

EL BUDA JAYANTI EN CAMBOYA

JOHN MARSTON¹

El Colegio de México

La noción de Geertz de la sociedad premoderna del Sureste asiático como un Estado-teatro se ha convertido en un punto de referencia convencional (Geertz, 1980), pues sugiere la forma en que otras teorías sobre la organización política de esta zona —el Estado mandala que describiera Wolters (1999), o la “organización política galáctica” de Tambiah (1976:102-131)—, pueden lograrse en la práctica. El papel del ritual en la formación del Estado nación “moderno” es diferente, pero como señala Bowie (1997:6), cada vez goza de mayor interés y quizá sea relevante para nuestra comprensión, cada vez más compleja, de la forma en que la concepción de lo “moderno” puede configurarse en relación a la idea que una nación tiene de su pasado.

En este texto se describirá un importante festival realizado en Camboya en ocasión de la instalación de reliquias del Buda en una *stupa* frente a la estación de ferrocarril de Phnom Penh, en 1957. El evento, en cierta forma, representó el establecimiento clásico del centro de un Estado mandala, “premoderno” en términos clásicos, que no obstante, desdibuja las dicotomías gracias a su proximidad con el logro de la independencia del dominio francés y la autodefinición de Camboya como un Estado nación moderno, lo cual además se hizo con un tono po-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 16 de octubre de 2009 y aceptado para su publicación el 11 de diciembre de 2008.

¹ La investigación para el presente artículo fue posible en parte gracias a becas del Center for Khmer Studies (Centro de Estudios Khmer), en 2003 con fondos de la Luce Foundation (Fundación Luce), y en 2006 con fondos del Council for Overseas American Research Centers (Consejo para Centros de Investigación Estadounidense en el Extranjero). Agradezco los comentarios de Justin McDaniel en la sesión de preguntas y respuestas posterior a la ponencia de este documento y las observaciones por escrito de Erik Davis en una versión posterior. También quisiera expresar mi gratitud a Elizabeth Guthrie por sus consejos sobre la bibliografía.

pulista de asamblea masiva que quizás no concuerde con el Estado mandala clásico. Esta fiesta se realizó con ocasión del Jayanti, o el aniversario 2500 de la consecución del nirvana del Buda, poco después de la independencia de Camboya. Se argumentará que la escala y la resonancia del evento tienen que ver con el hecho de que Camboya se declaró un Estado budista independiente y con ello definió el espacio (con las reliquias del Buda como el centro de la ciudad y el mandala del reino) y la relación del país con el tiempo sagrado, como se define en el calendario budista y en los textos proféticos camboyanos, pero a través de un discurso que invocó la narrativa del progreso hacia la modernidad. Además, el evento se celebró durante el Wesak (o *Wisakhbaucha*, como se denomina en khmer), la celebración anual del mismo día de luna llena en el cual, en diferentes momentos de su vida, el Buda nació, alcanzó la iluminación y entró al nirvana. Principalmente, me interesa este festival como un evento definitorio y no como un patrón cíclico de festivales, aunque cabe señalar que después de éste, la *stupa* que contiene las reliquias del Buda se ha convertido en un elemento central de las celebraciones anuales del Wesak. Más tarde, después del periodo socialista durante el que se ignoraron los rituales budistas, el Estado declaró públicamente su reconocimiento del budismo mediante las ceremonias del Wesak en esta *stupa*. Además, como se verá posteriormente, la transportación de esta reliquia a un nuevo sitio en 2002 se consideró una reinención y una reconsagración de la nación.

Cuando aún era un rey muy joven, Norodom Sihanouk había impulsado una campaña de independencia en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial (aprovechando la fuerza que había alcanzado un movimiento más subversivo), implementada por etapas en 1953 y 1954. En una maniobra sorpresiva, Sihanouk abdicó en febrero de 1955 en su padre, con el objetivo de desempeñar un papel más activo en la política y seguir siendo el jefe de Estado. Estableció lo que llamó el *Sangkum Reas Niyum*, que generalmente se traduce como la Comunidad Socialista Popular, pero que más literalmente sería la “Comunidad de Súbditos Reales”. Con un triunfo abrumador en las elecciones de septiembre de 1955, el *Sangkum Reas Niyum* se convirtió, para efectos prácticos, en el único partido dominan-

te que guiaría la dirección de la actividad política en el país (véase por ejemplo, Chandler, 1991; Osborne, 1994). De hecho, Sihanouk logró todo lo que quería: aún podía recurrir al aura de la realeza y, al mismo tiempo, asumir una postura más populista que los monarcas anteriores, lo que incluía el contacto directo y frecuente con la población en masa, a lo que más tarde llamaría socialismo budista. Las actividades realizadas por el aniversario 2500 ocurrieron precisamente en el periodo en que el *Sangkum* se definía a sí mismo. Su periodo de planeación correspondió más o menos con la época en la que los otros partidos desaparecieron del país. Aunque el evento no debería reducirse a una cruda maniobra política a favor del *Sangkum*, es justo decir que se realizó en un momento en el que Sihanouk se encontraba definiendo y cultivando su propio estilo de gobierno de un Estado independiente.

Puesto que una interpretación popular de las escrituras budistas dicen que Maitreya, el Buda del futuro, arribará 5 000 años después del logro del nirvana del Buda Gautama, el año 2500, el punto intermedio llamado el Buda Jayanti, se consideraba particularmente auspicioso, lo cual se vio acentuado por el hecho de que cuatro países que practican el budismo Theravada, entre ellos Camboya, habían alcanzado la independencia. El impulso de la ocasión surgió principalmente debido al Sexto Consejo Budista en Rangún, un evento de dos años que estaba programado para terminar en la celebración del Buda Jayanti en Birmania, en 1956. En dicho país y en Sri Lanka, incluso más que en Camboya, el Jayanti tendría implicaciones políticas profundas, y tendría mucho que ver con la forma en que posteriormente se definió el nacionalismo (E. Sarkisyanz, 1965; Tambiah, 1992:30-57). Tanto Sihanouk como el patriarca Mahanikay, Chuon Nath, visitaron Birmania durante el Consejo.

