Paul T. COHEN (ed.), *Charismatic Monks of Lanna Buddhism*

Copenhagen, NIAS Press, 2017, 266 p.

Gregory Kourilsky

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/44714>

DOI : 10.4000/assr.44714

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2018

Pagination : 239-243

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Gregory Kourilsky, « Paul T. COHEN (ed.), *Charismatic Monks of Lanna Buddhism* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 184 | octobre-décembre 2018, mis en ligne le 01 décembre 2018, consulté le 14 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/44714> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.44714>

Ce document a été généré automatiquement le 14 janvier 2022.

© Archives de sciences sociales des religions

Paul T. COHEN (ed.), Charismatic Monks of Lanna Buddhism

Copenhagen, NIAS Press, 2017, 266 p.

Gregory Kourilsky

RÉFÉRENCE

Paul T. COHEN (ed.), Charismatic Monks of Lanna Buddhism, Copenhagen, NIAS Press, 2017, 266 p.

- 1 Depuis plus de deux décennies, l'anthropologue Paul Cohen s'intéresse aux moines bouddhiques qualifiés de *ton bun* (littéralement « personnes de mérite ») par les fidèles des régions septentrionales de Thaïlande, en raison d'un prestige particulier qu'ils ont acquis par l'accomplissement d'œuvres extraordinaires, cumulant entreprises d'édification religieuse hors-normes, manifestations de supposés pouvoirs surnaturels et prises de position politiques plus ou moins radicales. La notion bouddhique de *pāramī* (thaï *barami*) ou « perfections » développées par les *bodhisattva* (Pali *bodhisatta*) ou futurs Bouddhas et conditionnant leur Éveil suprême, est ici invoquée pour justifier le statut de *ton bun*. La figure la plus emblématique de ces personnages charismatiques, qui a d'ailleurs fait l'objet de nombreuses publications par le passé, est le *khruba* Siwichai (1878-1938), rendu célèbre par son opposition aux réformes administratives et religieuses engagées par Bangkok et devenu par là même le symbole de la résistance régionale à l'hégémonie siamoise. Depuis, un certain nombre de *ton bun* se sont inscrits dans la continuité du *khruba* Siwichai, tels que le *khruba* Kham La (1917-1990), le *khruba* Bunchum (né en 1965) et U Thuzana (d'ethnie karen), au point d'en revendiquer la filiation spirituelle, voire de prétendre en être la réincarnation.
- 2 Après une introduction de l'éditeur mettant en perspective les problématiques soulevées dans le volume, les huit chapitres qui suivent portent chacun, sous la forme d'un article signé d'un auteur différent, sur le cas particulier d'un ou plusieurs de ces moines « charismatiques » (selon la terminologie weberienne dont l'anthropologie

anglo-saxonne semble ne jamais devoir se lasser) exerçant leurs activités dans la région septentrionale de la Thaïlande ou dans les zones limitrophes (en Chine, en Birmanie et au Laos).

