



Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Grado en Relaciones Internacionales

Trabajo Fin de Grado

**Las raíces del odio:
un estudio de los
modelos culturales
esenciales en
Camboya y su efecto
en el
desencadenamiento
del genocidio**

Estudiante: **María del Mar Bennasar Aleñar**

Director: Isabel Maravall Buckwalter

Madrid, mayo de 2020

ÍNDICE DE CONTENIDOS

1.	Introducción	3
1.1.	Finalidad y motivos	3
1.2.	Estado de la cuestión y marco teórico.....	3
1.2.1.	Estado de la cuestión.....	3
1.2.2.	Marco teórico.....	4
1.3.	Objetivos y preguntas	4
1.4.	Metodología.....	5
1.5.	Estructura.....	5
2.	Una aproximación histórica al genocidio camboyano.....	6
3.	Un acercamiento a los modelos culturales	7
4.	La cultura popular como ejemplo del discurso del odio: los casos de Alemania y Ruanda	10
5.	Los factores desencadenantes del odio y el rencor en Camboya.....	14
5.1.	El <i>kum</i>	14
5.2.	Otros factores: Apariencia, honor, vergüenza y jerarquía.....	16
5.2.1.	Las apariencias.....	16
5.2.2.	El honor	17
5.2.3.	La vergüenza.....	18
5.2.4.	La jerarquía como un factor determinante	18
6.	El uso de los modelos culturales por los Jemeres Rojos	19
6.1.	El uso del odio y la venganza por los Jemeres Rojos.....	20
6.2.	La apariencia, el honor, la vergüenza y la jerarquía y su manipulación en la Kampuchea Democrática.....	24
7.	El <i>Tum Teav</i> y el <i>Reamker</i> : una evidencia de los factores desencadenantes del odio en la cultura popular camboyana.....	26
7.1.	El <i>Tum Teav</i>	26
7.2.	El <i>Reamker</i> , la versión camboyana del <i>Ramayana</i> hindú	32
8.	Conclusiones	35
	REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	37

1. Introducción

1.1. Finalidad y motivos

La realización de este trabajo ha estado motivada por el interés que me suscita Camboya como país y el genocidio que sufrió a finales del siglo XX como fenómeno. Teniendo en cuenta la importancia de la diversidad cultural y de valores existente en el mundo, con este proyecto pretendo realizar una aportación al estudio más profundo de los principales modelos culturales particulares de Camboya, que definen las características principales de esta sociedad.

En este sentido, y más allá de los factores objetivos y estructurales que pueden ocasionar un genocidio, siempre me he preguntado cuáles pueden llegar a ser los motivos o las causas derivadas de la propia personalidad o identidad de las personas que les lleven a cometer crímenes de tal calibre. El propósito de este proyecto es indagar en la influencia de determinados modelos culturales que, en el caso de Camboya, llevaron a los Jemeres Rojos a desencadenar un genocidio que marcaría su historia para siempre.

1.2. Estado de la cuestión y marco teórico

1.2.1. *Estado de la cuestión*

Existe abundante literatura que atribuye una serie de factores como causas directas del genocidio en un determinado Estado. Según el artículo de Verdeja publicado en la revista *Contemporary Politics: On Genocide: Five contributing factors*, estos factores son los siguientes: una sociedad segmentada; un rápido y profundo cambio social; una ideología política exclusivista que acentúa dichos cambios; la capacidad estatal para llevar a cabo o, como mínimo, alentar la persecución de un colectivo; y un componente internacional que puede afectar a la duración o al alcance del proceso genocida. Siguiendo a Hinton en *Why Did You Kill? The Cambodian Genocide and the Dark Side of Face and Honor (The Journal of Asian Studies)*, se debe entender el genocidio como un hecho histórico acorde con las circunstancias de cada caso en particular. Sin embargo, existen una serie de factores culturales que en cada caso influyen a la hora de crear el sentimiento de odio que genera el desencadenamiento de un genocidio. A su vez, en *The Development of Cognitive Anthropology*, D'Andrade defiende que algunas culturas cuentan con una serie de particularidades, denominadas modelos culturales, que son compartidas por los miembros de una sociedad y que influyen en el modo en el que las personas conciben y comprenden aspectos del entorno. A pesar de que la literatura al respecto es bastante

escasa, varios autores (Eisenbruch: *Taxonomies, Explanations and Solutions to Violence in Cambodia*; Hinton: *Agents of Death: Explaining the Cambodian Genocide in Terms of Psychological Dissonance*; Festinger: *A Theory of Cognitive Dissonance*) defienden que existe una especial concepción de la violencia en Camboya que viene dada por la propia cultura y que se encuentra íntimamente relacionada con otros aspectos de la personalidad de los camboyanos. Al contrario, otros autores como Springer en *Culture of violence or violent orientalism? Neoliberalisation and imagining the 'savage other' in post- transitional Cambodia* defienden que la concepción de la violencia en este sentido no debe tenerse en cuenta únicamente en términos culturales, sino que depende de factores externos.

Este estudio constituye una aportación al estado de la cuestión en tanto en cuanto, partiendo del trabajo ya existente sobre la materia, se ha analizado cómo ciertos aspectos de la cultura camboyana han contribuido al surgimiento de un sentimiento de odio necesario para que se desencadene un genocidio.

1.2.2. Marco teórico

Para la presente investigación se han seguido fundamentalmente las teorías postuladas por el académico Alexander Hinton en sus abundantes investigaciones sobre los factores culturales que influyeron en el desencadenamiento del genocidio de Camboya. Partiendo de su obra *Agents of Death: Explaining the Cambodian Genocide in Terms of Psychosocial Dissonance* y de la teoría del psicólogo social Leon Festinger de la “disonancia cognitiva”, se entiende que existen determinados modelos culturales en una sociedad que moldean e influyen el comportamiento de los individuos. Esta premisa es la que se va a seguir a lo largo del trabajo para intentar responder a las preguntas que a continuación se plantean. Para servirle de apoyo, se han utilizado obras trabajo de otros autores.

1.3. Objetivos y preguntas

Con el desarrollo del presente trabajo se pretende dar respuesta a las siguientes preguntas. Por un lado, si realmente existen una serie de agentes sociológicos y determinantes culturales esenciales y propios de la sociedad camboyana. De ser así, el objetivo del trabajo radica en determinar cuáles son, y si existe relación alguna entre su existencia y el estallido del genocidio en Camboya por parte de los Jemeres Rojos en 1975. Del mismo modo, se busca dilucidar si este fenómeno se ha producido únicamente

en Camboya o si, de lo contrario, podemos encontrar manifestaciones de estos modelos culturales que propicien el odio como antecedente de un genocidio en sociedades que hayan sido víctimas de uno.

1.4. Metodología

De acuerdo con los objetivos marcados, se llevará a cabo una investigación siguiendo, fundamentalmente, dos métodos. El primero consiste en un estudio en profundidad de la cuestión a través de la revisión de literatura existente. Las principales fuentes científicas que serán utilizadas serán artículos de revistas académicas como *The International Journal of Human Rights* o *The Journal of Asian Studies*. También se consultarán libros o informes, todos ellos obtenidos a través de reconocidas bases de datos como EBSCO o Google Scholar, o publicaciones de diferentes instituciones internacionales, como el Banco Mundial.

Para el último epígrafe del trabajo se utilizará otro método, consistente en el estudio profundo de dos obras literarias camboyanas, en este caso dos poemas épicos. Se examinará el texto íntegro traducido y se tratará de demostrar cómo los factores estudiados se enmarcan de forma evidente en la cultura popular de Camboya.

1.5. Estructura

El trabajo se encuentra estructurado en epígrafes, divididos del siguiente modo: primero, realizaré una pequeña síntesis del genocidio camboyano y sus circunstancias para enmarcar el trabajo y situarlo históricamente. A continuación se hará una breve exposición del concepto de modelo cultural desde una perspectiva más antropológica, para después aplicarlo al caso camboyano.

El siguiente epígrafe trata de demostrar cómo ciertos modelos culturales como el odio han estado también presentes en otras sociedades que han sufrido un genocidio, como son Alemania y Ruanda, y lo ejemplifica a través de muestras de cultura popular de ambos países que revelan esos sentimientos hacia los colectivos afectados en cada caso (en Alemania, el colectivo judío; en Ruanda, los miembros de la etnia Tutsi).

En el apartado siguiente, procedo a investigar en profundidad varios modelos culturales intrínsecamente camboyanos y cómo estos influyen en el comportamiento cotidiano de las personas en Camboya. El epígrafe se divide en dos secciones. La primera analiza el *kum* (o venganza desproporcionada), un rol cultural propio de Camboya muy determinante en el desencadenamiento del genocidio por parte de los Jemeres Rojos. La

segunda examina otros elementos también relevantes en la sociedad camboyana: el honor, las apariencias, la vergüenza y la jerarquía. Todos estos factores se encuentran íntimamente ligados, de forma que no puede existir uno sin el otro.

El posterior apartado se dedica a determinar hasta qué punto el conjunto de estos modelos culturales contribuyeron al desencadenamiento del genocidio en Camboya en 1975, y de qué modo los manipularon los Jemeres Rojos para conseguir sus objetivos.

Para terminar, realizo un estudio pormenorizado de dos obras folklóricas de mayor importancia en Camboya: los poemas del *Tum Teav* y el *Reamker* (versión camboyana del *Ramayana* hindú), a fin de demostrar que los modelos culturales estudiados se encuentran verdaderamente arraigados en la cultura camboyana e influyen en la conducta de los camboyanos de forma significativa.

2. Una aproximación histórica al genocidio camboyano

Entre 1975 y 1979, la población camboyana sufrió un genocidio considerado como uno de los más grandes episodios de violaciones de derechos humanos de la historia. Después de conseguir deshacerse del control colonial francés en 1953, Camboya se convirtió en un estado independiente bajo una monarquía hereditaria encarnada por el príncipe Sihanouk. Con la llegada de la Guerra de Vietnam (1955-1975), Camboya se convirtió, sin quererlo, en un país implicado en un conflicto con el que nada tenía que ver. En 1969, Estados Unidos aprobó la Operación Menú, una campaña encubierta que pretendía acabar con las bases militares vietnamitas sitas en Camboya. Las ciudades del país empezaron a ser bombardeadas por las fuerzas estadounidenses, dando paso a una desestabilización económica importante en el país asiático, la muerte de hasta 1500 ciudadanos, y el desplazamiento de miles más.¹

Las circunstancias hacían que el entorno fuese cada vez más hostil y la desconfianza social era evidente. En 1970, el príncipe Sihanouk es derrocado por el general Lon Nol, aliado de Estados Unidos, quien instauró una dictadura que terminó en 1975 con la llegada de los Jemeres Rojos (*Khmer Rouge* en francés), o Partido Comunista de Kampuchea y su líder, Pol Pot, instaurando la Kampuchea Democrática, y un régimen

¹ Bauer, G. (2017). *Framing Genocide as Revenge and Self-Defense The Function, Use and Effect of Self-Victimization in the Context of Genocide and Mass Killing*. Galway: National University of Ireland, Galway, p.41

totalitario basado en el comunismo, el desmantelamiento de ciudades y la colectivización de la vida cotidiana.²

Los Jemeres Rojos acabaron con la vida de casi un cuarto de la población de Camboya, de los cuales el 40% fueron ejecutados, y el 36% murieron de inanición.³ Pol Pot impuso un régimen autoritario basado en ideas revolucionarias maoístas que tenía por objetivo crear una sociedad comunista de campesinos, así como acabar con la influencia de occidente para convertir Camboya en el imperio que una vez fue, fundamentándose en los valores tradicionales del país. A diferencia de la mayoría de los casos de genocidio, los Jemeres Rojos no estaban en contra de la nacionalidad o la raza de los ciudadanos camboyanos, sino con su actitud. Lo que pretendían era una total renovación de la sociedad camboyanas: vaciaron las ciudades, renombraron los pueblos y las aldeas, la religión fue prohibida y la vida familiar se remodeló.⁴ La Kampuchea Democrática persistió hasta que, en 1979, el país fue invadido por las fuerzas militares vietnamitas, acabando así con el poder de los Jemeres Rojos.⁵

Partiendo de la definición proporcionada en la Convención para la Prevención y Sanción del Delito del Genocidio de la Organización de Naciones Unidas (1948)⁶, no resulta difícil identificar los principales factores estructurales, políticos, económicos o ideológicos que motivaron la perpetración de dicho genocidio, como puede ser la inestabilidad económica y social después del estallido de la Guerra de Vietnam en 1955, las consecuencias de la falta de tierras cultivables o el acentuado “anti-occidentalismo” que empezaba a sentir gran parte de la población.⁷

3. Un acercamiento a los modelos culturales

El genocidio de Camboya (1975- 1979) es reconocido actualmente como una de las etapas más oscuras en cuanto a violaciones masivas de derechos humanos de la historia contemporánea. Durante ese periodo, se estima que entre 1.5 y 1.7 millones de camboyanos perdieron la vida, un total de casi el 20% de la población del país en ese

² Williams, S. (2005). Genocide: The Cambodian Experience. *International Criminal Law Review*, 5, pp.447-462.