En los países que recientemente habían logrado su independencia, y quizá también en otros, se tenía la sensación de que iniciaría una nueva era para el budismo. Uno de los libros más importantes publicados por las celebraciones en India establecía: “se cree que este aniversario traerá una gran renovación del budismo y la paz universal en el mundo” (Bapat, 1956:53-54). Sarkisyanz cita a un importante editor birmano que en 1952

le dijo: "...incluso aquí existe una cierta creencia de que el aniversario 2500 del *Mahāparinibbāna* del Buda marcará una gran renovación del budismo, la 'Era Dorada' que todos los hombres anhelan pueda llegar con él" (1965:207); es decir, que el evento tuvo tintes de milenarismo en todo el mundo budista. Esta nueva era se simbolizó, entre otras cosas, con la devolución de las reliquias del Buda que habían estado en posesión británica a los países budistas. Incluso la introducción de un libro publicado por el *Cambodian Buddhist Institute* (Instituto Budista Camboyano) para la celebración de los 2500 años sugería que Sihanouk cumplía el papel del gobernante dhármico profetizado, el *Preah Pat Dhammik* (Institute Bouddhique, 2001:v). Ésta es una referencia al *Buddh Dammay*, un texto (o grupo de textos y tradiciones orales relacionadas) de fines del siglo XIX que, con base en tradiciones budistas más antiguas, describe en términos específicamente camboyanos una serie de crisis que debían superarse antes de alcanzar la gloria milenaria (Hansen, 2004; De Bernon, 1994; Smith, 1989). Actualmente, el *Buddh Dammay*, que sigue gozando de interés popular, se interpreta de diversas maneras: como una predicción del periodo de Pol Pot y, ahora, de la dirección futura del país, aunque se mantiene en la idea de que la marca de 2500 años después de la iluminación del Buda es significativa. Aunque es difícil proyectar la percepción popular de las profecías en 1957, el volumen del Instituto Budista refiere específicamente la idea de que las políticas modernizadoras de Sihanouk, como generadoras de prosperidad y promotoras del cuidado de la salud, podrían suponer el cumplimiento de las profecías sobre la aparición de montañas de oro y plata y la llegada de una era en la que no habría más enfermedades. Si bien el *Buddh Dammay* se origina en un sistema cosmológico congruente con la teoría de la organización política galáctica de Tambiah, éste se invocó como una forma de definir una narrativa de nación en términos aparentemente más modernos. Si este texto influyó en las celebraciones del Buddha Jayanti, quizás también sea cierto que las celebraciones sirvieron para otorgarle mayor circulación pública.

El carácter del evento fue básicamente nacional y reveló paralelismos con sucesos de naturaleza nacionalista en otros países que practican el budismo Theravada. No obstante, también se

asoció con un movimiento emergente de budismo internacional, que aún en este momento se identifica cercanamente con Sri Lanka y Birmania. La figura camboyana clave relacionada con este movimiento internacional fue el famoso monje y académico Chuon Nath, quién se convirtió en el patriarca Mahanikay en 1948 y había sido un reformador prominente desde la década de 1920, enfrentando gran resistencia a principios de su carrera. Para este momento, el tipo de budismo reformista que defendía (que en última instancia podía ser compatible con los tipos de budismo de otros países) se había vuelto dominante en Camboya (Edwards, 2004; 2007; Hansen, 2004). En 1950 participó en la ronda de discusiones que se llevó a cabo en Colombo, cuyo objetivo era la creación de la *World Federation of Buddhists* (Federación Mundial de Budistas) (Harris, 2005:122), y en 1953 lideró la delegación camboyana que participó en la planeación del Sexto Consejo Budista.

El hecho de que las celebraciones se realizaran durante el Wesak mostraba el sello del movimiento budista internacional, pues poco tiempo atrás, en su fundación en 1950, la Federación Mundial de Budistas declaró la meta de hacer de ésta una fiesta budista a nivel mundial. El Wesak no era en 1957 una celebración totalmente nueva en Camboya, pero sí relativamente reciente; de acuerdo con una fuente (Becr, 1966), se introdujo durante el reinado de Ang Duong (1845-1860), lo que sugiere un origen tailandés, por lo que, de nuevo, era “tradicional” en un sentido complicado. Hasta este momento había sido una celebración pequeña en el templo, de interés principalmente para los monjes, con una celebración un tanto más sustancial en el palacio real; parecía que las celebraciones del Jayanti estaban destinadas a inscribir su práctica como festival para la población general.

El movimiento budista internacional en sí mismo era una extraña configuración de elementos que se consideraban tradicionales junto con otros que apuntaban hacia la modernidad, pues surgían de una tradición reformista en Sri Lanka que Obeyesekere (1995) y Gombrich (1988) han llamado “budismo protestante”. Se sabe que Dharmapala, la figura clave en esta tradición y en la creación del movimiento del budismo internacional, mostró un gran respeto por las reliquias y tuvo un de-

sacuerdo con Henry Olcott en un momento clave, porque menospreció dicha veneración. Así, de alguna extraña manera las reliquias se asociaron con este movimiento internacional.

Se ha observado que la veneración a las reliquias es mucho menos notoria en Camboya que en otros países budistas, como Sri Lanka,² pero esto no significa que haya estado ausente, y existen motivos para especular que pudo haber sido más importante en tiempos pasados.³ Aunque los camboyanos a veces parecen olvidarlo, éstas no fueron las primeras ni las últimas reliquias en Camboya, (se afirma que la más famosa, ubicada en Wat Unnalom, es un vello de la ceja del Buda),⁴ pero sí son relativamente pocas. El argumento que quiero exponer es que, por más rápida y profundamente que respondieran los camboyanos a las reliquias llevadas al país, esto no era sólo algo “tradicional”, sino que estaba matizado con el aura de algo nuevo, una práctica “moderna” en tanto que estaba relacionada con el budismo internacional. Además, en esta ocasión no sólo se definía a las nuevas reliquias, de las que se afirmaba con más fuerza eran auténticas, sino a *las* reliquias del país que le conferirían un poder sagrado en esa nueva etapa. Todas las demás reliquias se encontraban en templos budistas, pero la *stupa* que albergaba éstas en particular se construyó en lo que podría considerarse un sitio secular muy moderno, la estación de ferrocarril de Phnom Penh.⁵ El evento duró siete días y se planeó en torno a las actividades del Wesak existentes, pero a una escala mucho mayor. Como ocurre en muchos festivales budistas en Camboya, se obtiene mérito mediante la donación de alimentos a los monjes, pero en este caso se trataba de un enorme contingente de 2 500 hombres (de la administración pública, la milicia y la comunidad laica en

² Comunicación personal con el Venerable Khy Sovanratana, un monje que había estudiado en Sri Lanka.