- 3 Il convient de dire d'abord un mot sur la présence du terme « Lanna » dans le titre de l'ouvrage. Le royaume du Lanna, centré autour de la ville de Chiang Mai (aujourd'hui dans le Nord de la Thaïlande), a émergé à la toute fin du XIII^e siècle. Il a ensuite connu un âge d'or jusqu'à la première moitié du XVI^e siècle avant de tomber sous le joug birman, situation qui perdurera pendant plus de 200 ans. S'il retrouva un élan nouveau en même temps que sa souveraineté à la fin du XVIII^e siècle, ce fut pour disparaître totalement à la suite de son intégration au Siam dont la capitale, Bangkok, allait devenir l'épicentre d'une monarchie redessinée, laquelle prit, en 1939, le nom de Thaïlande (litt. « le pays de [tous les] T(h)āi »). Si, comme le rappelle d'ailleurs l'auteur, les contours de l'étendue du Lanna sont demeurés incertains tout au long de son existence, les sources historiques nous apprennent que c'est bien à partir de Chiang Mai que rayonna le bouddhisme de l'école singhalaise (le « *theravāda* »), dont la forme réformée se diffusa jusqu'aux confins de la Chine au nord et s'étendit, à l'ouest, aux États shan (aujourd'hui en Birmanie) et, à l'est, au Lan Xang (devenu Laos). Les études académiques portant sur le bouddhisme des Thaï ont tendance à distinguer la tradition du Lanna de celle du Siam (royaume développé autour d'Ayutthaya, dans la plaine centrale du Chao Phraya, puis de Bangkok), bien que les différences n'apparaissent véritablement qu'avec les réformes imposées par les rois siamois à partir de Rama IV (1851-1868). En identifiant l'aire d'étude de son ouvrage au Lanna, l'auteur se réfère donc à la fois à un royaume historique et à une aire d'influence culturelle et religieuse. Dans cette perspective, si un petit anachronisme est à relever dans la mesure où la majorité des articles traitent, en tout ou en partie, de la période contemporaine, la notion d'aire culturelle du Lanna est suffisamment large (et suffisamment floue) pour accepter son emploi dans les circonstances qui nous occupent.
- 4 L'article que signe Paul Cohen lui-même distingue quant à lui la tradition de ces moines de la « tradition du Lanna » de celle du Nord-Est de la Thaïlande, région qui a vu éclater, au tournant du XX^e siècle, une série de révoltes conduites contre le pouvoir central par des mouvements millénaristes et des personnages non moins charismatiques (les *phu mi bun*) mais qui n'étaient pas des religieux, bien qu'ils empruntaient largement à l'eschatologie bouddhique pour appuyer leur cause. Les moines forestiers du Nord-Est (zone principalement de culture lao), au contraire, se tenaient à l'écart des enjeux sociaux et politiques pour se dédier entièrement à de longues périodes de méditation dans la forêt. Leur charisme, constate l'auteur (p. 72), tenait davantage de leurs prouesses érémitiques que de leurs revendications d'autonomie (certains d'entre eux étant même affiliés à l'école Thammayut, créée par le roi Rama IV). Quant aux *ton bun* du Lanna, ils participent de ce que l'auteur avait déjà qualifié, dans des travaux précédents, d'« utopisme actif » (« active utopianism », cf. Cohen 2001), maniant l'espoir de l'avènement d'une société idéale faisant suite à une révolution morale basée sur les principes bouddhiques et devant supplanter les organisations étatiques actuelles présentées comme dégradées et corrompues.
- 5 Ce qui sépare les « moines charismatiques » septentrionaux de ceux du Nord-Est est également une propension singulière à édifier ou promouvoir l'édification de bâtiments religieux (monastères, reliquaires, fondations diverses). Cet engouement semble là encore avoir été promue par le *khrua* Siwichai, qui sut mobiliser suffisamment de main

d'œuvre en son temps pour faire bâtir pas moins de cent monastères à travers la région voire tracer une route de 12 km pour relier le monastère de Doi Suthep à la ville de Chiang Mai (Bowie, p. 27). Ses successeurs n'ont pas été en reste, si l'on en croit les données réunies par plusieurs contributeurs de l'ouvrage (Ashley, Cohen, Gravers, Irwin), qui montrent que les *ton bun* les plus célèbres de la région furent eux aussi d'inlassables bâtisseurs, doublés de leveurs de fonds talentueux – le spirituel et le matériel faisant souvent bon ménage en Thaïlande.

