



HAL
open science

Construction et évolution de la notion de patrimoine à Chiang Mai. Du monument national au patrimoine ordinaire de la communauté locale

Pijika Pumketkao-Lecourt

► **To cite this version:**

Pijika Pumketkao-Lecourt. Construction et évolution de la notion de patrimoine à Chiang Mai. Du monument national au patrimoine ordinaire de la communauté locale. Architecture, aménagement de l'espace. Université Paris-Est; Mahāwitthayālai Kasētsāt (Thaïlande), 2019. Français. NNT : 2019PESC1021 . tel-02915416

HAL Id: tel-02915416

<https://theses.hal.science/tel-02915416>

Submitted on 14 Aug 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



École doctorale « Ville, Transports et Territoires »
UMR AUSser n°3329 Architecture, Urbanisme, Société : savoirs, enseignement, recherche
IPRAUS – Institut Parisien de Recherche Architecture Urbanistique Société

Construction et évolution de la notion de patrimoine à Chiang Mai

Du monument national au patrimoine ordinaire de la communauté locale

Thèse de Doctorat en Architecture

Présentée et soutenue publiquement par

Pijika PUMKETKAO-LECOURT

11 janvier 2019

Thèse dirigée par

Nathalie LANCRET

Directrice de recherche au CNRS (IPRAUS / UMR AUSser)

Eggarin ANUKULYUDHATHON

Professeur à la Faculté d'architecture de l'Université Kasetsart (Bangkok)

Membres du jury

Claire PARIN

Professeur émérite des ENSA (ENSA de Bordeaux), rapporteur

Bundit CHULASAI

Professeur à la Faculté d'architecture de l'Université de
Chulalongkorn (Bangkok), rapporteur

Manuelle FRANCK

Professeur des Universités, Présidente de l'INALCO

Charles GOLDBLUM

Professeur émérite de l'Université Paris 8

Karine PEYRONNIE

Chargée de recherche à l'IRD (UMR PRODIG)

Pornthum THUMWIMOL

Conservateur du patrimoine, Département des Beaux-Arts du
ministère de la Culture de la Thaïlande

Remerciements

Cette thèse est le fruit de recherches sur la conservation du patrimoine bâti à Chiang Mai de 2011 à 2018. Des séjours sur le terrain entre 2011 et 2016 ont ponctué mon étude. J'ai également travaillé aux Archives nationales thaïlandaises à Chiang Mai et à Bangkok, au Centre d'anthropologie Princesse Maha Chakri Sirindhorn, et à plusieurs reprises, au sein des bibliothèques de l'École française d'Extrême-Orient à Chiang Mai et à Paris.

Cette thèse a été menée au sein du laboratoire de l'Institut Parisien de Recherche Architecture, Urbanistique et Société (IPRAUS), de l'École Nationale Supérieure d'Architecture de Paris-Belleville, rattaché à l'Unité Mixte de Recherche : Architecture, Urbanisme, Sociétés : savoirs, enseignement et recherche (UMR AUSser 3329). Elle a été financée par une bourse du ministère de la Culture et de la Communication de la France.

Je voudrais remercier M^{me} Nathalie Lancret, ma directrice de thèse, qui n'a pas cessé de m'accorder sa bienveillance et de me prodiguer des conseils tout au long de la réalisation de ce travail. Je tiens à lui exprimer toute ma reconnaissance. Elle m'a convaincue de poursuivre mes recherches sur Chiang Mai en croisant ma formation d'architecte avec une approche socio-anthropologique pour mes investigations.

Je remercie M. Eggarin Anukulyudhathon, mon co-directeur de thèse, qui m'a accompagnée et m'a guidée tout au long de mon parcours depuis mes études d'architecture à l'université de Kasetsart à Bangkok. Je souhaite lui exprimer toute ma gratitude. Je voudrais également le remercier pour son soutien durant mon travail sur le terrain en me facilitant notamment l'accès aux données du Département des travaux publics et de la planification urbaine.

Mes remerciements vont à M. Charles Goldblum, pour ses recommandations, ses avis éclairés et ses critiques précieuses que j'espère avoir utilisées avec profit. Je voudrais également le remercier pour son aide dans la correction de la langue française de mon manuscrit, ce qui a contribué à améliorer la qualité de la rédaction de cette thèse.

Je remercie également M^{me} Karine Peyronnie, pour son aide attentive dans la réalisation de ce travail. Je voudrais la remercier pour l'intérêt qu'elle a toujours porté à mes recherches.

À Chiang Mai, je remercie particulièrement M. Anon Tantiwiwat pour son aide dans mes démarches sur le terrain me facilitant notamment la rencontre avec plusieurs membres actifs des associations locales. Je suis également redevable à mes collègues, M^{me} Pranom Tansukanun et M. Komson Teeraparbong, pour le partage de leurs connaissances sur la conservation patrimoniale de Chiang Mai.