³ Thompson (2004) describe la aparición masiva de *stupas* en el periodo medio del reinado de Ang Chan, fenómeno que asocia con el culto a Maitreya. Aunque el autor no explora esta posibilidad, parece lógico suponer que también hubo reliquias relacionadas con las *stupas*.

⁴ De acuerdo con el Venerable Heng Leang Hav (entrevistado el 6 de agosto de 2006), no se le reconoce universalmente como una ceja de Buda.

⁵ Si es que podemos confiar en el recuento que hace Terzani de una entrevista con Sihanouk (citado al final de este artículo), el sitio se eligió con base en cálculos astrológicos.

general)⁶ que se ordenaron el primer día de las festividades. El corazón del evento fue la exhibición pública de las reliquias, y el último día se instalaron en la *stupa* frente a la estación de ferrocarril. Chuon Nath había negociado el otorgamiento de las reliquias durante sus visitas a Sri Lanka, y su éxito en la adquisición de las mismas se debió a su participación en el budismo internacional, ámbito en desarrollo. No obstante, fue Norodom Saramirith, el rey de Camboya, quien acudió a Sri Lanka para recibir las reliquias antes de la celebración de los 2500 años apoyando la idea de que, al igual que la Reliquia del Diente en Kandy, debía ser propiedad real.⁷ Tres aviones transportaron las reliquias desde Sri Lanka hasta la frontera camboyana, donde se encontraron con una flota de aviones de mayor tamaño que los escoltó hasta Phnom Penh. Un río de gente abarrotaba la calle cuando las reliquias se llevaron del aeropuerto al palacio real, en el que permanecieron hasta el primer día del festival.

De acuerdo con el arquitecto Vann Molyvann, la *stupa* que alojaba las reliquias fue diseñada por monjes.⁸ Ésta era una torre azul de cuatro niveles, decorada con bajorrelieves del estilo Angkor. Frente a ella se extendía un paseo que llegaba hasta la orilla del río, donde antes se encontraba un canal colonial francés que las autoridades decidieron cerrar en la década de 1930. Ahora resulta difícil imaginar que la *stupa* haya sido una estructura sobresaliente pero, como me indicó Vann Molyvann, fue el primer monumento como tal que hubo en la ciudad.⁹ El Monu-

⁶ Al parecer uno de ellos era Sam Sary, quien fuera una figura clave durante el periodo de Sihanouk y después entraría en conflicto con él. El 25 de mayo firmó un artículo en el periódico francés *Réalités Cambodgiennes* como “Bikkhu” Sam Sary, indicando que ya se había ordenado como monje.

⁷ Entrevista con el Venerable Heng Leang Hav, 6 de agosto de 2006.

⁸ Entrevista con Vann Molyvann, 11 de septiembre de 2003.

⁹ En una discusión sobre monumentos en la Indonesia independiente, Benedict Anderson (1990:181) hace referencias comparativas a uno de los monumentos posteriores del periodo de Sihanouk. Lo que escribe probablemente es aplicable al caso de la *stupa* Jayanti: “Entonces, el Bayon portátil de Sihanouk no sólo era una miniatura, sino que se pretendía que fuera muy diferente a su modelo, era una reivindicación del pasado nacional, no una elaboración creativa del mismo. Como en el caso de los monumentos indonesios que hemos estado considerando, Bayon II es una glosa, producido por un cambio en la conciencia, y en un sentido secundario, como en los monumentos indonesios, es un anuncio de la legitimidad del gobernante. Sin embargo, dicha legitimidad se concibe menos en términos legales-biológicos que de genealogía cultural”.

mento a la Independencia, más alto y diseñado por Vann, así como otras construcciones de grandes dimensiones pronto ampliarían el espacio simbólico de la ciudad, pero en ese momento era una presencia imponente, en una de las esquinas de un triángulo irregular formado por Wat Phnom, el templo ubicado en una pequeña colina que se identifica con los orígenes de la ciudad (rodeada por construcciones coloniales) y el palacio, ambos cerca del río. La estación de ferrocarril detrás de la *stupa*, construida en 1929, y el mercado central cercano, que data de 1938, ambos en estilo Art Decó, así como la escuela de medicina a su lado, construida en 1955, se habrían considerado entre las estructuras más modernas del reino (Ross y Collins, 2006). Además, no estaba lejos de la catedral católica, que también se había construido recientemente y que más tarde, durante el periodo de Pol Pot, sería demolida. La catedral se situaba al final de un paseo paralelo al que estaba frente a la estación de ferrocarril. Las vías del ferrocarril detrás de la *stupa* iban en dirección al oeste, perpendiculares al río, de manera similar a las redes modernas de transporte que llegan al resto del país. Paralela a las vías había otra avenida principal que conducía al aeropuerto de Phnom Penh, sobre la cual se construirían edificios públicos más modernos e impresionantes en los años siguientes.

Vann Molyvann, quien entonces era un joven que recién regresaba de Francia, el primer camboyano en estudiar arquitectura en *l'École des beaux-arts* de París, diseñó varios pabellones temporales frente a la *stupa*, (*Ministère de la Culture*, 1997:45). Posteriormente sería el arquitecto identificado más cercanamente con el periodo de Sihanouk y dejaría una marca indeleble en el paisaje de la ciudad. Aunque los periódicos en el momento describieron su trabajo como tradicional, de hecho era una versión moderna y estilizada de la arquitectura "tradicional", que se convertiría en estilo característico de su arquitectura a partir de entonces. Las edificaciones temporales incluían una escalera o rampa que llevaba a la parte alta de la *stupa* y una capilla temporal para alojar la llamada *Bosbok*. El pabellón techado en el centro estaba rodeado de otros seis más pequeños, diseñados para albergar 10 000 personas. Había más pabellones destinados para visitantes de las diferentes provincias, cada uno con los señalamientos correspondientes, que llegaban hasta la orilla del río. Al

evento asistieron los monjes de alto rango de todas las provincias. Los pabellones se techaron con percal blanco, que también se empleó para decorarlos y para confeccionar túnicas blancas para los 2 500 hombres que después de ordenarse asumirían la túnica color azafrán. A última hora se pidieron 100 000 metros de tela a Vietnam.¹⁰