- 6 L'un des aspects les plus surprenants de l'ouvrage est qu'il montre que le phénomène des *ton bun* dépasse largement le cadre « thaï » proprement dit puisqu'il intéresse aussi bien des populations thaï/tai que des minorités montagnardes, vivant soit en Thaïlande même soit dans les zones frontalières des pays voisins – espace qui recoupe justement la zone d'influence culturelle traditionnelle de l'ancien Lanna. C'est le cas des Shan de Birmanie dont certains d'entre eux furent longtemps dans l'orbite de Chiang Mai. Aujourd'hui en lutte contre l'État centralisateur birman, les Shan (qui appartiennent au groupe ethnolinguistique tai) sont particulièrement réceptifs à l'action que le *khrua* Siwichai avait mené contre l'hégémonie siamoise, et c'est donc tout naturellement que le *khrua* Bunchum, qui passe pour être son successeur voire sa réincarnation, est chez eux l'objet d'une dévotion toute particulière (Amporn Jirattikorn). Il en va de même d'une partie de l'ethnie karen, dont certains ressortissants se sont réfugiés en Thaïlande, fuyant la Birmanie pour des raisons politiques. La vénération qu'ils manifestent à l'égard des *ton bun* contemporains sont le corollaire d'interrogations politiques et identitaires et d'une position de fragilité sociale (articles de Gravers et de Kwanchewan Buadaeng). Étonnamment, la conversion au bouddhisme des minorités n'implique pas forcément un ralliement à la culture dominante (thaï), mais peut *a contrario* venir au renfort d'une opposition à celle-ci. Le cas des Dara'ang (ou Palaung) dont fait l'objet l'article de Sean Ashley illustre ce paradoxe, avec une population montagnarde qui se targue de pratiquer une version « pure » du bouddhisme traditionnel du Lanna, cristallisée autour de l'action d'un *khrua* local, à rebours des déclinaisons corrompues de la Religion en vigueur, selon leurs dires, dans les zones urbaines dominées par les Thaïs. Ces conversions des minorités non tai, faut-il le préciser, n'exigent pas un renoncement aux cultes ou aux pratiques animistes – le bouddhisme des Tai étant lui-même très perméable à toutes sortes de courants religieux –, ce qui permet sans doute de tempérer les procès d'acculturation. D'une densité et d'une précision supérieures aux chapitres qui le précèdent, l'étude que consacre Tatsuki Kataoka aux Lahu de la Chine du Sud met en évidence une capacité de syncrétisme tout à fait extraordinaire chez cette population, qui connut jadis une organisation en forme de théocratie mahāyāniste dirigée par des « Bouddhas-rois », détruite par la dynastie chinoise des Qing (1644-1912), avant que de perdre définitivement son unité territoriale après le redécoupage sino-britannique. Cette succession d'événements douloureux constitua un terrain propice au développement de mouvements messianiques et millénaristes au sein desquels des « moines charismatiques » – se réclamant, cette fois, du bouddhisme theravāda – seront des acteurs de premier plan, y compris dans les révoltes parfois sanglantes qui ponctueront l'histoire des Lahu au xx^e siècle. Le *khrua* Bunchum joue là encore un rôle crucial, élément allogène prenant part à une alliance tacite avec des chefs politiques et autres « prophètes » autochtones. Cette agrégation de schèmes bouddhiques, prophétiques, messianiques et millénaristes est à l'image de la complexité historique, culturelle et ethnique de la zone, où se côtoient Chinois, Birmans, Shan, Thaïs, Lahu et d'autres

populations encore, au confluent de contrées aux frontières fluctuantes et aux histoires mouvementées.