³ Eisenbruch, M. (2003). The Uses and Abuses of Culture: Cultural Competence in Post-mass Crime Peacebuilding in Cambodia, p.5.

⁴ *Ibid*, p.6

⁵ Verdeja, E. (2002). On genocide: Five contributing factors. *Contemporary Politics*, 8(1), p.45

⁶ (1948). Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio

⁷ Verdeja, E. (2002). On genocide: Five contributing factors. *Contemporary Politics*, 8(1), p.47

momento (según datos del Banco Mundial⁸, la población de Camboya en 1975 era de aproximadamente 7.500.000 habitantes).

La Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio de 1948 nos ofrece en su artículo 2 una definición de este fenómeno, descrito como “*cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, tal como: matanza de miembros del grupo; lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo; o el traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo*”.⁹

En palabras de D’Andrade, los modelos culturales son estructuras de conocimiento, en gran medida tácitas, que son compartidas e interceden en la comprensión y en el entendimiento de los miembros de una sociedad.¹⁰ Existe un proceso interno por el cual cada persona, tras examinar un determinado modelo cultural por el que se ve afectada, decide si adoptarlo o no. Sin embargo, hay modelos culturales muy relevantes dentro de una sociedad determinada que motivan la acción de un gran número de personas.¹¹

En su obra *Agents of Death: Explaining the Cambodian Genocide in Terms of Psychosocial Dissonance*¹², Hinton partió de la teoría del psicólogo social Leon Festinger de la disonancia cognitiva y la modifica en lo que él llama “disonancia psicossocial”.¹³ La teoría original de Festinger (1957) postula que si una persona tiene dos cogniciones (o conocimientos) que entran en conflicto, esa persona se verá motivada a reducir la incomodidad que ese conflicto le produce. Esa incomodidad o malestar es mayor cuanto más comprometida esté la persona con esas convicciones.¹⁴ Por poner un ejemplo claro, y citando a Festinger, un fumador que sabe que fumar es malo para su salud, querrá reducir el malestar que le provoca saber eso mediante un cambio en esas convicciones, la

⁸Population, total - Cambodia | Data. (2020).

⁹ (1948). Convención para la Prevención y la Sanción del Delito del Genocidio. Artículo 2.

¹⁰ D'Andrade, R. (1995). *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, p.242.

¹¹ *Ibid.*

¹² Laban Hinton, A. (1996). Agents of Death: Explaining the Cambodian Genocide in Terms of Psychological Dissonance. *American Anthropologist*, 98(4), pp.818-831.

¹³ Festinger, L. (1962). *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University Press, p.3.

¹⁴ Laban Hinton, A. (1996). Agents of Death: Explaining the Cambodian Genocide in Terms of Psychological Dissonance. *American Anthropologist*, 98(4), p.819

búsqueda de información que contradiga la cognición contradictoria (en este caso, que fumar es malo para la salud), o cambiando su comportamiento (en este caso, dejando de fumar).¹⁵ Hinton acoge esta teoría y la modifica desde una perspectiva más antropológica: cree que esta disonancia aparece cuando una “cognición emocionalmente relevante (normalmente condicionada por la cultura) sobre uno mismo (también condicionado por la cultura y por el contexto) entra en conflicto con otra convicción emocionalmente relevante (también culturalmente condicionada), que motiva un comportamiento que viola esa concepción de uno mismo”.¹⁶ De este modo, el autor incorpora un elemento que para él resulta necesario y que constituye el eje fundamental de este trabajo: la cultura. Según Hinton, estos esquemas cognitivos están supeditados a factores culturales, y lo mismo sucede con el contexto.¹⁷

En cuanto al caso camboyano, Hinton diferencia dos modelos culturales que dibujan el comportamiento de los camboyanos: la ética amable (en inglés, “Gentle Ethic”) y la ética violenta (en inglés, “Violent Ethic”), y defiende que cuando ambas interactúan es cuando efectivamente se produce esa disonancia psicosocial, que puede llevar (y, en el caso de Camboya, ha llevado) a fenómenos trágicos como el desencadenamiento de un genocidio. La ética amable, por un lado, está constituida por aquellas prácticas de socialización propias de Camboya que tienen como elemento común evitar el conflicto y crear relaciones fuertes y duraderas.¹⁸ Por otro lado, la ética violenta se remonta al Imperio Angkoriano¹⁹, durante el cual se sucedieron episodios de violencia tanto a nivel interno como externo, que llevaron a la adopción de una tradición de violencia sociopolítica.²⁰

¹⁵ Festinger, L. (1962). *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University Press, p.11

¹⁶ Laban Hinton, A. (1996). Agents of Death: Explaining the Cambodian Genocide in Terms of Psychosocial Dissonance. *American Anthropologist*, 98(4), p.819

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Laban Hinton, A. (1996). Agents of Death: Explaining the Cambodian Genocide in Terms of Psychosocial Dissonance. *American Anthropologist*, 98(4), pp.821-822.

¹⁹ El Imperio Angkoriano se extendió durante los siglos VIII y XV, constituyendo la etapa de mayor esplendor de Camboya. El nombre hace referencia a la antigua capital del imperio, Angkor, y al Angkor Wat, el mayor templo religioso del mundo, que se construyó en la provincia de Siem Riep durante este periodo imperial.

²⁰ Laban Hinton, A. (1996). Agents of Death: Explaining the Cambodian Genocide in Terms of Psychosocial Dissonance. *American Anthropologist*, 98(4), p.822

4. La cultura popular como ejemplo del discurso del odio: los casos de Alemania y Ruanda

La cultura de la violencia ha sido interpretada por el pensamiento neoliberal en occidente en términos únicamente culturales, dejando de lado otros factores externos que pueden a su vez resultar relevantes para identificar los orígenes de la violencia. Existe la percepción en occidente de que el hecho de que la violencia tenga un componente cultural es porque ésta coexiste con la cultura de un determinado territorio.²¹

En el escenario del genocidio de Camboya, los académicos critican la visión estanca e inmóvil que se tiene de la cultura y, del mismo modo, de la violencia. Springer dispone que la violencia no es un factor único de Camboya ni constituye dominio exclusivo de ninguna cultura en particular.²² Resulta escéptico pensar que la violencia solo puede tenerse en cuenta en un determinado contexto.²³ Evidentemente, la cultura violenta no constituye un elemento autóctono de la sociedad camboyana, sino que resulta fácil encontrar patrones culturales similares en otras sociedades que también han sufrido episodios genocidas a lo largo de su historia. Por tanto, antes de proceder al estudio de determinados factores culturales propios de Camboya (el *kum*, la apariencia o el honor, entre otros) que influyeron de manera decisiva en el desencadenamiento del genocidio que el país sufrió entre 1975 y 1979, la cultura ha resultado un elemento esencial para fijar esos esquemas cognitivos analizados en el apartado anterior en países como Alemania y Ruanda, que también han sido víctimas de un genocidio.

Sin entrar a examinar los propios elementos culturales de cada nación, el discurso del odio hacia el colectivo afectado en cada caso se encuentra arraigado en la cultura tradicional de cada país, implicando esto que no se trata de una imposición por parte del perpetrador del actor o grupo genocida en cada caso, ni una manipulación ideológica de la población (al menos no en su totalidad)²⁴, sino que es el sentimiento de animadversión hacia un determinado colectivo que se encuentra intrínseco en la identidad de estas

²¹ Springer, S. (2009). Culture of violence or violent Orientalism? Neoliberalisation and imagining the 'savage other' in post-transitional Cambodia. *Transactions Of The Institute Of British Geographers*, 34(3), p. 307

²² *Ibid*, p. 311

²³ *Ibid*, p. 308

²⁴ Voigtländer, N., & Voth, H. (2012). Persecution Perpetuated: The Medieval Origins of Anti-Semitic Violence in Nazi Germany. *The Quarterly Journal Of Economics*, 127(3), p. 1340

sociedades. Como se ha especificado anteriormente, las normas culturales son poderosos determinantes del comportamiento humano.²⁵

En el caso alemán, Hitler y el Partido Nazi predicaron el extremo odio y aversión hacia el colectivo judío. Dicho rencor y el desprecio a los judíos se encontraba ya latente en la cultura alemana antes de la toma de poder del nacionalsocialismo. Antes de pasar a analizar de qué manera el antisemitismo se encontraba latente en la cultura alemana, resulta importante hacer referencia a la presencia del antisemitismo en la mayoría de los países del mundo desde tiempos inmemorables. Un ejemplo paradigmático es la leyenda medieval del libelo de sangre, famosa en multitud de Estados. Dicha leyenda acusa a los judíos de torturar y asesinar a niños cristianos durante la Semana Santa, para después realizar con ellos una serie de rituales satánicos con el fin de recoger su sangre.²⁶ Aunque el origen de la leyenda es en el Reino Unido, se volvió con los años muy popular en Alemania, originando varios cuentos y canciones populares que han persistido hasta hoy.²⁷

Escritos literarios de gran envergadura del siglo XVI también muestran rencor hacia la población judía. El teólogo alemán Martín Lutero, cuyos textos datan del siglo XVI, refleja su ensayo *Von den Juden und ihren Lügen* (“De los judíos y sus mentiras”, 1541) un claro componente antisemita. El pasaje que se indica a continuación constituye un claro ejemplo:

*“¡A la hoguera, a la hoguera con las sinagogas! ¡A los establos con los judíos! [...], que alguien lleve a los judíos a trabajos forzados, que alguien les quite el Talmud y la Biblia, y que se les prohíba bajo pena de muerte que pronuncien el nombre de Dios. ¡Ni indulgencia, ni simpatía por los judíos! ¡Que los príncipes los alejen sin más dilación!”*²⁸

Más muestras en la cultura alemana, impregnada de antisemitismo, se desarrollaron más adelante, con el Romanticismo. Este movimiento cultural se opuso a la Ilustración y al Neoclasicismo, dando paso a una nueva comprensión de lo distinto. Sin embargo, esa nueva visión se basaba en una premisa que dificulta la apreciación de ciertos tipos de diferencia, en particular aquella representada por los “outsiders”. En esa etapa, los judíos

²⁵*Ibid.*

²⁶Ifediora, J. (2013). *The blood libel legend: its longevity and popularity*. University of Wisconsin-Platteville, p.4

²⁷Dundes, A. (2014). *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore*. University of Wisconsin Press, p.361

²⁸Mieder, W. (1982). Proverbs in Nazi Germany: The Promulgation of Anti-Semitism and Stereotypes Through Folklore. *The Journal Of American Folklore*, 95(378),p.439

y otros grupos, los gitanos, por ejemplo, no eran considerados parte de la cultura alemana, sino intrusos.²⁹

El compositor y dramaturgo alemán Richard Wagner, introdujo en sus obras ciertos personajes que reflejan su pensamiento antisemita. A través de los personajes de Alberich y Mime en la ópera “El anillo del nibelungo” (*Der Ring des Nibelungen*, 1848-1874)³⁰, o Beckmesser en “Los maestros cantores de Núremberg” (*Die Meistersinger von Nurnberg*, 1868), Wagner representa unos individuos envueltos en los más populares estereotipos judíos, personas físicamente deformadas, y su final es una ineludible humillación.³¹ Wanger tenía una ideología muy nacionalista, por lo que antisemitismo y salvación iban de la mano. En su famoso ensayo “El judaísmo en la música” (*Das Judentum in der Musik*, 1850), Wagner propone ya una suerte de holocausto, dirigiéndose al propio colectivo judío de la siguiente manera:

“¡Participad sin prevención en esta obra [...] mediante el autoexterminio y entonces estaremos unidos y seremos distintos!”.³²

El trabajo de otros grandes representantes de la literatura alemana de la época, los hermanos Grimm, plasma a su vez a la perfección ese sentimiento de rencor hacia la población judía en sus cuentos e historias tradicionales, que se dedicaron a recolectar como parte de su trabajo académico. Durante esa época, existía en Alemania la visión de que los germanos estaban perdiendo su cultura a raíz de diversos factores, por lo que los hermanos Grimm se dedicaron a recolectar piezas de folklore que creían que ayudarían a avivar el orgullo del pueblo alemán y por consiguiente el nacionalismo. Para ello, los hermanos Grimm representan personajes de raza aria como seres superiores y puros, mientras que los extranjeros son tratados como animales; los judíos, dentro de este entramado, son considerados personajes inferiores, a menudo acusados de mentirosos y malvados.³³ En su cuento “El judío en el espino” (*Der Jude im Dorn*) el personaje del “buen criado” se divierte atormentando a un judío para divertirse. Mientras que el “buen criado” es visto como una persona buena, el judío es representado de forma negativa, como un cobarde, y con una actitud de subordinación hacia el “buen criado”, que le trata

²⁹ Saul, N. (2009). *The Cambridge companion to German Romanticism*, Cambridge University Press, p. 153

³⁰ Adorno, T. (2008). *Ensayo sobre Wagner*. Ediciones Akal.