La mañana del primer día del festival, un domingo, en el salón del trono del palacio se declaró que Sihanouk había devuelto al pueblo las reliquias y éstas se trasladaron en un contenedor dorado en forma de *stupa* en una procesión que, desde el palacio hasta la estación de ferrocarril, cruzó la ciudad por sus principales avenidas. El rey y la reina, Sihanouk y los patriarcas de las dos órdenes budistas encabezaron la procesión (Ron Bumb Rasmī Angar, 2002:6),¹¹ que incluía miles de monjes, y los más experimentados eran responsables de grupos de 50 para asegurarse de que mantuvieran un comportamiento apropiado y que entonaran correctamente los cánticos.¹² Aviones en formación sobrevolaban la marcha. Las reliquias se colocaron en el Bosbok con ceremonias y discursos. Al mediodía se llevó a cabo la ordenación ceremonial de 2 500 nuevos monjes y de manera simultánea se encendieron velas y se pronunciaron sermones en templos en todo el país. Esa tarde se rindieron homenajes ceremoniales a los 2 500 monjes y a otras personas que habían jurado practicar los diez preceptos budistas. Esa noche, todos los templos y edificios públicos en el reino se iluminaron, hubo fuegos artificiales y en el sitio del festival, el Ballet Real realizó una dramatización de la vida de Buda.

Hubo actividades similares todos los días de las celebraciones, incluyendo la alimentación ceremonial de los monjes, visitas de diferentes dignatarios del reino y discursos, y por las noches producciones teatrales y fuegos artificiales que hacían referencia teatral y ceremonial a diferentes episodios en la vida del Buda. El lunes por la noche se formó la imagen del Buda en el cielo

¹⁰ Agence Khmer Presse (AKP), 26 de abril de 1957, núm. 2.228, p. 2. “*Pour l’organisation des ceremonies de l’an 2.500 de l’ère bouddhique.*”

¹¹ También AKP 8 de mayo de 1957, núm. 2-240, “Programme des fêtes de l’an 2.500 de l’ère bouddhique”; *Réalités Cambodgiennes*, 20 de abril de 1957, “Le Cambodge va célébrer le milieu de l’Ère Bouddhique”.

¹² Entrevista con el Venerable Loh Lay, 1 de agosto de 2006.

con juegos pirotécnicos. La misma noche, aparentemente en un concurso de belleza, se realizó la selección de “Señorita Sujata”, quien después desempeñó el papel de Sujata, la joven que ofreció al Buda arroz cocido con leche tras su largo ayuno, en la representación de la iluminación de Buda. El programa parece indicar que las festividades se alargaron durante toda la noche. De martes a jueves se llevaba a los visitantes de otros países a Siem Reap para que conocieran Angkor Wat, y el sábado se hicieron ofrendas al Buda en la Pagoda Esmeralda del complejo palaciego.

Vann Molyvann recuenta la historia de algo que sucedió el tercer día. Había sido un mes seco, pero ese día llovió suavemente. De pronto cayó un relámpago sobre la construcción temporal donde oraban los 2 500 monjes, fusionó el núcleo del generador y partió la estructura en dos. Esto pudo haber sido un desastre pues el techo era de una tela inflamable, pero no hubo heridos. Chuon Nath interpretó este hecho como un signo positivo que estaba relacionado con el punto medio de la era budista.¹³ El último día se instalaron las reliquias en la *stupa*. Esa tarde habló Sihanouk y el rey dio su bendición a todos los súbditos del reino.

Al recordar el evento, los camboyanos describen que había gran júbilo y armonía. La ciudad (mucho más pequeña que la Phnom Penh actual) estaba llena; había algunos visitantes extranjeros, pero principalmente camboyanos que llegaban de todos los rincones del reino. Un periódico publicado en francés escribió sobre “cientos de miles de compatriotas y miles de delegados extranjeros y peregrinos”.¹⁴ Además se liberó a los prisioneros, como había ocurrido en las celebraciones del año 2500 en Tailandia (Reynolds, 1987:34).¹⁵ Muchos visitantes se quedaron en los templos budistas de la ciudad, que por supuesto estaban repletos, y hacían ofrendas de flores y alimentos a los miles de monjes. Como en todos los festivales budistas, una vez que

¹³ Entrevista con Vann Molyvann, 11 de septiembre de 2003.

¹⁴ *Réalités Cambodgiennes*.

¹⁵ Pero no a todos. Chandler (1999:92) informa que dos miembros del comité central del Partido Democrático fueron arrestados y acusados de traición en junio de 1957, poco después de las celebraciones, por haber escrito un editorial preguntando por qué no se liberaba a los presos políticos.

los monjes comían, las donaciones se compartían con el resto de la comunidad; los camboyanos recuerdan que hubo comida en abundancia para toda la multitud presente. A pesar del abarrotamiento en la ciudad, según un monje de alto rango, no hubo hurtos ni riñas.¹⁶ Entre los presentes imperaba un sentimiento de benevolencia y solidaridad; incluso la policía y los militares con gusto llevaban a los monjes en sus vehículos. Si bien los asistentes a las festividades eran de muy diversas condiciones sociales, abundaban especialmente hombres y mujeres laicos que habían tomado el voto de seguir los preceptos, con la cabeza afeitada y vestidos de blanco o con túnicas blancas y pantalones negros.

El periódico camboyano en lengua francesa *Réalités Cambodgiennes*, al parecer dirigido a visitantes extranjeros y expatriados residentes en el país, da una idea del tono del evento, y especialmente de los términos en los que se presentó a los forasteros; la descripción nos recuerda los procesos descritos por Chatterjee en India, en los que la identidad nacional poscolonial reconocía la modernidad científica occidental, pero la equilibraba con la aseveración de su pureza superior (1986, 1993), pues se hizo énfasis en que se trataba de un evento *popular* y que la espiritualidad popular camboyana es algo mayor y más básica que la de los países occidentales:

Lo que impresionó a todos los observadores durante la celebración fue la manifestación de la fe popular. En algunos países, la religión se ha reducido a un ritual, a una fórmula, o bien se le ha relegado a su mínima expresión. El budismo está vivo entre nosotros: guía la vida de todos los hombres y las mujeres. Los “grandes” se vuelven pequeños en la adoración al Maestro...