- 7 Il est une autre transversalité que mettent en lumière un certain nombre d'auteurs de ce volume : dévots fidèles aux maîtres du passé et à la recherche de mérites spirituels, minorités en reconquête de pouvoir et de légitimité, riches hommes d'affaire en mal de moralité, les zéloteurs des *ton bun* témoignent d'un indéniable œcuménisme social. Loin de fusionner cependant, ces différentes catégories se fédèrent en une « constellation » (concept emprunté à Gilles Deleuze et Felix Gattari et traduit en anglais par *assemblage*) de composants relativement autonomes et aux motivations diverses, reflétant une situation ethnique, géographique et politique complexe et encore instable (Buadaeng, p. 168-9).
- 8 *Charismatic Monks of Lanna Buddhism* traite donc d'un sujet original et intéressant tout en s'appuyant sur une ethnographie et une documentation solides. L'ensemble des huit articles forme un tout cohérent, explorant plusieurs facettes d'une même problématique bien définie tout en essayant d'en identifier les enjeux. Cette cohérence, ici poussée à l'extrême, a néanmoins un coût : la répétition. Le lecteur pourra notamment être lassé de lire les biographies des *khrua* Siwichai et Bunchum, reproduites dans la moitié des contributions ; et lorsque les auteurs, les uns à la suite des autres, soulignent la prédilection des *ton bun* à faire construire des édifices religieux, cette insistance ne débouche sur aucune analyse qui viendrait expliquer ce phénomène, lequel semble pourtant dépasser les simples velléités de prosélytisme ou le processus d'« indianisation » des *genius loci* décrits par Paul Mus (1933). Bien qu'ils abordent des thèmes communs, les différences d'approche et de structure entre les chapitres rendent difficile pour le lecteur d'en définir les contours et d'en dégager des conclusions. La relecture, après avoir achevé l'ouvrage, de l'introduction du coordinateur est à cet égard salutaire pour recouvrer une vue d'ensemble.
- 9 Si les articles qui composent l'ouvrage bénéficient des mêmes qualités, beaucoup aussi souffrent des mêmes travers. La perspective comparatiste fait souvent défaut : en témoigne le peu d'attention portée aux « moines charismatiques » des régions centrales et méridionales de la Thaïlande, appelés localement *luang pho* (« vénérables pères »), auxquels les bouddhistes vouent un véritable culte, au point, parfois, d'en conserver les corps momifiés (à Koh Samui ou à Nakhorn Si Thammarat, par exemple). L'ouvrage que leur a consacré Anatole-Roger Peltier (1977) ne figure dans aucune des neuf bibliographies. Le lecteur francophone pourra plus généralement déplorer la quasi-absence de références à des travaux ou à des auteurs français (autre que par le biais de remerciements pour des informations fournies oralement), omission désormais courants chez beaucoup de chercheurs anglo-saxons qui « découvrent » parfois dans les publications récentes de leurs collègues anglophones des éléments bien connus par ailleurs. Ainsi, la tradition de méditation locale dite « du *kammaṭṭhān* » (improprement appelée ici « *yogavācāra* lineage ») semble ici être une découverte de Kate Crosby (à qui l'on doit, certes, un ouvrage récent portant sur ce sujet), sans que François Bizot, qui y a consacré toute sa vie de chercheur, soit mentionné. Certains détails laissent apparaître une méconnaissance théorique et pratique de la région en dehors de la zone précise du Nord de la Thaïlande : Paul Cohen (p. 3) attribue à Akiko Ijima la « découverte » (en 2009 !) de l'usage de l'écriture « *tham* » (*Dhamma*) du Lanna (en vérité des variations de celle-ci) chez les Lao et chez les Tai Khün de Birmanie, alors que des dizaines de travaux (en français mais aussi en anglais) existent depuis plus d'un

siècle sur les traditions littéraires et religieuses de ces populations. Également, le choix du recours à un article de 2002 de Patrick Jory – très bon spécialiste de la Thaïlande au demeurant – pour expliquer la notion de *pāramī* n'est pas des plus judicieux, quand les études classiques consacrées au bouddhisme en ont livré des analyses approfondies.