³¹ Service, T. (2011). Die Meistersinger: 'It's Wagner's most heartwarming opera'. *The Guardian*.

³² Adorno, T. (2008). *Ensayo sobre Wagner*. Ediciones Akal.

³³ John, G. (2017). Brothers Grimm fairy tales: a pre-Nazi propaganda. *Bodhi International Journal Of Research In Humanities, Arts And Science*, 1(11), p. 75

“como a un perro”. El cuento termina con el judío siendo ahorcado por un delito que el “buen criado” ha cometido.³⁴ En “El buen negocio” (*Der gute Handel*), el judío se representa como una persona avariciosa y preocupada por el dinero, quien acepta darle a un campesino dinero con la esperanza de verse recompensado por el rey. Sin embargo, el campesino acaba agrediendo al judío, y cuando éste acude al rey para protestar, el campesino niega lo sucedido: “lo que diga un judío es siempre mentira. Ni una sola palabra verdadera saldrá nunca de la boca de un judío”. Evidentemente, el rey cree al campesino y, de nuevo, observamos a un judío ser castigado por algo que no hizo.³⁵

Un desarrollo parecido se puede observar en el caso ruandés. Históricamente, Ruanda estaba formada mayoritariamente por miembros de tres etnias: Hutu, Tutsi y Twa. Como cualquier grupo étnico, los Hutus, Tutsis y Twas se diferenciaban en cuestiones idiomáticas, de origen y cultura, aunque dichas diferencias se exacerbaban durante la colonia. El país fue colonizado durante el siglo XIX, primero por Alemania y luego por Bélgica, países que contribuyeron a la construcción de estas identidades, estimulando una brecha para poder controlar mejor a la población.³⁶

Si observamos la historia del país, existen dos leyendas que explican la coexistencia de las dos primeras etnias en territorio ruandés. Una de ellas predica que un ancestro llamado Kanyarwanda tuvo dos hijos, Gatusti y Gahutu, que a su vez fueron los epónimos ancestros de los Tutsi y los Hutu, respectivamente. Según la otra leyenda, Kigwa, el primer Tutsi, cayó del cielo en una tierra que hasta la fecha había sido ocupada por los Hutu.³⁷ Los Tutsi (que conformaban aproximadamente un 15% de la población ruandesa) habían sido desde siempre el estrato superior de la sociedad, puesto que eran tradicionalmente ganaderos, y el ganado se consideraba símbolo de riqueza y poder. El rey, por supuesto, siempre pertenecía a la etnia Tutsi³⁸, y con la llegada de los poderes europeos al pequeño país africano, los Tutsi vieron sus privilegios aumentados de forma significativa: por su apariencia física (eran generalmente más altos y de piel más clara que los Hutu), los Tutsi eran considerados más inteligentes, y por ello tenían acceso a la

³⁴ *Ibid*, p. 78

³⁵ *Ibid*, p.79

³⁶ Vázquez, A. (2015). El mundo de brazos cruzados: recordando Ruanda. *Boletín De La Universidad Del Museo Social Argentino*, 90(493), p. 147

³⁷ Vansina, J. (1973). *Oral tradition: A study in historical methodology*. Transaction Publishers, p. 25

³⁸ Kapuscinski, R. (2008). *The shadow of the sun*. Penguin.

educación, a salir del país, e incluso a someter a los Hutu a su poder.³⁹ Todos estos factores hicieron que, con la emancipación de los europeos, los Hutu empezasen a difundir el discurso del odio hacia los Tutsi. Debido a la elevada tasa de analfabetismo en la población ruandesa, hicieron uso de la transmisión oral a través de canciones o poemas mediante la estación de radio *Radio Télévision Libre des Mille Collines* (La Televisión Libre de las Mil Colinas). Gracias a ella, los Hutu utilizaban canciones tradicionales para avivar ese rencor que los Hutu sentían hacia los Tutsi. Con canciones como *Twasezereye* (“Decimos adiós al régimen feudal”), *Bene Sebahinzi* (“Los hijos del padre de los cultivadores”) o *Nanga Abhutu* (“Odio a los Hutu”, esta última referida a los Hutu moderados, que también fueron perseguidos durante el genocidio), los Hutu animaban a la población a “levantarse como un solo hombre contra un enemigo común”, a “exterminar a los Tutsi del globo... hacerlos desaparecer de una vez por todas”.⁴⁰ Utilizando términos como *inyenzi* (cucaracha), los dirigentes Hutu impulsaban a la total exterminación de los Tutsi, para acabar de esa forma con su maldad.⁴¹

5. Los factores desencadenantes del odio y el rencor en Camboya

5.1. El kum

Kum es una palabra camboyana para definir una mentalidad basada en la venganza. Se trata, no obstante, de un rencor que, en lugar de buscar una venganza ajustada y razonable, tiene por objetivo causar un daño desproporcionadamente mayor al originariamente causado.⁴²

La opinión que generalmente mantienen los académicos con relación a los extremos como la ira, es que la cultura camboyana refleja una suerte de inteligencia emocional inusitada.⁴³ Una de las principales formas de violencia en Camboya se manifiesta en un acto producido por el rencor que desencadena el ansia por una venganza desproporcionada. La venganza en Camboya tiene una base moral particular: existe una obligación moral o ética de devolver lo prestado, de pagar las deudas. Cuando una persona

³⁹ Gómez Salgado, M. (2009). *Ruanda: un colonialismo simbólico*. Pontificia Universidad Javierana, Bogotá, p. 7

⁴⁰ Vuorinen, M. (2012). *Enemy images in war propaganda*. Cambridge Scholars, p. 96

⁴¹ Thompson, A. (2007). *The hate media and the Rwanda genocide*. Fountain Publishers, p. 48

⁴² Ngor, H. and Warner, R. (1987). *A Cambodian odyssey*. MacMillan Publishing Company, p.92.

⁴³ Croslow, J. (2008). *To keep you is no gain, to destroy you is no loss: a study of the historical and behavioral roots of Cambodian genocide under Democratic Kampuchea* (Baccalaureate Degree). Northern Illinois University, p.9

se ve beneficiada por la buena obra de otra persona, ese beneficiario o beneficiaria responderá normalmente con un acentuado sentimiento de gratitud, lealtad y respeto, usualmente desproporcionado a la buena obra realizada. Del mismo modo sucede con la venganza.⁴⁴ Igual que los camboyanos se ven obligados por la fuerza de la moral a devolver una buena acción, también se ven obligados a devolver una mala acción. Esta visión de la venganza difiere de la tradicional venganza proporcionada mencionada en la Biblia, basada en el “ojo por ojo, diente por diente”.⁴⁵ Devolver la mala acción con un acto equivalente supondría que ambas partes terminarían estando al mismo nivel. Eso no es aceptable para un camboyano, que cree que uno siempre debe estar “por encima de los demás”.⁴⁶ Las represalias serán mayores al daño inicialmente sufrido, purificando de ese modo el honor del perjudicado, y destruyendo la reputación del enemigo.⁴⁷

El *kum* está muy relacionado con otros elementos culturales y modelos de conducta que se manifiestan de forma habitual en Camboya. Este deseo o necesidad de buscar la venganza desproporcionada se fundamenta parcialmente en una serie de prácticas vinculadas al honor y a la vergüenza.⁴⁸ La cultura camboyana está basada en la jerarquía, entendida no solo en términos de edad, sino también de reputación de la familia, la posición política o el poder adquisitivo.⁴⁹ Debido a ello, los camboyanos aprenden a evitar la humillación desde pequeños, por lo que mantendrán ese odio o rencor hasta que efectivamente consigan “limpiar su honor” mediante la venganza.⁵⁰

Para evitar que la venganza desproporcionada se convierta en un círculo vicioso en el que una persona se vengue de forma exagerada de alguien que anteriormente le ha hecho mal, y esta última persona se vengue asimismo del vengado, la solución que encuentra la sociedad camboyana resulta en realizar una acción de prevención tan desproporcionada,

⁴⁴ Hinton, A. (1998). Why Did You Kill?: The Cambodian Genocide and the Dark Side of Face and Honor. *The Journal of Asian Studies*, 57(1), p.97

⁴⁵ *Ibid*

⁴⁶ La necesidad de los camboyanos de estar por encima de los demás deriva de las relaciones de clientelismo que tradicionalmente se experimentan en la Camboya rural, que siempre resultan en un tira y afloja. Uno debe de situarse en lo alto de la pirámide social para poder tener siempre más clientes que patrones (Croslow, 2008).

⁴⁷ Laban Hinton, A. (1998). Why did you kill? The Cambodian Genocide and the dark side of face and honor. *The Journal Of Asian Studies*, 57(1), p.106

⁴⁸ *Ibid*, p. 96

⁴⁹ Ovesen, J., Trankell, O. and Öjendal, J. (1996). *When Every Household is an Island: Social Organization and Power Structures in Rural Cambodia*. Uppsala Research Reports in Cultural Anthropology. Stockholm: Uppsala University, p.34

⁵⁰ Laban Hinton, A. (1998). Why did you kill? The Cambodian Genocide and the dark side of face and honor. *The Journal Of Asian Studies*, 57(1), p. 102

que la otra persona no tendrá capacidad de responder a ella.⁵¹ La solución más extrema es matar al enemigo y “cortar de raíz su línea familiar”, es decir, acabar con la vida tanto del ofensor como de su familia. Los orígenes de esta tradición se remontan a cuando, después de ganar una guerra, el rey camboyano mataría a su rival y a todo su linaje.⁵²

5.2. Otros factores: Apariencia, honor, vergüenza y jerarquía

En *Why did you kill? The Cambodian Genocide and the dark side of face and honor*, Hinton identifica otros modelos culturales, intrínsecamente vinculados con el *kum* e íntimamente relacionados entre sí, que han influido en el desencadenamiento del odio que propició el genocidio de Camboya. La opinión general de los expertos acerca de los extremos presentes en Camboya es que la cultura camboyana posee un cierto nivel de agudeza emocional con el que no cuentan otras culturas⁵³, por lo que no resulta extraño que fenómenos como el desencadenamiento de un genocidio puedan verse más influenciados por determinados patrones culturales que en otros lugares. Estos modelos culturales son la apariencia, la vergüenza, el honor y la jerarquía.⁵⁴

5.2.1. *Las apariencias*

El mantenimiento de las apariencias constituye un elemento integral del modelo de vida camboyano basado en el clientelismo. Mantener esas apariencias supone a su vez mantener la paz y evitar el enfrentamiento, características de los monjes budistas, guardianes morales de la sociedad camboyana. Imitarlos supone seguir un camino honorable y correcto.⁵⁵

El concepto de apariencia en Camboya puede definirse como aquella imagen socio-céntrica de uno mismo basada en las evaluaciones de los demás.⁵⁶ La apariencia en este sentido refleja la posición de uno mismo en el orden social, una posición que se sostiene en lo que los demás te respetan, te honran y te obedecen. Existen dos elementos

⁵¹ Laban Hinton, A. (1998). A Head for an Eye: Revenge in the Cambodian Genocide. *American Ethnologist*, 25(3), pp.358

⁵² *Ibid*, p. 359

⁵³ Croslow, J. (2008). *To keep you is no gain, to destroy you is no loss: a study of the historical and behavioral roots of Cambodian genocide under Democratic Kampuchea* (Baccalaureate Degree). Northern Illinois University, p.9