En esta extraordinaria semana, Camboya aprendió a amar más profundamente. Con buena voluntad, recibiendo con la misma alegría sincera a todos los extranjeros, se ha convertido en uno de los últimos lugares donde el espíritu es realmente libre, donde los antagonismos se borran, donde uno encuentra la pureza radiante y la devoción de antaño en Asia, cuna de la espiritualidad más elevada y antigua.¹⁷

¹⁶ Entrevista con el Venerable Heng Leang Hav, 6 de agosto de 2006.

¹⁷ *Réalités Cambodgiennes*, 25 de mayo de 1957, “Après la Grande Semaine Bouddhique”.

De manera similar, el volumen del Instituto Budista dedicado a las celebraciones invocaba la relación de Camboya con el resto del mundo y la idea de que el budismo coloca al país en una posición especial:

El pueblo camboyano debe considerarse muy afortunado por contar con la luz del budismo desde su origen; y luchan por preservarlo y evitar que se pierda. Actualmente esta luz radiante y gloriosa es un modelo para el mundo que reconoce que el budismo sigue vivo en el territorio camboyano como lo estaba en la época del Buda. Camboya, que ha preservado el budismo y lo ha mantenido como una costumbre de este modo, debe saber que éste conserva una fuente mágica de inmortalidad muy especial que puede extinguir las olas de fuego del *dukkha* en el mundo y crear un auténtico bienestar, en el nombre de la veneración especial del Buda, nuestro primer maestro, una veneración del más alto orden. (Institute Bouddhique, 2001:118-119).

Es evidente que, en un nivel menos idealista, saber cómo se financió un evento como éste puede decirnos mucho sobre las relaciones sociales que le subyacen. Lomnitz ha dicho lo siguiente en referencia a México:

La expansión de las instituciones de estado se relaciona históricamente con las demandas de grupos locales antagonistas, factor que fortalece la importancia del ritual, de las festividades y de las acciones redistributivas que se asocian con éstas. Como resultado, existe una conexión entre el pago de los gastos de estos rituales y la forma en que se apropian las instituciones estatales. El origen y el crecimiento de dichas instituciones suponen la producción de rituales, de tal forma que los patrocinadores de los mismos ejercen cierto control sobre las sucursales locales de éstas. (2001:146).

Si bien éste era un ritual centralizado y no hay motivo para suponer que hubo mucha redistribución descendente, sigue siendo claro que, en un patrón similar, la forma en que se cubrieron los gastos habría aclarado o redefinido relaciones que continuarían aún después del festival. Los funcionarios públicos y otros que hicieron donaciones se integraron en las nuevas estructuras estatales y, sin duda, también a las redes personales de quienes organizaron las colectas.

El financiamiento para la construcción de la *stupa* data de 1953, cuando algunas reliquias de India (al parecer *no* las que se

instalaron en 1957) se exhibieron en Camboya con bombo y platillo.¹⁸ Se decidió que el dinero donado en ese momento se dividiría en dos: una parte se destinaría a la construcción de un hospital para monjes, y la otra para una *stupa* de gran tamaño frente a la estación de ferrocarril (Thā Gān y Un Sū, 2002).

Durante la celebración de 1957 se colocaron recipientes de plata en el sitio de las festividades para recolectar donaciones, pero ésta parece haber sido una porción relativamente menor del financiamiento del evento. La cobertura de dichos gastos se discutió ampliamente en una junta de planeación¹⁹ un año antes.²⁰ Quizás lo que debe enfatizarse principalmente es lo sistemático y burocrático que fue el proceso y que hubo un llamamiento consciente a toda la población en general, pues no sólo fue financiado por el rey, el gobierno o el Sangkum con el carácter de una fiesta (aunque es importante anotar que se explotó especialmente a las estructuras existentes, como la administración pública). El evento sería financiado por los siguientes medios: 1) Contribuciones personales. Se acordó que los funcionarios de gobierno aportarían el salario de un día de trabajo y se exhortaba a otros donadores dándoles certificados que reconocían sus donaciones por montos entre cinco y quinientos rielees. Para alentar la contribución de más de 10 000 rielees, se anunciaba este tipo de donaciones importantes en proclamas públicas. 2) La lotería. La lotería nacional apartaría un sorteo para recaudar fondos para la celebración ofreciendo un precio mayor de lo normal para promocionar la venta de boletos. 3) Un sello conmemorativo especial. 4) *Souvenirs*. 5) y 6) Impuestos

¹⁸ El Venerable Kantasillo menciona este evento en un artículo en el sitio de World Fellowship of Buddhists (<http://www.wfb-hq.org/Somdet%2091%20Birthday.html>), aunque con fecha del 5 de octubre de 1952. En el artículo narra anécdotas que le contó Somdet Phra Nyanasmvara. “Uno de los funcionarios camboyanos invitó a Su Santidad a mirar las reliquias de cerca, él las observó y las describió como alargadas y esbeltas. Cuando Su Santidad regresó a Bangkok, descubrió una reliquia que apareció milagrosamente en su residencia. Su Santidad me dijo que durante la renovación del cetiya dorado de Wat Bowon varios años después, hizo que la reliquia se conservara en el remate del pináculo.”

¹⁹ Cabe señalar que al momento de la reunión aún se planeaba realizar la celebración principal en Angkor Wat y después llevar las reliquias en una larga procesión de Siem Reap a Phnom Penh.

²⁰ Bibliothèque Nationale du Cambodge 24318, “Secktī kat’ hetu dī 3. Ambī kār reapcam dhvoe pony bāk’ kantāl brah buddhasāsanā”.

especiales a los vendedores y vehículos que transportaran pasajeros de las provincias. Las minutas de la reunión incluyen una discusión sobre la necesidad de evitar que los aldeanos camboyanos, por un espíritu religioso de abundancia (*sothea*), vendieran sus bueyes o empeñaran sus campos de arroz para realizar donaciones al evento, ya que “la creencia en el budismo es muy poderosa y puede penetrar profundamente el corazón”.