- 10 Les confusions ou imprécisions concernant le bouddhisme sont nombreuses, ce qui peut avoir des conséquences sur l'interprétation des phénomènes décrits. Aussi la figure du *bodhisattva* du mahāyāna est-elle assimilée à celle du *bodhisatta* des textes du theravāda (p. 61-62, 90), alors qu'il s'agit de conceptions propres à chacune de ces traditions. Si l'un et l'autre de ces termes se rapportent à celui qui a fait le vœu de devenir, dans une vie ultérieure, un Buddha et s'attache à ce dessein à pratiquer les *pāramī* ou « perfections morales », les deux écoles diffèrent sur les individus qu'ils désignent : la tradition du mahāyāna reconnaît à tout être la légitimité de formuler ce vœu (on parle alors de « carrière » de *bodhisattva*), tandis que les textes pāli réservent le qualificatif de *bodhisatta* à celui qui allait devenir le Buddha historique Gotama, éventuellement à un nombre restreint de personnages déjà identifiés comme anciens ou futurs Buddhas. Le fait que les Thaï qualifient certains *ton bun* de *bodhisattva* développant les *pāramī* est donc significative puisqu'il infère une conception mahāyāniste du « Buddha en devenir » et questionne la circulation de courants religieux au sein de bouddhisme thaï. On passera sur quelques fantaisies dans le rendu des termes pāli ou sanskrits, lorsqu'il s'agit par exemple de donner l'étymologie (p. 7) du terme *khrua* (« *guru-pacariya* », qui n'a aucun sens, au lieu de *garu-upajjhāya*, « maître et précepteur »).
- 11 Enfin, il est possible de ne pas souscrire à la vision – qui n'est pas, il faut le reconnaître, propre à cette publication – qui tend à situer la tradition du Lanna en marge de celle de Bangkok, conférant à la première un caractère singulier. En réalité, c'est plutôt le royaume de Siam qui s'est développé d'une façon spécifique au regard des autres principautés (*müang*) thaï/tai, et ce dès l'émergence d'Ayutthaya au milieu du XIV^e siècle, dans la plaine du Chao Phraya, zone fortement marquée par la présence khmère. Cité-État cosmopolite reposant largement sur le commerce extérieur et les réseaux marchands (principalement chinois, persans et européens), Ayutthaya fut détruite par les Birmans en 1767. Après une période de troubles, le pouvoir siamois fut réinstallé en aval du fleuve, à Bangkok, avec une nouvelle dynastie (les Chakri), encore en place aujourd'hui. Les autres *müang*, placés plus au nord, dans des régions montagneuses et sur des sites anciennement occupés par les Môn, ont, à l'opposé, longtemps fonctionné en relative autarcie. Dire que l'organisation du Lanna se distingue traditionnellement de celle de la « Thaïlande centrale » en laissant une certaine indépendance de la Communauté des moines (*saṅgha*) par rapport au pouvoir politique (Bowie, p. 33) est abusif. Les inscriptions comme les codes juridiques témoignent en effet d'une certaine homogénéité entre les principautés tai (Chiang Mai, Sukhothai, Lan Xang, Chiang Khaen, Nan, Chiang Tung, etc.) en matière d'organisation politico-religieuse, et que le pouvoir politique et le *saṅgha* fonctionnaient en interdépendance économique, culturelle et symbolique – sans pour autant que cela n'empêche les oppositions et les conflits d'intérêt. Ce n'est qu'à la toute fin du XVIII^e siècle que les souverains de Bangkok (Rama I, mais surtout Rama IV et Rama V) ont œuvré pour la centralisation du pouvoir et la refonte de l'organisation du *saṅgha* à un niveau « national ». Les populations tai du nord ne se sont donc pas révoltées contre une autre « tradition », mais contre un nouveau mode de fonctionnement imposé de force par une puissance hégémonique qui

se voulait moderne et centralisatrice. En somme, ce qui était en jeu était la survie d'un système pluriséculaire face à la montée en puissance de l'État-nation. Tout porte à croire que ce sont des velléités analogues qui animent aujourd'hui les populations occupant l'espace culturel de l'ancien Lanna, lorsqu'elles érigent en figure de sainteté les « moines charismatiques » dont il est question dans cet ouvrage.

- 12 Les quelques critiques formulées ci-dessus relatives aux répétitions, omissions ou approximations, si elles peuvent gêner la lecture et même parfois provoquer un soupçon d'agacement, auront cependant peu d'incidence sur l'impression que nous avons affaire à un ouvrage de qualité, au contenu original et bien documenté. *Charismatic Monks of Lanna* traite avec pertinence d'un phénomène relativement nouveau et qui a pris une ampleur considérable au cours des dernières décennies. Il démontre que les *ton bun*, bien davantage que les moines forestiers du Nord-Est de la Thaïlande ou que les *louang pho* des régions centrales et méridionales, ne sont rien moins que la matérialisation d'enjeux politiques, territoriaux et identitaires, et que leur culte est l'expression d'une tentative de la part de populations marginalisées par la constitution plus ou moins récente des États-nations centralisés de continuer à exister et de retrouver, dans l'imaginaire, la place qui leur a été ravie dans l'espace du réel.