⁵⁴ Hinton, A. (1998). Why did you kill? The Cambodian Genocide and the dark side of face and honor. *The Journal Of Asian Studies*, 57(1), p.96

⁵⁵ Croslow, J. (2008). *To keep you is no gain, to destroy you is no loss: a study of the historical and behavioral roots of Cambodian genocide under Democratic Kampuchea* (Baccalaureate Degree). Northern Illinois University, p.14

⁵⁶ Hinton, A. (1998). Why did you kill? The Cambodian Genocide and the dark side of face and honor. *The Journal Of Asian Studies*, 57(1), p. 101

característicos de esta apariencia. Por un lado, la apariencia tiene que ver con el actuar de cada uno.⁵⁷ Todos los camboyanos mantienen una posición en la estructura de la sociedad, por lo que se sienten constantemente presionados a actuar de acuerdo con el nivel de destreza que se espera de cada uno. Si uno no está a la altura de las expectativas de la sociedad se le evaluará de forma negativa, perderá esa apariencia y se verá avergonzado frente al resto.⁵⁸ Por otro lado, resulta relevante la variación contextual: el grado en que la apariencia está en juego difiere dependiendo de la situación en la que nos encontremos. Por ejemplo, cuando dos personas interactúan en una situación formal, se espera que la persona subordinada honre a su superior mediante la utilización de los registros lingüísticos apropiados, manteniendo una adecuada posición corporal, buenos modales, etc. Cuando dos personas interactúan de este modo ordenado, las relaciones sociales se mantienen sosegadas y amigables, y nadie pierde su apariencia.⁵⁹ La apariencia según los camboyanos sirve muchas veces para esconder sentimientos negativos que los individuos no quieren exteriorizar por miedo a perder esa apariencia.⁶⁰ Es parte del “equipaje social” que contribuye a la percepción que cada uno tiene de uno mismo.⁶¹

5.2.2. *El honor*

Este “equipaje social” viene determinado a su vez por otros elementos relacionados con el mantenimiento de las apariencias, como es el honor. Una de las principales motivaciones para los camboyanos, especialmente los hombres, es el deseo de incrementar su honor. Los camboyanos suelen querer estar “por encima” de los demás, ser respetados.⁶² Desde niños, las familias les ofrecen grandes muestras de afecto y cariño, que se disipan en cuanto nace uno más pequeño. Hinton defiende que, para satisfacer su deseo de atención, el niño buscará una alternativa al afecto y al cariño familiar: la aprobación y el elogio. Este deseo se vuelve tan intenso que perdura hasta la madurez, y se convierte en esencial en la vida social.⁶³

⁵⁷ *Ibid*

⁵⁸ *Ibid*

⁵⁹ *Ibid*

⁶⁰ Croslow, J. (2008). *To keep you is no gain, to destroy you is no loss: a study of the historical and behavioral roots of Cambodian genocide under Democratic Kampuchea* (Baccalaureate Degree). Northern Illinois University, p.18

⁶¹ Kipnis, A. (1995). Face: an adaptable discourse of social surfaces. *Positions: East Asia Cultures Critique*, 3(1), p.122.

⁶² Hinton, A. (1998). Why did you kill? The Cambodian Genocide and the dark side of face and honor. *The Journal Of Asian Studies*, 57(1), p. 105

⁶³ *Ibid*, p.106

5.2.3. *La vergüenza*

La búsqueda del honor se ve asimismo afectada por la vergüenza. Como se ha mencionado, todos estos elementos se encuentran estrechamente vinculados, por lo que se retroalimentan unos a otros.⁶⁴ Según Martin, la primera norma social en Camboya es el ser discreto, no estar fuera de lugar. Comportamientos como protestar ante los padres, criticar a un superior o rebelarse, no sólo son considerados inadmisibles, sino también necios⁶⁵: “es en vano ir en contra de tu superior, ya que perder es inevitable”.⁶⁶ La segunda norma social, que es consecuencia de la primera, es evitar ser avergonzado, mantener las apariencias. Uno puede sentirse avergonzado por no mantenerse en su puesto o por cometer un error.⁶⁷

5.2.4. *La jerarquía como un factor determinante*

Todas estas concepciones culturales se ven reforzadas en Camboya por el que en mi opinión resulta el factor más relevante y detonante del resto: la jerarquía.

Las relaciones sociales en Camboya se encuentran ordenadas de forma jerárquica. Ya incluso desde el periodo angkoriano, la sociedad jemer tradicional estuvo dividida en tres estratos sociales ordenados estrictamente de forma jerárquica: la realeza, los oficiales o funcionarios y el campesinado.⁶⁸ El orden social en Camboya, por tanto, se encuentra dividido jerárquicamente en “gente grande” (en jemer, *neak thum*) y “gente pequeña” (*neak tauch*).⁶⁹ Esta relación jerárquica viene normalmente determinada por la edad, pero existen muchos otros factores que pueden precisarla: género, capacidad adquisitiva, conocimiento, reputación de la familia, posición política, etc.⁷⁰, y puede verse fácilmente

⁶⁴ *Ibid*

⁶⁵ Ovesen, J., Trankell, O. and Öjendal, J. (1996). *When Every Household is an Island: Social Organization and Power Structures in Rural Cambodia*. Uppsala Research Reports in Cultural Anthropology. Stockholm: Uppsala University, p.34

⁶⁶ Fisher-Nguyen, K. (1994). *Khmer Proverbs: Images and Rules. Cambodian Culture Since 1975: Homeland And Exile*, p.98.

⁶⁷ Ovesen, J., Trankell, O. and Öjendal, J. (1996). *When Every Household is an Island: Social Organization and Power Structures in Rural Cambodia*. Uppsala Research Reports in Cultural Anthropology. Stockholm: Uppsala University, p. 34

⁶⁸ *Ibid*, p. 33

⁶⁹ Hinton, A. (1998). Why did you kill? The Cambodian Genocide and the dark side of face and honor. *The Journal Of Asian Studies*, 57(1), p. 106

⁷⁰ Ovesen, J., Trankell, O. and Öjendal, J. (1996). *When Every Household is an Island: Social Organization and Power Structures in Rural Cambodia*. Uppsala Research Reports in Cultural Anthropology. Stockholm: Uppsala University, p. 34

reflejada en una variedad de comportamientos no verbales: un subordinado siempre se sienta por debajo de su superior, no puede mirarle a la cara, etc.⁷¹

Sin embargo, el hecho de que la situación de un camboyano en la estructura jerárquica esté moralmente legitimada no implica que esa posición no pueda cambiar⁷², sino que esa persona intentará, por medio del honor y las apariencias, conseguir llegar a lo más alto de la escala social o, al menos, mantener la posición que en ese momento ostenta y no ser degradado. Es curioso observar como esta característica cultural se plasma en dichos y proverbios tradicionales. Por ejemplo, un refrán típico en Camboya, “no tomes un huevo para golpear una piedra”, hace referencia a la incapacidad de aquellos en lo más bajo del orden social para desafiar a aquellos en posiciones más altas.⁷³

El origen de esta característica cultural se remonta a los tiempos de los primeros habitantes del sudeste asiático, quienes eran liderados siempre por “grandes hombres” u “hombres diestros”.⁷⁴ Con la llegada del hinduismo, esta concepción se vio intensificada por nociones de poder y superioridad jerárquica. Además, el budismo, que fue introducido más adelante, contribuyó a reforzar esta noción de desigualdad natural, puesto que la visión budista del karma propone que la posición social de una persona refleja las consecuencias de las acciones pasadas de esa persona.⁷⁵

6. El uso de los modelos culturales por los Jemeres Rojos

La relación existente entre estas características culturales, como pueden ser el honor, la apariencia o la jerarquía y la venganza desproporcionada o el *kum* es clara: a lo largo de la vida, una persona puede vivir situaciones en las que se puede sentir humillada por no mantener el estatus que se espera de ella. Ese sentimiento de humillación llevará al deseo de guardar las apariencias, y originará rencor, que a la larga se convertirá en el deseo de venganza.⁷⁶

⁷¹ Hinton, A. (1998). Why did you kill? The Cambodian Genocide and the dark side of face and honor. *The Journal Of Asian Studies*, 57(1), p.100

⁷² *Ibid*

⁷³ Eisenbruch, M. (2018). The cloak of impunity in Cambodia I: cultural foundations. *The International Journal Of Human Rights*, 22(6), p. 763

⁷⁴ Wolters, O. W. (1982). History, Culture and Region in Southeast Asian Perspectives. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, p.18.

⁷⁵ Hinton, A. (1998). Why did you kill? The Cambodian Genocide and the dark side of face and honor. *The Journal Of Asian Studies*, 57(1), p. 99

⁷⁶ Hinton, A. (2001). Begrudgement, reconciliation and the Khmer Rouge. *Searching For The Truth (Khmer Version)*, (20), p.4

Todas estas manifestaciones culturales fueron aprovechadas por los Jemeres Rojos durante los años de la Kampuchea Democrática y utilizadas en su favor para ganar poder y conseguir más legitimación. El Partido Comunista de Kampuchea tenía una ideología marcada por un fuerte componente maoísta: teniendo por referente a Mao como la forma específica del comunismo revolucionario, los Jemeres Rojos buscaron la implantación de la colectivización agrícola y la industria a pequeña escala.⁷⁷ De acuerdo con los principios de Karl Marx, el Partido Comunista de Kampuchea quiso eliminar toda influencia capitalista y acabar con las instituciones. Los Jemeres Rojos tenían por objetivo destruir las ciudades y trasladar la vida al campo, así como acabar con las universidades y los intelectuales. Quisieron deshacerse de cualquier tipo de recuerdo de la sociedad anterior, basada en la monarquía o la religión, así como de los extranjeros como los franceses, vietnamitas, tailandeses o los musulmanes *cham*, siendo estos últimos los más perjudicados. En el plano social, el régimen impulsó un rechazo hacia los sistemas de clases tradicionales, y alentó a la total renuncia de los vínculos, comportamientos y pensamientos individualistas. Todo debía encontrarse subordinado al bien colectivo según lo definido por el partido.⁷⁸

6.1. El uso del odio y la venganza por los Jemeres Rojos

El *kum* o la venganza desproporcionada parte de un sentimiento de hostilidad, enemistad o animadversión que se encuentra presente en una determinada sociedad, en este caso la camboyana. Pero ¿qué determina la existencia de ese sentimiento de hostilidad que lleva al deseo de venganza desproporcionada? Un estudio de la Universidad de Kansas⁷⁹ identifica 3 variables: la presencia de grupos de interés fraternal, la existencia de una autoridad superior, y la presencia de guerra, y formula una hipótesis basada en que cuanto más compleja sea una sociedad políticamente, menor será la expresión de ese sentimiento de enemistad.⁸⁰ Tras casi 100 años bajo el poder colonial francés, Camboya cae en un bucle de inestabilidad política que lleva a dos golpes de estado, una guerra civil y una dictadura de mano de Pol Pot. Se puede decir que durante

⁷⁷ Williams, T., & Nelisen, R. (2016). "They will rot the society, rot the party, and rot the army"*: Toxification as an ideology and motivation for perpetrating violence in the Khmer Rouge genocide?. *Terrorism And Political Violence*, 31(3), p. 502

⁷⁸ Hinton, A. (1998). Why did you kill? The Cambodian Genocide and the dark side of face and honor. *The Journal Of Asian Studies*, 57(1), p.115

⁷⁹ Otterbein, K. and Otterbein, C. (1965). An Eye for an Eye, A Tooth for a Tooth: A Cross-Cultural Study of Feuding. *American Anthropologist*, 67(6), pp.1470-1482.