Así, si bien el evento movilizó a la población general, involucró principalmente a la administración pública, porque el cuerpo de 2 500 monjes recién ordenados se conformó en gran medida por servidores públicos, como hemos visto, y porque la mayor fuente de fondos provino de deducciones de los salarios de funcionarios, lo cual no necesariamente fue una carga si se consideraba una forma de hacer méritos, como pudo haber sido el caso. La recaudación de fondos (y las ordenaciones) se difundió a la población en general y probablemente de manera especial a aquellos con mayor capacidad económica, pues se expresó cierta preocupación paternalista por el hecho de que las personas pobres de zonas rurales se dejaran llevar por el espíritu de la donación. De manera similar a lo que ocurre en los festivales llevados a cabo en los templos de las aldeas, el anuncio público de las donaciones honraba a los que contribuían y, sin duda, subrayaba la idea de que esto era motivo de mérito (y capital social). Definitivamente los llamamientos a realizar donativos con frecuencia seguían importantes líneas de redes sociales. La lotería nacional, una institución muy moderna, con su implicación de igualdad entre los que participaban, se legitimó en este proceso. (¿Entonces comprar un billete de lotería generaba mérito?) Dado el tono elevado del evento en la memoria de todos aquellos a quienes entrevisté, quizás es cínico pensar que pudo generarse corrupción a partir de los impuestos especiales a vendedores y vehículos (como podría esperarse en la Camboya de hoy), pero si la hubo, también proporcionó pequeños beneficios para los policías y otros funcionarios de bajo nivel responsables de la recaudación, y para sus superiores, si es que algo del dinero se canalizó de forma ascendente, fortaleciendo las redes de influencia.

Varias de las personas que participaron en el evento tendrían un alto perfil en los años siguientes: Vann Molyvann como arquitecto, Bopha Devi como bailarina clásica, Sam Sary como

diplomático. Dado su talento y sus lazos con Sihanouk, pudieron haber sido prominentes de cualquier manera, pero no se puede evitar especular qué tanto sirvió el evento para definir su papel público. Esto puede ser especialmente cierto en el caso del Venerable Chuon Nath, quien para los historiadores es mejor conocido como un reformador, pero cuya función simbólica en Camboya va más allá, al grado que incluso los *wats* budistas del presente que dicen oponerse a las reformas apoyadas por él exhiben su imagen en lugares prominentes. ¿Acaso no fue su participación en sucesos como éste lo que definió la identidad nacional camboyana en términos budistas, lo cual explicaría el peso que tiene en el imaginario popular camboyano?

Por supuesto, es difícil evaluar el impacto que tuvo la celebración en Sihanouk o en su relación posterior con el público. Osborne (1994:105) y Chandler (1991:91-92) describen que en julio de 1957, dos meses después de las celebraciones, Sihanouk renunció al cargo de Primer Ministro y se recluyó dos meses en un *wat* ubicado en Phnom Kulen, una montaña sagrada al norte de Angkor, con la cabeza afeitada, vistiendo una túnica blanca y anunciando su retiro permanente de la vida pública. Si bien Osborne atribuye esto al “agotamiento físico y emocional” de Sihanouk y ambos autores consideran que el precedente inmediato de esto fue una serie de disputas políticas al interior de la Asamblea Nacional, ninguno de ellos menciona la conjunción con las celebraciones del Buda Jayanti, un evento en el que muchos funcionarios asumieron los votos monásticos temporalmente. El vínculo entre ambos eventos es quizá más importante de lo que se ha reconocido.

Entre 1957 y la caída del país a manos de Pol Pot en 1975, las celebraciones centrales del Wesak se realizaban en la *stupa* frente a la estación de ferrocarril y gozaban de una amplia cobertura noticiosa. Durante el periodo de Pol Pot, el budismo prácticamente se prohibió en el país y no hubo ceremonias públicas, aunque al parecer la *stupa* y las reliquias no fueron dañadas. No obstante, no se tiene tan claro cuál fue la situación exacta de las reliquias durante la época de la República Popular de Kampuchea en la década de 1980. Un panfleto biográfico publicado a la muerte del monje Oum Sum establece que él descubrió el paradero de las reliquias y las devolvió a la *stupa*,

lo que indica que durante un tiempo no estuvieron ahí, pero he encontrado muy poca información sobre lo que sucedió. Probablemente las reliquias se colocaron temporalmente en el templo principal de Mahanikay, en Wat Unnalom, para resguardarlas. En 1989, después de que se relajaran las restricciones del gobierno en cuanto a la religión, los funcionarios volvieron a participar en los rituales anuales en la *stupa*.

Sihanouk regresó al país a principios de la década de 1990 y volvió a ser nombrado rey tras una contienda electoral supervisada por las Naciones Unidas. Poco después de su retorno comenzó a expresar su deseo de que las reliquias se transportaran a otro sitio, pues al parecer había llegado a la conclusión de que la ubicación frente a la estación de ferrocarril era desfavorable. El fantasioso recuento del periodista Tiziano Terzani de la discusión que en una entrevista sostuvo con Sihanouk al respecto contiene varias imprecisiones (como la confusión de las reliquias con la reliquia de la ceja del Wat Unnalom) y debe tomarse con precaución, pero de cierta forma deja ver algunos pensamientos que imperaban en los círculos reales e influyeron en el proceso de toma de decisiones:

Los astrólogos pronunciaron que el lugar más propicio para preservar la ceja [*sic*] era frente a la estación de ferrocarril de Phnom Penh, por lo que Sihanouk había erigido una *stupa*, un relicario, en el medio del patio delantero. Pero en 1992, una de sus sobrinas, que era bailarina y maga y que gracias a varios sueños premonitorios había escapado a las masacres del Khmer Rojo en las que Sihanouk perdió a 14 de sus hijos y parientes cercanos,²¹ “descubrió” que la ubicación de la *stupa* era incorrecta, que todos los problemas de Camboya se debían al hecho de que estaba alojada cerca de un lugar sucio y caótico como era la estación y, lo peor de todo, constantemente estaba expuesta al sol, lo cual era una gran falta de respeto. “Mientras el Buda esté al calor, el país arderá”, dijo la princesa. (Terzani, 1997:256).