Ma recherche n'aurait pu s'accomplir sans l'aide et la bienveillance des membres des associations civiles de défense du patrimoine au cours de mes différents séjours. Aussi, je remercie vivement tous les personnes qui ont accepté de m'accueillir et de répondre à mes nombreuses questions. J'exprime tout particulièrement ma reconnaissance à M^{me} Woralun Boonyasurat, à M^{me} Angela Srisomwongwattana, à Phra Noi Naruttamo, à M. Krek Akkharashinoret, à M. Samart Suwannarat, à M^{me} Pensupa Sukkata, M^{me} Saowakhon Sriboonruang, aux membres de l'association Little People in Conservation et ceux du groupe d'architectes Kon Jai Baan.

Je tiens également à remercier les agents du Bureau régional du Département des Beaux-Arts, M^{me} Niramom Pongsathaporn et M. Kraisin Unjaijin ; ils m'ont ouvert les portes de leur bureau et m'ont prodigué leurs conseils au cours de mes différents séjours.

Je remercie M. Bundit Chulasai, M. Pornthum Thumwimol, M^{me} Vipakorn Thumwimol, M. Vasu Poshyanandana, M. Chaladchay Ramitanon, M. Prasong Iamanan pour tous les éléments de réflexion qu'ils m'ont livrés sur la question du patrimoine en Thaïlande.

À M^{me} Yupayong Hemasilpin, M^{me} Onsiri Panin, M. Yodyiam Teptaranon pour le soutien constant qu'ils m'ont toujours apporté.

Je suis reconnaissante à M^{me} Mireille Grubert, M^{me} Claire Windfohr, M^{me} Konstantina Vogiatizi, M. Pierre Pinon, M. Thierry Algrin de leur appui bienveillant durant mes études à l'École de Chaillot et au début de mon parcours de recherche.

Je remercie l'École doctorale Ville, Transports et Territoires et sa directrice, M^{me} Caroline Gallez, qui m'a apporté à plusieurs reprises une aide financière pour les frais de déplacement.

Je remercie l'École Nationale Supérieure d'Architecture de Paris-Belleville et son directeur, M. François Brouat, les directeurs de l'IPRAUS, M^{me} Estelle Thibault et M. André Lortie, pour leur soutien bienveillant.

Je remercie enfin l'équipe de l'IPRAUS, M^{me} Christine Belmonte, M^{me} Hang Le Minh, M^{me} Annie Edon-Souchères, M^{me} Véronique Hattet, M. Pascal Fort, M. Richard Aroquame, M^{me} Ryme Abouzeir pour l'appui bienveillant et le soutien pour les démarches administratives.

Mes remerciements vont également aux chercheurs de l'IPRAUS, à M. Cyril Ros, à M^{me} Mirabelle Croizier, à M. Emmanuel Cerise, à M^{me} Adèle Esposito, à mes camarades de thèse, M^{me} Hu Fang Yu, M. Nur Miladan, M. Prin Jhearmaneechotechai, M. Franck Houndégla.

Enfin, je tiens à remercier chaleureusement ma famille et mon mari qui m'ont entourée tout au long de ce travail et à leur témoigner ma profonde affection.

Construction et évolution de la notion de patrimoine à Chiang Mai. Du monument national au patrimoine ordinaire de la communauté locale

Table des matières

Remerciements.....	1
Table des matières.....	3
Table des illustrations	6
Introduction	9
Questions de recherche.....	11
État de l'art	12
Hypothèses de recherche	15
Méthodologie de recherche	16
L'analyse des projets phares de la conservation	17
L'analyse du lexique patrimonial	21
Organisation de la thèse.....	22
PARTIE I. Définition de « monument ancien » (<i>boransathan</i>) et adoption des références européennes pour la gouvernance nationale du patrimoine	27
CHAPITRE 1. Attitude envers l'édifice monumental selon l'ancienne conception du monde	33
1.1 Le <i>stupa</i> , source de légitimation du monarque.....	34
1.2 Le <i>stupa</i> , un « ouvrage sacré » (<i>khong saksit</i>) à entretenir	39
CHAPITRE 2. Élaboration de la notion de « monument ancien » (<i>boransathan</i>).....	49
2.1 De la notion d'« ouvrage sacré » (<i>khong saksit</i>) à celle d'« ouvrage ancien » (<i>khong kao</i> , <i>khong boran</i>)	52
2.1.1 Les premiers critères de reconnaissance des édifices sacrés comme patrimoine bâti .	52
2.1.2 Une nouvelle démarche d'étude de l'édifice monumental	54
2.1.3 Une démarche de restauration de « l'ouvrage ancien » (<i>khong boran</i>).....	66
2.2 L'invention du « monument ancien » (<i>boransathan</i>), patrimoine national thaïlandais	76
2.2.1 La mise en place des institutions royales dans le domaine culturel.....	76
2.2.2 L'introduction de la notion de « monument ancien » (<i>boransathan</i>)	85
2.2.3 La transformation du sens de l'édifice sacré et les limites des interventions des populations locales	90