⁸⁰ *Ibid* , p.1475

la toma de poder por parte de los Jemeres Rojos existía en el país asiático tal debilidad institucional, que resultaba muy probable la aparición de este tipo de sentimiento, que desencadenaría el llamado *kum*.⁸¹

Como se puede observar, mucha de la violencia de la Kampuchea Democrática puede extrapolarse a una versión más moderna de esa tradición de “cortar de raíz la línea familiar”. Una de las principales manifestaciones de ese resentimiento es la forma irrespetuosa en que los ricos trataban a los pobres.⁸² Camboya ha sido tradicionalmente un país rural, por lo que gran parte de la población era campesina y poseía algunas tierras. Sin embargo, durante los años de guerra civil previos al genocidio, la deuda rural empezó a crecer, igual que lo hizo el número de “inquilinos sin tierra” (del 4% de la población rural en 1950, al 20% en 1970).⁸³ Por tanto, aparece un nuevo estrato social de campesinos desarraigados junto con la tradicional clase media terrateniente campesina. Debemos tener en cuenta, asimismo, que la brecha social entre las ciudades y el campo era muy acentuada, no sólo por la diferencia de nivel de vida, sino porque las ciudades, a distinción del campo, no eran predominantemente jemer⁸⁴, sino que estaban pobladas sobre todo por chinos, tailandeses y vietnamitas. Esto propició que muchos campesinos viesen las ciudades como asientos de poder extranjero, político y económico.⁸⁵

Con la instauración de la Kampuchea Democrática, muchos camboyanos se unieron a los Jemeres Rojos por el odio y la ira que sentían por la destrucción de sus hogares y la muerte de sus seres queridos. La ideología de los Jemeres Rojos se apropió del resentimiento que aflucía de la población y le dio un foco común (la lucha de clases) y un objetivo (la población urbana).⁸⁶

Basándose en ese sentimiento de odio preexistente y orientándolo hacia las ciudades, los Jemeres Rojos promovieron un “enfrentamiento de la clase rural” hacia la población urbana. El régimen de Pol Pot distinguía dos clases sociales: la “gente nueva”, y la “gente

⁸¹ *Ibid*, p. 1476

⁸² Laban Hinton, A. (1998). A Head for an Eye: Revenge in the Cambodian Genocide. *American Ethnologist*, 25(3), p.359

⁸³ Williams, S. (2005). Genocide: The Cambodian Experience. *International Criminal Law Review*, 5, p.448

⁸⁴ El pueblo jemer es la etnia predominante en Camboya (representa aproximadamente el 90% de la población del país).

⁸⁵ Kiernan, B. (2012). *Centuries of Genocide*. Routledge, pp.339

⁸⁶ Owen, T., (2019). Bombs Over Cambodia. *The Walrus Magazine*

de base” (en inglés, *new people* y *base people*).⁸⁷ El primer grupo estaba formado por los habitantes de las ciudades, intelectuales, miembros de la clase media y simpatizantes extranjeros.⁸⁸ Los segundos eran todos aquellos que habían vivido en el campo durante años, y dentro de este grupo se encontraba la “gente antigua” (*old people*). La “gente antigua” estaba formada por todos aquellos que habían vivido en áreas dominadas por el régimen durante la guerra, y eran los únicos considerados leales al régimen.⁸⁹

Los ricos, la “gente nueva”, habían humillado a los pobres, haciéndoles perder su honor. Fueron los ricos que se convirtieron en la mayor amenaza para el régimen de Pol Pot. Tras acabar con el gobierno y el ejército de Lon Nol, los Jemeres Rojos arremetieron contra los que ellos llamaban “enemigos de clase”: ricos capitalistas, intelectuales, profesionales o funcionarios del estado, entre otros.⁹⁰ Las matanzas por venganza se extendieron rápidamente durante esta etapa de la Kampuchea Democrática, aunque no constituyeron la única forma de venganza desproporcionada (trabajos forzados en campos de concentración, muertes por inanición, etc.).⁹¹

Por tanto, durante los años de la Kampuchea Democrática la banalidad de la muerte se vio reforzada por la ideología del Partido Comunista de Kampuchea⁹²: se legitimó la llamada “ética violenta” a nivel local, llegando a una glorificación ideológica de la violencia. Todas estas manifestaciones de violencia se vieron enaltecidas por el partido, como se puede observar en las frecuentes remisiones a la sangre y el enfrentamiento en el himno nacional de la Kampuchea Democrática, en discursos políticos o en las canciones revolucionarias.⁹³

La Sangre de Color Rojo Brillante
Se derramaba en las ciudades y llanuras de Kampuchea, nuestra
patria
la sangre de nuestro buenos trabajadores y agricultores,
la sangre de nuestros combatientes revolucionarios.

⁸⁷ Williams, S. (2005). Genocide: The Cambodian Experience. *International Criminal Law Review*, 5, p.449

⁸⁸ *Ibid*

⁸⁹ *Ibid*

⁹⁰ Laban Hinton, A. (1998). A Head for an Eye: Revenge in the Cambodian Genocide. *American Ethnologist*, 25(3), p.366

⁹¹ Laban Hinton, A. (1998). Why did you kill? The Cambodian Genocide and the dark side of face and honor. *The Journal Of Asian Studies*, 57(1), p.109

⁹² *Ibid*, p. 101

⁹³ Laban Hinton, A. (1996). Agents of Death: Explaining the Cambodian Genocide in Terms of Psychosocial Dissonance. *American Anthropologist*, 98(4), p. 826

*Su sangre produjo una gran ira y el coraje
para luchar con heroísmo [...].⁹⁴*

El partido, asimismo, organizaba una serie de encuentros o reuniones de adoctrinamiento de asistencia obligatoria, caracterizados por repetitivos e impetuosos discursos en los que los líderes locales exaltaban las glorias de la revolución, y en los que los ciudadanos debían confesar sus infracciones de las reglas del régimen y sus actos de deslealtad hacia el partido, para posteriormente recibir el castigo apropiado.⁹⁵ Los Jemeres Rojos se encargaron de buscar formas de justificación moral para las atrocidades que cometían. El sufrimiento de los ciudadanos y su muerte muchas veces se legitimaba en el sufrimiento previo que los revolucionarios habían padecido durante la guerra⁹⁶, una manifestación más de la venganza desproporcionada. Además, el partido se justificaba llevando a “enemigos sospechosos” a centros penitenciarios, donde eran torturados hasta que “confesaban los crímenes que habían cometido”.⁹⁷ De la misma manera, todos aquellos considerados enemigos del régimen y presuntos culpables se convertían en sujetos de “sesiones de reeducación”, en las que la “gente nueva” recibía largas lecciones de autocrítica, se les imponían los principios y valores de la revolución, y eran cruelmente castigados por los presuntos delitos que habían cometido en contra del régimen. El resultado era una población atemorizada, que recurría a los mismos métodos violentos por miedo a ser ejecutado.⁹⁸ Por tanto, los Jemeres Rojos consiguieron, por un lado, la legitimación de sus prácticas entre la “gente vieja”, aquellos leales al régimen, mediante el adoctrinamiento en la violencia y la venganza desproporcionada. Por otro lado, impusieron estas dinámicas violentas a los enemigos del régimen.

Para terminar, me gustaría mencionar que esta característica cultural propia de Camboya no es exclusiva únicamente de situaciones violentas o conflictivas, sino que está arraigada en la cultura y en la sociedad camboyanas. Prueba de ello es que, a título de ejemplo, tras la caída de Pol Pot y la Kampuchea Democrática en 1979, el nuevo gobierno de la República Democrática de Kampuchea estableció una fiesta nacional el

⁹⁴ *Dahp Prampi Mesa Moha Chokchey* (“El Glorioso 17 de Abril”), himno nacional de Kampuchea entre 1976 y 1979

⁹⁵ Delano, D., & Knottnerus, J. (2018). The Khmer Rouge: ritual and control. *Asian Journal Of Social Science*, 46(1-2), p. 101

⁹⁶ Laban Hinton, A. (1996). Agents of Death: Explaining the Cambodian Genocide in Terms of Psychosocial Dissonance. *American Anthropologist*, 98(4), p. 826

⁹⁷ *Ibid*

⁹⁸ Delano, D., & Knottnerus, J. (2018). The Khmer Rouge: ritual and control. *Asian Journal Of Social Science*, 46(1-2), p. 102-102

día 20 de mayo conocida como el “Día para permanecer atado a la ira”. Ese día, los ciudadanos se reunían en lo que antes habrían sido los Campos de la Muerte (por su traducción al inglés, *Killing Fields*), campos de concentración de la Kampuchea Democrática, para oír a las autoridades y a las víctimas hablar de las atrocidades acontecidas bajo el régimen de Pol Pot.⁹⁹

6.2. La apariencia, el honor, la vergüenza y la jerarquía y su manipulación en la Kampuchea Democrática

Con su llegada al poder, Pol Pot quiso acabar con el esquema social camboyano basado en la jerarquía. Los Jemeres Rojos pretendían crear una Kampuchea igualitaria, y para ello llevaron a cabo varias políticas, entre las que se destacan la supresión de registros lingüísticos que pudieran implicar clase social, diferencias de estatus o la obligación de llamar a los padres “camarada”.¹⁰⁰ Sin embargo, lejos de acabar con el orden social anterior, la Kampuchea Democrática se convirtió en una sociedad dominada por nuevas élites jerárquicas: soldados de los Jemeres Rojos, la “gente vieja” y los jóvenes.¹⁰¹ La más alta autoridad de esta nueva configuración era el *Ángkar* (“La Organización”), nombre que le dieron a la estructura del Partido Comunista de Kampuchea, con Pol Pot al mando.¹⁰² El *Ángkar* ostentaba el máximo poder, y la lealtad y la obediencia al mismo se convirtieron en indispensables.¹⁰³ Los Jemeres Rojos se aprovecharon del sentimiento del honor y de la jerarquía que tan presente se encuentra en la sociedad camboyana y los usaron en su favor: otorgando beneficios a los colectivos mencionados anteriormente, estos grupos irían subiendo escalones en la estructura social, incrementando su honor. De esta forma, el partido se aseguraba la lealtad y la obediencia de la población.¹⁰⁴

Las personas continuaban evaluándose y comparándose con los demás, pero para ello ya no se basaban en factores como la edad o la capacidad económica, sino que tenían una motivación: ser superior en esta nueva estructura social podía marcar la diferencia entre

⁹⁹ Hinton, A. (2001). Begrudgement, reconciliation and the Khmer Rouge. *Searching For The Truth (Khmer Version)*, (20), p. 28

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 110

¹⁰¹ *Ibid*

¹⁰² Williams, T., & Nelisen, R. (2016). “They will rot the society, rot the party, and rot the army”*: Toxification as an ideology and motivation for perpetrating violence in the Khmer Rouge genocide?. *Terrorism And Political Violence*, 31(3), p. 513

¹⁰³ Laban Hinton, A. (1996). Agents of Death: Explaining the Cambodian Genocide in Terms of Psychosocial Dissonance. *American Anthropologist*, 98(4), p. 827

¹⁰⁴ Hinton, A. (1998). Why did you kill? The Cambodian Genocide and the dark side of face and honor. *The Journal Of Asian Studies*, 57(1), p.111

la vida y la muerte, por lo que el honor se convirtió, durante los años de la Kampuchea Democrática, en un recurso escaso y ansiado por muchos.¹⁰⁵ Quizás la forma más eficaz de alcanzar el honor en Kampuchea fue el ascender en rangos políticos¹⁰⁶: muchas personas participaron en el asesinato de civiles simplemente para ser ascendidos.¹⁰⁷ Además de la lealtad hacia sus líderes y el sentido de obediencia, aquellos que habían sido reclutados por las milicias de los Jemeres Rojos obedecían órdenes para no perder la apariencia ni el honor delante de sus camaradas.¹⁰⁸ En palabras de ciudadanos camboyanos, “los soldados de los Jemeres Rojos tenían honor porque teníamos que hacer todo lo que nos dijese. Ellos eran la ley y ostentaban el máximo poder sobre la población. Todo el mundo les temía y les honoraba”.¹⁰⁹ El poder absoluto del Partido Democrático de Kampuchea implicaba que las órdenes provenientes de un soldado de los Jemeres Rojos en una posición superior jerárquicamente tenían consideración de ley, y debían ser obedecidas.¹¹⁰

La apariencia también se encontraba presente durante el régimen. Los Jemeres Rojos intentaron mantener las apariencias para no perder el honor ante la población. Estos intentos de mantener la apariencia se manifestaron en forma de reuniones, propaganda y adoctrinamiento. Las reuniones, por ejemplo, constituían una forma de promoción ideológica de esa apariencia: los camboyanos debían elogiar la revolución y responder afirmativamente a todo lo que se decía. En caso contrario, los oficiales perderían su apariencia y quien hubiese cometido la ofensa podría ser acusado de formar parte del “enemigo”.¹¹¹

¹⁰⁵ *Ibid*

¹⁰⁶ *Ibid*

¹⁰⁷ Williams, T., & Nelisen, R. (2016). “They will rot the society, rot the party, and rot the army”*: Toxification as an ideology and motivation for perpetrating violence in the Khmer Rouge genocide?. *Terrorism And Political Violence*, 31(3), p. 508

¹⁰⁸ Laban Hinton, A. (1996). Agents of Death: Explaining the Cambodian Genocide in Terms of Psychosocial Dissonance. *American Anthropologist*, 98(4), p. 828