Otros han dicho que el primer sitio era poco propicio porque era secular, porque no estaba elevado, y quizá porque en

²¹ He logrado obtener cierta confirmación de la existencia de esta figura. La famosa bailarina Sophiline Shapiro realizó investigaciones al respecto en la comunidad dancística y pudo confirmarme que la princesa era Sisowath Sovethvong Munipong, apodada Princesa Lola. Durante la década de 1980 se hacía llamar Peau Linda. Agradezco a Toni Shapiro el haber facilitado esta comunicación.

la zona se ejercía la prostitución. Se consideraron varios sitios para la construcción de una nueva *stupa* que alojaría las reliquias, incluyendo Wat Phnom, donde incluso se realizaron obras preliminares,²² así como la zona que estaba frente al palacio, a través del río (misma que algunos textos proféticos sugieren puede ser significativa). Al final se tomó la decisión de construir una *stupa* de impresionantes dimensiones en la cima de Phnom Reachtrop, que a veces se denomina montaña Oudong, a una hora y media de Phnom Penh, una colina cercana a la capital precolonial de Camboya que está cubierta con las *stupas* funerarias de las familias reales de esa era, un sitio elevado que ya se consideraba consagrado y se relacionaba con la identidad budista del país antes del colonialismo francés. Las reliquias se llevaron en procesión hasta la nueva *stupa* en 2002, de nuevo una ocasión de celebración masiva. Así, es posible apreciar que los líderes religiosos y políticos otorgan gran peso al simbolismo de la nueva *stupa*.

Conclusiones

Las festividades no tuvieron nada carnavalesco, aunque los recuerdos de su espíritu concuerdan con lo que Turner (1969) llamó *communitas*: un sentido profundo y difundido de comunidad. Como lo describe Turner, la noción de *communitas* lleva a la sociedad a un escenario similar al de un grupo de iniciados durante un rito de paso: un estado de “liminalidad” en el que se suspenden temporalmente las estructuras normales de poder. La afirmación de que “los ‘Grandes’ se vuelven pequeños” en el artículo del periódico francés citado parece hacer referencia al hecho de que los funcionarios públicos y los miembros del ejército se ordenaron como monjes provisionalmente. Por supuesto, cualquier ordenación temporal (como es común en

²² Cuando Terzani visitó Camboya, el plan de Wat Phnom parecía ser definitivo. “Comenzó a trabajar en una nueva *stupa* grandiosa, de 45 metros de alto, que cambiará el paisaje de la capital. La misteriosa colina que construyeron los enemigos de Camboya para poner un lastre sobre la cabeza del *naga*, símbolo de la fortaleza del país, ya no será el punto más alto de la ciudad. La nueva *stupa* de Sihanouk la dominará, con lo cual, según la leyenda, cambiará el destino de Camboya” (1997:256).

el budismo Theravada del Sureste asiático) encajaría en el marco de lo liminal de Turner, y esta ordenación especial de 2 500 hombres (muchos de los cuales probablemente eran de alto rango) habría representado un tipo especial de reversión, un tipo especial de liminalidad y un tipo especial de *communitas*. A pesar de que en algunos rituales que describe Turner, el poder del monarca se revierte transitoriamente, aquí no encontramos exactamente eso, o al menos no en el marco de la fiesta; seguramente el hecho de que Sihanouk había abdicado dos años antes y, de hecho, se encontraba en la extraña posición de ser un monarca “en suspensión” tuvo algo que ver con la fuerza del evento. Además, al inicio del festival, Sihanouk “entrega” las reliquias “al pueblo”, un “regalo” un tanto extraño, y un extraño reconocimiento de que “el pueblo” es su legítimo propietario.

No obstante, en el último análisis Turner fue estructuralista, pues veía el proceso ritual como una reversión de la estructura que al final regresa a sí misma. En última instancia, es preferible ver lo que estaba sucediendo más en términos de procesos de cambio que tuvieron que ver con el desarrollo de la identidad nacional poscolonial. En cierto sentido, Camboya estaba “regresando” al budismo y a la importancia simbólica de la monarquía, y al mismo tiempo creando instituciones que antes no existían. Dicho proceso tuvo tanto luces como sombras. Luces porque las festividades parecían capturar genuinamente la imaginación pública y provocar una expresión de fe profunda, y lo que da sentido a la vida de las personas no se puede desdeñar; pero también sombras porque, como hemos anotado, en ese momento Sihanouk se apartaba de la democracia multipartidaria y las festividades probablemente le sirvieron para fortalecerlo y legitimarlo en esa posición. Tal vez es posible debatir la generalización de Lomnitz: “La relación entre la discusión pública y el ritual es negativa: el ritual sustituye la discusión y viceversa” (2001:145). Quizás el ritual *sí* puede coexistir con la discusión o generar sus propias formas de debate, pero el momento del Buda Jayanti no representaba una época en que aumentara la sociedad civil.

Empero, el punto principal que quiero sostener es que en este festival se aprecia un proceso mediante el cual Camboya dilucida los términos de su modernidad poscolonial. Eviden-

temente, de acuerdo con algunas definiciones de modernidad, Camboya simplemente no era “moderna”: no era capitalista, industrializada, secularizada ni democrática. Al hablar de la modernidad, sigo el trabajo de académicos más interesados en la forma particular en la que una sociedad define su orientación hacia el futuro. Por ejemplo, Therborn escribió recientemente:

La modernidad es una cultura que afirma ser moderna, en el sentido de darle la espalda al pasado (lo viejo, lo tradicional, lo *passé*) y mirar al futuro como un horizonte nuevo y alcanzable. El hombre o la mujer, la sociedad o la civilización modernos tienen una dirección: “hacia adelante” o, como se expresaba en la antigua República Democrática Alemana y en la Ghana independiente: “Siempre adelante, nunca hacia atrás”. (Therborn, 2007:72-73).

Sin embargo, el futuro siempre implica una referencia al pasado. Me interesan las ambigüedades por las que, en su construcción del futuro emergente, Camboya incluía elementos que en otro contexto podrían considerarse “tradicionales”, combinación que no creo que deba verse como una modernidad fallida o una grotesca distorsión de la misma, sino como la manera en que podría crearse la modernidad para una sociedad en particular. Por tanto, la monarquía podría combinarse con el populismo, la religión con la burocracia de Estado, los centros cósmicos con los límites políticos de las ciudades y las provincias modernas.