¹⁰⁹ Hinton, A. (1998). Why did you kill? The Cambodian Genocide and the dark side of face and honor. *The Journal Of Asian Studies*, 57(1), p.111

¹¹⁰ Williams, T., & Nelisen, R. (2016). “They will rot the society, rot the party, and rot the army”*: Toxification as an ideology and motivation for perpetrating violence in the Khmer Rouge genocide?. *Terrorism And Political Violence*, 31(3), p. 507

¹¹¹ Hinton, A. (1998). Why did you kill? The Cambodian Genocide and the dark side of face and honor. *The Journal Of Asian Studies*, 57(1), p.112

7. El *Tum Teav* y el *Reamker*: una evidencia de los factores desencadenantes del odio en la cultura popular camboyana

Al igual que se ha querido expresar en el epígrafe 4 del trabajo, podemos encontrar muchas manifestaciones de esta cultura violenta y de los modelos culturales propios de Camboya en varias piezas de cultura tradicional del país. Aunque es cierto que la violencia se encuentra convenientemente ligada al lugar y al espacio, existe una necesidad de reconocer que el espacio no constituye una unidad estanca y aislada, sino que se relaciona con más amplias muestras de violencia social, política y económica, también conocidas como violencia estructural.¹¹² Springer, en este sentido, critica que muchos expertos ven las expresiones contemporáneas de violencia en Camboya como consecuencia de unos comportamientos arraigados, y de cultura heredada y extendida únicamente por el mando de Pol Pot.¹¹³ Evidentemente, resulta absurdo pensar que el comportamiento de los camboyanos no ha cambiado en este aspecto a lo largo de su historia. Muchos autores achacan la tradición violenta en Camboya a la caída del imperio angkoriano. Siguiendo esta línea argumental, dicha tradición se vio profundamente modificada por los procesos violentos asociados a la colonización francesa del país.¹¹⁴

Sin embargo, y sin negar que los roles culturales de un determinado territorio se ven influenciados por multitud de factores a lo largo del tiempo, también parece innegable que estos patrones gozan de una larga tradición en la sociedad camboyana vinculada a elementos propios de la cultura del país. Para argumentar esta hipótesis procederé a examinar varios poemas épicos tradicionales de la cultura camboyana, como son el *Tum Teav* y el *Reamker*, que contienen preceptos clave para entender el arraigo de estas nociones y su impacto en el comportamiento de los camboyanos.

7.1. El *Tum Teav*

El *Tum Teav* es un poema épico sobre una trágica historia de amor entre un monje novicio llamado Tum, y una adolescente llamada Teav. La leyenda fue tradicionalmente transmitida de forma oral, hasta que en el siglo XIX el autor camboyano Sânthor Mok la transcribió. La historia ha sido enseñada en las escuelas camboyanas desde 1957, después

¹¹² Springer, S. (2009). Culture of violence or violent Orientalism? Neoliberalisation and imagining the 'savage other' in post-transitional Cambodia. *Transactions Of The Institute Of British Geographers*, 34(3), p. 311

¹¹³ *Ibid*, p. 310

¹¹⁴ *Ibid*

de la independencia del dominio colonial francés, por ser una representación realista de la vida cotidiana en Camboya. El texto describe a la perfección una serie de antiguas costumbres de la etnia jemer, y la mayoría de las familias camboyanas lo conocen por ser el poema épico romántico más famoso en el país.¹¹⁵

La historia tiene lugar en la provincia camboyana de Tbong Khnom durante la era Lonvek (1431-1503), una época oscura que siguió a la caída del imperio angkoriano.¹¹⁶ Aunque la leyenda popular dice que el relato está basado en hechos reales, de momento no se ha podido demostrar ese extremo.¹¹⁷ Parecido a *Romeo y Julieta*, *Tum Teav* cuenta la historia de Tum, un joven monje budista que sale de su pagoda con su compañero Pech para vender tablas de bambú y conoce a Teav, una hermosa chica de la cual se enamora. Al separarse, ambos sufren el dolor de no estar el uno junto al otro, hasta el punto de que Tum decide dejar los hábitos y volver con Teav para casarse con ella. Sin embargo, la madre de Teav, que quiere el mejor futuro para su hija, acuerda casarla con el hijo del gobernador de la provincia. Por otro lado, el Rey de Camboya, Reamea, conoce a Tum y le lleva al palacio real para que cante para él. El monarca iba en busca de la concubina perfecta, y al conocer a Teav, dispone que se rompa su compromiso con el hijo del gobernador para que se convierta en la suya. Roto de dolor, Tum se arma de valor y le confiesa al Rey la verdad: que Teav y él están enamorados y que quieren pasar el resto de su vida juntos. El Rey se llena de compasión y les permite a ambos que se unan en matrimonio. Al enterarse del giro de los acontecimientos, la madre de Teav engaña a su hija diciéndole que está muy enferma para que Teav vuelva a casa. Sin embargo, las intenciones de la madre de Teav no eran otras que retomar el compromiso de Teav con el hijo del gobernador. Al conocer esto, Teav informa a Tum, quien, desesperado, se dispone a parar la boda. Al llegar Tum a la casa de Teav, el hijo del gobernador, impulsado por la ira y el rencor, golpea y apuñala a Tum violentamente y le hiere de muerte. Sin poder soportar tal dolor en su corazón, Teav coge una navaja y se suicida. A la vista de los acontecimientos, el Rey, lleno de ira, decide terminar con todos los miembros de la familia del gobernador que han subestimado su autoridad.¹¹⁸

¹¹⁵ Chigas, G. (2005). *Tum Teav: A Translation and Analysis of a Cambodian Literary Classic* Phnom Phen: Documentation Center of Cambodia, p. 1

¹¹⁶ Hansen, A., & Ledgerwood, J. (2008). *At the edge of the forest: Essays on Cambodia, history, and narrative in honor of David Chandler*, p.73. SEAP Publications.

¹¹⁷ Chigas, G. (2005). *Tum Teav: A Translation and Analysis of a Cambodian Literary Classic* Phnom Phen: Documentation Center of Cambodia, p. 1

¹¹⁸ Sānthor Muk, *Tum Teav*

El relato del *Tum Teav* se fundamenta claramente en cuestiones del orden moral, representando una sociedad perfectamente ordenada en la que los protagonistas no encajan por cometer errores e ir dando traspies.¹¹⁹ Gran parte de la historia se centra en los valores que se han analizado previamente en este trabajo: el honor, la apariencia, la jerarquía o el *kum*.

En cuanto al honor, es fácil durante la lectura de la historia encontrarse con remisiones a la familia, el honor que no debe perderse o el respeto a los superiores. De este modo, manifestaciones de la protección del honor pueden observarse en distintas situaciones. Cuando Teav se enamora de Tum, su sirvienta le recrimina:

*“Temo que, si no estás bien, vendrán tiempos malos.
Si tu madre se entera de esto, innegablemente te maldecirá.
Dirá que no eres pura y que te comportas como una vaca.
La familia se reirá [...]”*.¹²⁰

Asimismo, la madre de Tum le dice a su hijo cuando se entera de que el Rey le requiere para cantar en palacio:

*“No seas negligente o despistado.
No busques mujeres vietnamitas con las que flirtear.
Ten cuidado de no derrochar tu dinero en el juego.
Aprovéchate de la situación”*.¹²¹

Resulta evidente la preocupación por el honor durante todo el texto. La familia en este punto se convierte en un elemento esencial:

“Él (el abad de la pagoda) dijo: “id, y no os preocupéis por haberme ofendido”.¹²²
“No habléis sin respeto de otros, o de las relaciones de sus familias [...]”.¹²³

Por último, me gustaría resaltar el comentario de Teav hacia Tum, cuando este último yace muerto en el suelo:

“Por Nguon, has perdido la gloria que te estaba destinada en los años venideros”.¹²⁴

Tampoco ha resultado difícil encontrar remisiones a la apariencia y a la vergüenza. El abad de la pagoda, al dirigirse a sus alumnos, Tum y Pech, habla así:

¹¹⁹ Hansen, A., & Ledgerwood, J. (2008). *At the edge of the forest: Essays on Cambodia, history, and narrative in honor of David Chandler*, p.75. SEAP Publications.

¹²⁰ Chigas, G. (2005). *Tum Teav: A Translation and Analysis of a Cambodian Literary Classic* Phnom Penh: Documentation Center of Cambodia, estrofas 194-195

¹²¹ *Ibid*, estrofa 497

¹²² *Ibid*, estrofa 278

¹²³ *Ibid*, estrofa 279

¹²⁴ *Ibid*, estrofa 893

*“¡Id! ¡Pero sed cautelosos de no tener problemas!
No hagáis sandeces ni digáis improperios
Cuando veáis a chicas,
No quiero que me alcance el criticismo cruel”.¹²⁵
“Una reputación vergonzosa en el mundo
Es contraria a la ley budista”.¹²⁶*

El mantenimiento de las apariencias también aparece a lo largo del relato representado en las prácticas más comunes de la sociedad:

*“Algunos monjes observaban con celos,
Viendo que Tumor ostentaba tan apuesta apariencia”.¹²⁷
“Después de conocer la reputación de los jóvenes,
El Rey quiso conocerlos”.¹²⁸*

La madre de Teav es, sin duda, el personaje que plasma mejor el conjunto de estos roles culturales, que se encuentran íntimamente relacionados:

(A Teav): *“Ve con cuidado de no dañar el buen nombre de tu madre”.¹²⁹*
(Al gobernador): *“Estoy tan furiosa,
Ha traído vergüenza a mi reputación”.¹³⁰*
“¡La reputación de Teav se ha convertido ya en una vergüenza!”.¹³¹

Del mismo modo, para mantener las apariencias y aunque no fuese su deseo, la madre de Teav invita a Tumor a dormir en su casa¹³². Vemos también en la madre reflejada la importancia de la estructura jerárquica de la sociedad, intentando convencer a Teav de que se case con el hijo del gobernador:

*“Querida, ¡Deberíamos estar felices!
Te estoy dando en matrimonio al hijo del gobernador,
¡Para que tengamos la felicidad que el rango y el dinero ofrecen!
¡Tendremos enorme poder! ¡Tendremos estatus!
¡De tal modo, tu rango ascenderá!
¡Te estoy hablando! ¡No seas orgullosa e imprudente! ¡Muéstrale valor a tu madre!”.¹³³*
*“Porque es el hijo del gobernador del distrito,
Su rango es alto, y tiene riqueza. El gobernador y su gente*

¹²⁵ *Ibid*, estrofa 46

¹²⁶ *Ibid*, estrofa 47

¹²⁷ *Ibid*, estrofa 54

¹²⁸ *Ibid*, estrofa 454

¹²⁹ *Ibid*, estrofa 293

¹³⁰ *Ibid*, estrofa 637

¹³¹ *Ibid*, estrofa 816

¹³² *Ibid*, estrofa 439

¹³³ *Ibid*, estrofas 383-384

Tienen el poder sobre Tbong Khmom,

*Mientras que Tum es una persona ordinaria y debe responder ante ellos Igual que los demás”.*¹³⁴

Existen, no obstante, otras manifestaciones de la estructura jerárquica de la sociedad en Camboya, que es el elemento que más se menciona a lo largo del *Tum Teav*. El abad resulta ser un personaje también relevante, dada su posición social de superioridad:

“Los dos monjes se inclinaron,

Cautelosos y temerosos de su maestro, al que acababan de despertar.

*Sentían preocupación por si el maestro estaba furioso y les azotaría”.*¹³⁵

Otro personaje en quien se puede observar también la importancia jerárquica es el gobernador del distrito, Ohr-Chuun:

“Intimidados por el poder del alto rango de Ohr Chuun,

*La gente le escuchó, temblando de respeto y miedo”.*¹³⁶

Asimismo, la figura del Rey aparece varias veces a lo largo del relato:

“No cuestionéis la autoridad del Rey.

*Temed su increíble poder”.*¹³⁷

“Por miedo al Rey,

*Hablaron mientras se inclinaban”.*¹³⁸

Sin embargo, las manifestaciones de estos roles culturales más relevantes para este trabajo son aquellas que hacen referencia al *kum*, a la venganza desproporcionada, y al rencor. Estas manifestaciones se muestran, sobre todo, en tres partes de la obra: primero, en la madre de Teav, que planea su venganza contra Tum, la persona que ha impedido que su hija obtenga un buen rango social y se case con alguien adinerado.¹³⁹ La estrofa 814 expresa la ira incontenible y la furia violenta que siente la madre de Teav, impidiéndole pensar claramente.¹⁴⁰ Moeurn Nguon es otro de los personajes que se ven invadidos por el *kum* en algún momento de la historia. Se trata del hijo del gobernador que se ha prometido con Teav. Para reforzar su honor, Tum se presenta en la boda de Teav y Nguon, haciendo perder a este último su apariencia en frente de sus conocidos. Es por ello que Nguon empieza a sentir un rencor hacia Tum, que le lleva a ese deseo de venganza desproporcionada. La ira puede con él, y acaba matando a Tum:

¹³⁴ *Ibid*, estrofa 199

¹³⁵ *Ibid*, estrofa 143

¹³⁶ *Ibid*, estrofa 975

¹³⁷ *Ibid*, estrofa 503

¹³⁸ *Ibid*, estrofa 599

¹³⁹ *Ibid*, estrofa 633

¹⁴⁰ *Ibid*, estrofa 814

*“Cogieron a Tum y golpearon violentamente todo su cuerpo
La sangre salía sin parar. Le abrieron la cabeza [...].
No tenían en más mínimo pensamiento de sentir compasión.
Cometieron pecados de violencia, aunque Tum no hubiese hecho nada malo”.*¹⁴¹
*“Deseando venganza, llamó a la madre de Teav para culparla”.*¹⁴²

No obstante, considero que la mayor exhibición del *kum* se percibe en el comportamiento del Rey Reamea como el máximo exponente de autoridad de Camboya. Si esa autoridad se ve vulnerada o amenazada, el Rey se vengará haciendo uso de su inmenso poder:

*“Hirviéndole la sangre,
Las intenciones del Rey se mantenían.
No podía abatir su furia”.*¹⁴³

El Rey quiere vengarse del gobernador y de su hijo, puesto que han vulnerado su autoridad intentando casar a Moeurn Nguon con Teav, cuando el Rey había autorizado el matrimonio de Tum y Teav:

*“Ha osado cuestionar mi poder!
¡Por este crimen, maniatad y disparad a este Nguon, su hijo!
¡Haced que cada uno de ellos sufran por sus crímenes!
¡Sus hermanos y hermanas, que se unieron a su trabajo!”.*¹⁴⁴

La tradición de “cortar de raíz una línea familiar” se ve claramente en el comportamiento del Rey.¹⁴⁵ Al haber mancillado su honor por contravenir su autoridad, el deseo de venganza desproporcionada del Rey le lleva a hacer uso de su poder y a acabar con toda la familia del gobernador. Esta forma de venganza desproporcionada fue de la que se sirvieron los Jemeres Rojos durante la Kampuchea Democrática.¹⁴⁶

A pesar de no ser considerado por muchos como una obra religiosa, el *Tum Teav* se fundamenta en los principios esenciales del budismo, recreando una crítica moral de varios comportamientos, como la violencia o la ira.¹⁴⁷

¹⁴¹ *Ibid*, estrofa 882

¹⁴² *Ibid*, estrofa 883

¹⁴³ *Ibid*, estrofas 988-989

¹⁴⁴ *Ibid*, estrofa 917

¹⁴⁵ Laban Hinton, A. (1998). A Head for an Eye: Revenge in the Cambodian Genocide. *American Ethnologist*, 25(3), pp.359

¹⁴⁶ *Ibid*, p. 361

¹⁴⁷ Hansen, A., & Ledgerwood, J. (2008). *At the edge of the forest: Essays on Cambodia, history, and narrative in honor of David Chandler*, p.76. SEAP Publications.

7.2. El Reamker, la versión camboyana del Ramayana hindú

El siguiente apartado pretende de nuevo plasmar la existencia de los patrones culturales como el *kum*, la jerarquía o el honor en la sociedad jemer, viéndose estos muy influenciados por la religión, que guía de forma importante el comportamiento de los camboyanos, mediante el examen del texto del *Ramayana*.

La religión se encuentra muy arraigada en la sociedad jemer, en tanto en cuanto moldea la personalidad y la mentalidad de los camboyanos.¹⁴⁸ Por su situación geográfica y su pequeño tamaño, Camboya se ha visto influenciada por actores extranjeros a lo largo de su historia, y la religión no es una excepción. Según los expertos, podemos distinguir 3 etapas en la historia religiosa del país: la primera, el periodo de “indianización” al principio de la era cristiana (la religión predominante entonces era el hinduismo); la segunda, el periodo angkoriano; y la tercera, con la caída de este y la introducción del budismo Mahayana por parte del Rey Jayavarman VII.¹⁴⁹ A partir del siglo XIV, sin embargo, se introduce en Camboya el budismo Theravada. Resulta fácil observar cómo la religión, en este caso el budismo, ha influido en la formación de estos roles culturales en Camboya: según los preceptos budistas, la identidad de las personas se determina por su *karma*, es decir, por sus acciones pasadas. A partir de ello, cada persona puede avanzar en la escala jerárquica de la sociedad dependiendo de los méritos que esa persona haya ido acumulando en forma de buenas acciones en vidas pasadas.¹⁵⁰ Vemos por tanto la correlación entre los preceptos de Buddha y los roles culturales analizados a lo largo del trabajo: para poder ascender en la jerarquía social y tener una vida buena después de la reencarnación, uno debe comportarse de forma correcta, manteniendo las apariencias y conservando el honor. A consecuencia de ello, el hecho de que un camboyano vea dañado su honor le aleja de los postulados de Buddha, por lo que se desencadena ese sentimiento de venganza desproporcionada o *kum*. Se puede observar, entonces, que la religión de alguna forma dirige la vida de los camboyanos, introduciendo una nueva construcción de

¹⁴⁸ Marston, J., & Guthrie, E. (2004). *History, Buddhism and New Religious Movements in Cambodia*. University of Hawai'i Press, p. 40

¹⁴⁹ Sokhoeun Duong, J. (2009). *The influence of Theravada Buddhism on spiritual and social reforms in Cambodia* (Doctorate). Faculty of the California Institute of Integral Studies, p. 36

¹⁵⁰ Hansen, A. (2007). *How to Behave: Buddhism and Modernity in Colonial Cambodia, 1860-1930*. University of Hawaii Press, p. 20

normas sociales para mejorar su comportamiento. El *Ramayana* constituye una de estas historias, que se infiltraron profundamente en la sociedad jemer.¹⁵¹

El *Ramayana* (en hindi, la epopeya de Rama) constituye un poema épico tradicional de la India que narra la historia del príncipe y deidad Rama en su viaje para salvar a su mujer, Sita, que ha sido secuestrada por el rey demoniaco Ravana. Se trata, pues, de una lucha entre el bien y el mal.¹⁵² Con el paso de los años y la expansión del budismo, el *Ramayana* se ha convertido en un referente cultural en muchos otros países asiáticos, hasta el punto de que cada estado cuenta con varias versiones locales de la obra.¹⁵³ La versión camboyana del *Ramayana* es el *Reamker*, que tradicionalmente fue transmitido de forma oral. La tradición camboyana afirma que el hecho de narrar y escuchar el relato purifica los pecados.¹⁵⁴ El poema refleja los fundamentos de la cultura budista y algunas pinceladas de la religión hinduista, con especificaciones según la versión y el país. Contiene, pues, un código de vida y una filosofía de relaciones sociales y éticas.¹⁵⁵ El *Ramayana* original hindú contiene una serie de valores morales y universales destinados a regular los códigos sociales para el establecimiento de la paz. Esta moralidad y disciplina social se ven representados a través de los personajes de la obra.¹⁵⁶

Tras su análisis, se puede observar cómo el tema central del texto es la jerarquía y, dentro de ella, la posición omnipotente del rey. Durante el relato, la imagen del rey es concebida incluso superior a los dioses: en la antigua Camboya, los monarcas ejercían ambigüamente dos funciones diferentes: como el “Señor de la tierra” y como el “Señor de los dioses”. Por ello, pueden encontrarse en la obra multitud de referencias al absoluto poder de los reyes, como cúspide de la pirámide jerárquica en Camboya:

¹⁵¹ Sophearith, S. (2007). The life of the ramayana in ancient cambodia: ● a study of the political, religious and ethical roles of an epic tale in real time the life of the ramayana in ancient cambodia: ● a study of the political, religious and ethical roles of an epic tale in real time (ii). *Journal Of Khmer Studies*, 7, p. 45

¹⁵² Lim, S. *Transmitting the Ramayana Epic from India to Southeast Asia and the West through Shadow Puppetry and Visual Art*, p. 2

¹⁵³ Gross, F. (2017). Literature in transmigration: The Rama story in Southeast Asia. *Asia Review*, 30(1), p. 88

¹⁵⁴ Sophearith, S. (2007). The life of the ramayana in ancient cambodia: ● a study of the political, religious and ethical roles of an epic tale in real time the life of the ramayana in ancient cambodia: ● a study of the political, religious and ethical roles of an epic tale in real time (ii). *Journal Of Khmer Studies*, 7, p. 45

¹⁵⁵ Iyengar, K. (1983). *Asian Variations in Ramayana* (3rd ed.). Sahitya Akademi, p.6

¹⁵⁶ Pollet, G. (1995). *Indian Epic Values: Rāmāyaṇa and Its Impact: Proceedings of the 8th International Rāmāyaṇa Conference, Leuven, 6-8 July 1991*. Peeters Publishers, p.159

“Por su incomparable heroísmo [...], y por su incomparable ciencia, él sobrepasaba al Omnisciente [el Buddha]; por su incomparable gloria, él sobrepasaba la gloria del Sakra; por su incomparable belleza, él sobrepasaba la belleza de Kama”.¹⁵⁷

Una cuestión también relevante a lo largo de la historia es la humillación, la pérdida de honor y el consiguiente *kum*. Esto sucede, por ejemplo, cuando, al principio del relato, Surpanakha, hermana de Ravana, se enamora del rey Rama y le pide matrimonio. Rama, sin embargo, la rechaza. Creyendo que la razón de su rechazo es Sita, Surpanakha la ataca, golpeándole. Al presenciar eso, el rey Rama ordena la mutilación de las orejas y la nariz de Surpanakha.¹⁵⁸

Resulta interesante como, siguiendo el hilo de la historia, tras su mutilación Surpanakha acude a su hermano Khana, quien, con ira y rabia, envía su ejército a matar al rey Rama (otra ejemplificación del *kum* y de la venganza desproporcionada). Sin embargo, al ser el rey todopoderoso, consigue sin esfuerzo aniquilar al ejército de Khana, quien es enviado al infierno.¹⁵⁹

Es paradójico que, a pesar de las muchas manifestaciones de ira y venganza en el texto religioso, la no violencia constituye una parte central en la tradición budista en Camboya. En el budismo, la mejor manera de lidiar con la ira y el odio es reconocer su origen y dejar que se disipe.¹⁶⁰ Según Springer, “el sistema religioso inhibe de forma efectiva las reacciones a la frustración, llevándolas a una cuestión de desarrollo moral que se resolverá mediante los preceptos budistas”.¹⁶¹ Desde pequeños, los camboyanos aprenden estas normas budistas basadas en la no violencia y una serie de métodos para superar la ira o el odio. A través de cuentos e historias, se les enseña que aquellos que “se enfadan rápido” serán desafortunados en el futuro.¹⁶² Los camboyanos, por tanto, y siguiendo las enseñanzas de Buddha, aprenden a lo largo de su vida a controlar emociones como la ira, el odio o la rabia para mantener las apariencias y conservar el honor.¹⁶³ A la vista de ello,

¹⁵⁷ Sophearith, S. (2007). The life of the ramayana in ancient cambodia: ● a study of the political, religious and ethical roles of an epic tale in real time the life of the ramayana in ancient cambodia: ● a study of the political, religious and ethical roles of an epic tale in real time (ii). *Journal Of Khmer Studies*, 7, p. 55

¹⁵⁸ Sophearith, S. (2006). The Life of the Ramayana in Ancient Cambodia: A Study of the Political, Religious and Ethical Roles of an Epic Tale in Real Time (I). *Journal Of Khmer Studies*, 6, p. 117

¹⁵⁹ *Ibid*, p. 118

¹⁶⁰ Hinton, A. (2005). *Why Did They Kill?: Cambodia in the Shadow of Genocide*. University of California Press, p. 60

¹⁶¹ Springer, S. (2009). Culture of violence or violent Orientalism? Neoliberalisation and imagining the ‘savage other’ in post-transitional Cambodia. *Transactions Of The Institute Of British Geographers*, 34(3), p.312

¹⁶² *Ibid*, p. 61

¹⁶³ *Ibid*

la reacción desproporcionada a una acción que puede haber dañado a una persona es comprensible, si durante toda su vida ha estado intentando ocultar y contener sus emociones por miedo a las consecuencias que pueda tener en su estatus social.