Mucho de esto tiene que ver con la formación de la nación, proceso que, como Edwards ha demostrado en detalle, ya estaba avanzado en el periodo colonial (Edwards, 2006). Se sabe que Anderson ha escrito sobre la función de los mapas, los censos y los museos en la creación de la nación (1993). Dichas instituciones y la “comunidad imaginada” de la cultura emergente impresa se arraigaron bajo el dominio francés. Sin embargo, varias cosas son nuevas. Si bien durante la colonia la identidad nacional se identificaba como budista, el festival se formuló en una retórica que sostenía que el budismo tenía algo muy valioso que ofrecer al resto del mundo, algo que podía poner a Camboya a la par de otras naciones. Al concentrarse en la reliquia, Camboya se veía como parte del budismo internacional y paralela a otras naciones budistas que emergían del colonialismo.

Lo que Anderson ha llamado la “camaradería profunda y horizontal” de nación (1993:7) se invocó por referencia pública a “el pueblo”, pero también por la presencia misma de una gran muchedumbre en un lugar. Según lo que he podido determinar, en Camboya nunca antes hubo un grupo de tal magnitud que se congregara y uniera simbólicamente a personas de todo el país. Tal convocatoria a la multitud, como tal, era una concepción muy “moderna”, incluso si la continuidad con el pasado se subraya por el hecho de que, en última instancia, se llamaba a la gente para generar mérito.

En este contexto, la ordenación masiva de 2 500 hombres es especialmente relevante; por supuesto, estaban generando mérito para sí mismos, pero también abrieron un campo para la generación de mérito para la nación. No hace falta decir que una ordenación de 2 500 hombres es distinta a la de uno o 10; con el carácter de un pequeño ejército, podría decirse que es una sinécdoque de la nación misma. La complejidad del simbolismo se acrecienta si consideramos que la mayoría de quienes se ordenaron eran militares, una extraña vanguardia socialista en la que, por un momento, el monacato se vuelve burocracia y viceversa, conforme avanzan en la creación de la nación de fin del milenio. ❖

Traducción del inglés de
MARÍA CAPETILLO

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

Bibliografía

ANDERSON, Benedict R. O’G., *Language and Power*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1990.

- , *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Rev. Ed., Londres, Verso, 1993.
- BAPAT, P. V., *2500 Years of Buddhism*, Delhi, Government of India, The Publications Division, 1956.
- BECR SÁL, *Bīdhī Pracam Tápbī Khae*, Phnom Penh, Institute Bouddhique, 1966.
- BOWIE, Katherine, *Rituals of National Loyalty: An Anthropology of the State and the Village Scout*, Nueva York, Columbia University Press, 1997.
- CHANDLER, David P., *The Tragedy of Cambodian History: Politics, War, and Revolution since 194*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1991.
- CHATTERJEE, Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Londres, Zed Books, 1986.
- , *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- DE BERNON, Olivier, “Le *Buddh Damnay*: Note sur un Texte Apocalyptique Khmer”, *BEFEO*, 81:83-35, 1994.
- EDWARDS, Penny, “Making a Religion of the Nation and Its Language: The French Protectorate (1863-1954) and the Dhammakay”, en *History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia*, John Marston y Elizabeth Guthrie (eds.), Honolulu, University of Hawaii Press, 2004, pp. 63-85.
- , *Cambodge: The Cultivation of a Nation 1860-1945*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2007.
- GEERTZ, Clifford, *Negara: The Theater State in Nineteenth Century Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- GOMBRICH, Richard, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Londres, Nueva York, Routledge, 1988.
- HANSEN, Anne, “Khmer Identity and Theravada Buddhism”, *History, Buddhism, and New Religion Movements in Cambodia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2004.
- INSTITUTE BOUDDHIQUE, *L’An 2500 du Bouddhisme*, Phnom Penh, Institute Bouddhique, 2001 (1957).
- OBEYESEKERE, Gananath, “On Buddhist Identity in Sri Lanka”, en *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation*, 3a ed., Lola Romanucci-Ross y George DeVos (eds.), Walnut Creek, Altamira Press, 1995, pp. 222-247.
- OSBORNE, Milton, *Sihanouk: Prince of Light, Prince of Darkness*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994.
- REYNOLDS, Craig, *Thai Radical Discourse. The Real Face of Thai Feudalism Today*, Ithaca, Southeast Asia Program, 1987.

- RON BUMB, Rasmī Angar, *Brah Paramasārīrikadhātu nin Brah Sakya-munīceyyi*, Phnom Penh, Ron Bumb Rasmī Angar, 2002.
- ROSS, Helen Grant y Darryl Leon Collins, *Building Cambodia: "New Cambodian Architecture", 1953-1970*, Bangkok, The Key Publishing Company, 2006.
- SARKISYANZ, E., *Buddhist Background of the Burmese Revolution*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1965.
- SMITH, Frank, *Interpretive Accounts of Khmer Rouge Years, Personal Experience in Cambodia Peasant World View*, Occasional Paper núm. 18, Madison, Center for Southeast Asian Studies, 1989.
- STARKMAN, Nathan, *Phnom Penh: développement urbain et patrimoine*, París, Ministère de la Culture, Département des Affaires Internationales; Atelier Parisien d'Urbanisme, 1997.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- , *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*, Chicago, Londres, University of Chicago Press, 1992.
- TERZANI, Tiziano, *A Fortune-Teller Told Me: Earthbound Travels in the Far East*, Londres, HarperCollins, 1997.
- THOMPSON, Ashley, "The Future of Cambodia's Past: A Messianic Middle-Period Cambodian Royal Cult", en *History, Buddhism, and New Religious Movements*, John Marston y Elizabeth Guthrie (eds.), Honolulu, University of Hawaii Press, 2004, pp. 13-39.
- Thā Gān and Un Sū, "Pravatti Brah Sakyamunicetiy", *Kambucasuriyā*, 56(4): 87-93, 2002.
- THERBORN, Göran, "After Dialectics: Radical Social Theory in a Post-Communist World", *New Left Review*, 43:63-114, 2007.
- TURNER, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca, Cornell University Press, 1969.
- WOLTERS, O. W., *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspective*, Ithaca, Southeast Asia Publications, 1999.