8. Conclusiones

En la mitología griega, Jano, el dios de las puertas, del paso del tiempo, es personificado con dos caras: una de ellas representa el bien, el futuro o la civilización, mientras que la otra indica el mal, el pasado o el caos. Se puede decir que la cultura popular tiene dos caras, como Jano. Una de ellas presenta los valores, las creencias y las tradiciones de un determinado colectivo, determina su identidad. Por otra parte, la cultura popular puede muchas veces servir de arma para propiciar el surgimiento de catástrofes como los genocidios.

Tras la realización del presente trabajo dedicado al análisis de los modelos culturales propios camboyanos y su influencia en el estallido del genocidio de Camboya, se ha podido llegar a una serie de conclusiones. La principal conclusión que se puede extraer del trabajo ejecutado es que, efectivamente, la hipótesis se cumple: patrones culturales como el *kum* (o venganza desproporcionada), el honor, la vergüenza o la jerarquía se entremezclan y determinan el comportamiento de los camboyanos. Ninguno de estos elementos puede vivir sin los demás, su existencia se condiciona a la del resto. Dada la clásica estructura jerárquica de la sociedad camboyanas, las personas intentarán ascender en la pirámide social por todos los medios posibles. Este ascenso únicamente es factible si uno conserva su honor, y para ello es necesario el mantenimiento de las apariencias. En el caso de que alguien vea dañado su honor, despertará en dicha persona un sentimiento de venganza desproporcionada (*kum*) contra la persona o grupo que le haya impedido subir de rango social.

Estos modelos culturales no vienen dados por circunstancias externas ni han sido impuestos por otros actores internacionales, sino que se encuentran íntimamente arraigados en la sociedad y en la cultura camboyanas. Prueba de ello son los poemas épicos analizados del *Reamker* y del *Tum Teav*, obras tradicionales de Camboya muy famosas y reconocidas que plasman a la perfección que estos roles son propios del país. En el caso del *Tum Teav*, poema original camboyanos, vemos como los temas principales de la historia son el honor, las apariencias y la venganza. En el caso del *Reamker*, versión

camboyana del *Ramayana* de la India, la cuestión central radica en la importancia de la jerarquía social y la influencia del budismo en el comportamiento de las personas.

Este estudio puede asimismo concluir que estos factores han influido en el desencadenamiento del odio que propició el genocidio de Camboya. A los factores objetivos del genocidio (como puede ser la situación económica y política del país, la influencia de otros actores internacionales, o el creciente descontento de un sector de la población) debe sumársele la propensión a la violencia que conlleva el conjunto de estos elementos en los camboyanos. Los Jemeres Rojos se apropiaron de los modelos culturales descritos para propiciar la violencia que conllevó el genocidio. Se ha investigado a lo largo del presente proyecto cómo hicieron uso del *kum* para crear un sentimiento de odio hacia un sector de la población. También utilizaron los valores como el honor o las apariencias para desarrollar estrategias de adoctrinamiento entre los jóvenes, y crearon, dentro de la Kampuchea Democrática, una nueva estructura jerárquica que les favoreciese.

Por último, durante el desarrollo del presente trabajo se ha podido afirmar que existen patrones culturales similares en otros países víctimas de genocidios, como Alemania y Ruanda. Habiendo examinado cada caso en particular, se ha podido ver mediante un estudio de algunas manifestaciones culturales tradicionales cómo ese sentimiento de odio que provoca el estallido de un genocidio se encontraba ya latente en ambas naciones.

Camboya constituye una nación única en términos culturales. Por su propia historia y características, el país asiático cuenta con una serie de particularidades culturales que no se encuentran en el resto de los países y que lo hacen único y excepcional. Estas características culturales cuentan con aspectos positivos, pero también negativos, y muchas veces tienen más relevancia de la que creemos, tal y como se ha expuesto. De este modo, es necesario considerarlos a la hora de estudiar fenómenos como la aparición de genocidios en el mundo con el objetivo no solo de perseguir a sus perpetradores y condenar sus acciones, sino también de prevenirlas para evitar su aparición en un futuro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. (2008). *Ensayo sobre Wagner*. Ediciones Akal.
- Bauer, G. (2017). *Framing Genocide as Revenge and Self- Defense The Function, Use and Effect of Self-Victimization in the Context of Genocide and Mass Killing*. Galway: National University of Ireland, Galway.
- Chigas, G. (2005). *Tum Teav: A Translation and Analysis of a Cambodian Literary Classic* Phnom Penh: Documentation Center of Cambodia, p.1-245
- Croslow, J. (2008). *To keep you is no gain, to destroy you is no loss: a study of the historical and behavioral roots of Cambodian genocide under Democratic Kampuchea* (Baccalaureate Degree). Northern Illinois University.
- D'Andrade, R. (1995). *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press
- Delano, D., & Knottnerus, J. (2018). The Khmer Rouge: ritual and control. *Asian Journal Of Social Science*, 46(1-2), pp. 79-110.
- Dundes, A. (2014). *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore*. University of Wisconsin Press.
- Eisenbruch, M. (2003). The Uses and Abuses of Culture: 2 Cultural Competence in Post-mass Crime Peacebuilding in Cambodia.
- Eisenbruch, M. (2010). *Taxonomies, explanations and solutions to violence in Cambodia.*, Conference on Victim Participation and Psycho-Social Needs in the Context of the ECCC. Transcultural Psychosocial Organization (TPO) and Treatment Centre for Victims of Torture (bzfo).
- Eisenbruch, M. (2018). The cloak of impunity in Cambodia I: cultural foundations. *The International Journal Of Human Rights*, 22(6), pp. 757-773.
- Festinger, L. (1962). *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University Press,
- Fisher-Nguyen, K. (1994). Khmer Proverbs: Images and Rules. *Cambodian Culture Since 1975: Homeland And Exile*, pp. 91-104.
- Gómez Salgado, M. (2009). *Ruanda: un colonialismo simbólico*. Pontificia Universidad Javierana, Bogotá.
- Gross, F. (2017). Literature in transmigration: The Rama story in Southeast Asia. *Asia Review*, 30(1), pp. 78-107.
- Hansen, A. (2007). *How to Behave: Buddhism and Modernity in Colonial Cambodia, 1860-1930*. University of Hawaii Press.

- Hansen, A., & Ledgerwood, J. (2008). *At the edge of the forest: Essays on Cambodia, history, and narrative in honor of David Chandler* (pp. 71-93). SEAP Publications.
- Hinton, A. (2005). *Why Did They Kill?: Cambodia in the Shadow of Genocide*. University of California Press.
- Ifediora, J. (2013). *The blood libel legend: its longevity and popularity*. University of Wisconsin-Platteville.
- Iyengar, K. (1983). *Asian Variations in Ramayana* (3rd ed.). Sahitya Akademi.
- John, G. (2017). Brothers Grimm fairy tales: a pre-Nazi propaganda. *Bodhi International Journal Of Research In Humanities, Arts And Science*, 1(11), pp. 75-81.
- Kapuscinski, R. (2008). *The shadow of the sun*. Penguin.
- Kiernan, B. (2012). *Centuries of Genocide*. Routledge, pp.331-368.
- Kipnis, A. (1995). Face: an adaptable discourse of social surfaces. *Positions: East Asia Cultures Critique*, 3(1), pp.119-148.
- Laban Hinton, A. (1996). Agents of Death: Explaining the Cambodian Genocide in Terms of Psychological Dissonance. *American Anthropologist*, 98(4), pp.818-831.
- Laban Hinton, A. (1998). A Head for an Eye: Revenge in the Cambodian Genocide. *American Ethnologist*, 25(3), pp.352-377.
- Laban Hinton, A. (1998). Why Did You Kill?: The Cambodian Genocide and the Dark Side of Face and Honor. *The Journal of Asian Studies*, 57(1), pp.93-122.
- Laban Hinton, A. (2001). Begrudgement, reconciliation and the Khmer Rouge. *Searching For The Truth (Khmer Version)*, (20), pp. 25-30.
- Lim, S. *Transmitting the Ramayana Epic from India to Southeast Asia and the West through Shadow Puppetry and Visual Art*.
- Marston, J., & Guthrie, E. (2004). *History, Buddhism and New Religious Movements in Cambodia*. University of Hawai'i Press.
- Mieder, W. (1982). Proverbs in Nazi Germany: The Promulgation of Anti-Semitism and Stereotypes Through Folklore. *The Journal Of American Folklore*, 95(378), pp. 435-464.
- Ngor, H. and Warner, R. (1987). *A Cambodian odyssey*. MacMillan Publishing Company.
- Organización de Naciones Unidas. Convención para la Prevención y la Sanción del Delito del Genocidio (1948).

- Otterbein, K. and Otterbein, C. (1965). An Eye for an Eye, A Tooth for a Tooth: A Cross-Cultural Study of Feuding. *American Anthropologist*, 67(6), pp.1470-1482.
- Ovesen, J., Trankell, O. and Öjendal, J. (1996). *When Every Household is an Island: Social Organization and Power Structures in Rural Cambodia*. Uppsala Research Reports in Cultural Anthropology. Stockholm: Uppsala University.
- Owen, T. (2019). Bombs Over Cambodia. *The Walrus Magazine*.
- Pollet, G. (1995). *Indian Epic Values: Rāmāyaṇa and Its Impact: Proceedings of the 8th International Rāmāyaṇa Conference, Leuven, 6-8 July 1991*. Peeters Publishers.
- Population, total - Cambodia | Data. (2020). Retrieved from https://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL?locations=KH&name_desc=false
- Romero Castilla, A. (2008). El estudio de Asia entre el Orientalismo y la diversidad cultural. *Revista De Relaciones Internacionales De La UNAM*, 100.
- Sānthor Muk, *Tum Teav*
- Saul, N. (2009). *The Cambridge companion to German Romanticism* (1st ed.). Cambridge University Press.
- Service, T. (2011). Die Meistersinger: 'It's Wagner's most heartwarming opera'. *The Guardian*.
- Sokhoeun Duong, J. (2009). *The influence of Theravada Buddhism on spiritual and social reforms in Cambodia* (Doctorate). Faculty of the California Institute of Integral Studies.
- Sophearith, S. (2006). The Life of the Ramayana in Ancient Cambodia: A Study of the Political, Religious and Ethical Roles of an Epic Tale in Real Time (I). *Journal Of Khmer Studies*, 6, pp. 93-149.
- Sophearith, S. (2007). The life of the ramayana in ancient cambodia: ● a study of the political, religious and ethical roles of an epic tale in real time the life of the ramayana in ancient cambodia: ● a study of the political, religious and ethical roles of an epic tale in real time (II). *Journal Of Khmer Studies*, 7, pp. 45-71.
- Springer, S. (2009). Culture of violence or violent Orientalism? Neoliberalisation and imagining the 'savage other' in post-transitional Cambodia. *Transactions Of The Institute Of British Geographers*, 34(3), pp. 305-319.
- Thompson, A. (2007). *The hate media and the Rwanda genocide*. Fountain Publishers.

- Vansina, J. (1973). *Oral tradition: A study in historical methodology*. Transaction Publishers.
- Vázquez, A. (2015). El mundo de brazos cruzados: recordando Ruanda. *Boletín De La Universidad Del Museo Social Argentino*, 90(493), 143-178.
- Verdeja, E. (2002). On genocide: Five contributing factors. *Contemporary Politics*, 8(1), pp.37-54.
- Voigtländer, N., & Voth, H. (2012). Persecution Perpetuated: The Medieval Origins of Anti-Semitic Violence in Nazi Germany. *The Quarterly Journal Of Economics*, 127(3), pp. 1339-1392.
- Vuorinen, M. (2012). *Enemy images in war propaganda*. Cambridge Scholars.
- Williams, S. (2005). Genocide: The Cambodian Experience. *International Criminal Law Review*, 5, pp.447-462.
- Williams, T., & Nelisen, R. (2016). “They will rot the society, rot the party, and rot the army”*: Toxification as an ideology and motivation for perpetrating violence in the Khmer Rouge genocide?. *Terrorism And Political Violence*, 31(3), pp. 494-515
- Wolters, O. W. (1982). *History, Culture and Region in Southeast Asian Perspectives*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.