CHAPITRE 3. De l'élaboration de la notion de « monument ancien » (<i>boransathan</i>) à la mise en pratique d'une approche et d'un discours institutionnels sur le patrimoine	95
3.1 Le projet de restauration du <i>stupa</i> Chedi Luang par le Bureau régional du Département des Beaux-Arts entre 1985 et 1990	96
3.2 Le retour des populations locales et leur affirmation comme acteurs de la question patrimoniale	106
PARTIE II. Définition de la notion de « patrimoine de la communauté » (<i>moradok chumchon</i>) et adaptation des principes internationaux de conservation	109
CHAPITRE 4. La pratique locale d'entretien de l'édifice religieux. Les interventions architecturales dans le monastère Pongsanuk entre 1887 et 2004	113
4.1 L'intervention de 1887 et les modèles architecturaux de référence	114
4.2 « L'acquisition de mérite » (<i>thum bun</i>) : une conception et une pratique coutumières	119
4.3 L'intervention de 1957 et les transformations architecturales des édifices du monastère Pongsanuk	123
CHAPITRE 5. Élaboration de la notion de « communauté » (<i>chumchon</i>) et adaptation du principe international de « participation des communautés locales » à la gestion patrimoniale en Thaïlande	127
5.1 De la notion de « communauté » (<i>chumchon</i>) à la celle de « culture communautaire » (<i>watthanatham chumchon</i>).....	127
5.2 Le « patrimoine culturel de la communauté locale » (<i>moradok watthanatham khong chumchon</i>) et la « participation des communautés locales » (<i>kan mi suanruam khong chumchon</i>)	134
5.2.1 Introduction des notions de « communauté » (<i>chumchon</i>) et de « patrimoine de la communauté » (<i>moradok chumchon</i>) dans le champ patrimonial	145
5.2.2 L'entrée en jeu du principe de « participation des communautés locales » (<i>kan mi suanruam khong chumchon</i>) dans le cadre institutionnel de la protection patrimoniale	152
PARTIE III. De l'élaboration de la notion de « communauté » (<i>chumchon</i>) à la mise en pratique d'une approche et d'un discours hybrides par l'association civile Little People in Conservation	159
CHAPITRE 6. L'adaptation du principe international de « participation des communautés locales » (<i>kan mi suanruam khong chumchon</i>)	161
6.1 Une autre façon de considérer et de conserver le patrimoine local.....	161

6.2 La signification des termes <i>chumchon</i> (communauté) et <i>ban</i> (village).....	165
6.3 Les vecteurs et les moyens mis en œuvre par l'association pour mobiliser la population locale	171
6.3.1 La cérémonie <i>kathin</i> . La mobilisation de fonds pour la restauration	172
6.3.2 Le bain rituel du <i>stupa</i> . La revitalisation du rôle du <i>wihan</i> comme lieu central spirituel de la communauté villageoise	176
6.3.3 La cérémonie d'offrande aux génies protecteurs du village. Le rôle des médiums des génies dans la sensibilisation des habitants à la conservation patrimoniale	184
6.4 La réinterprétation locale des notions internationales de « patrimoine culturel matériel et immatériel » et des conditions d'« authenticité » du patrimoine	187
6.4.1 La mise en relation entre les aspects « matériels » et « immatériels » du patrimoine.....	187
6.4.2 De l'optique du « patrimoine culturel immatériel » à la question de l'« authenticité ». Une autre façon de restaurer l'édifice rituel	193
CHAPITRE 7. La reconstitution de l'histoire de l'architecture lanna et de celle de la communauté Pongsanuk comme instruments de revendication identitaire	213
7.1 Le discours sur les origines des formes et des styles architecturaux	214
7.2 Le discours sur le toponyme de la communauté et du monastère	224
7.3 Le discours de l'association sur l'origine des actions patrimoniales	227
7.4 La place de l'architecture dans la démarche patrimoniale de l'association Little People in Conservation.....	234
CONCLUSION	237
Les projets et le lexique comme révélateurs de la pluralité des pratiques et notions patrimoniales et de leurs dissonances : une démarche croisée	239
Les apports de la recherche.....	240
ANNEXES	245
1. La liste de monuments, vestiges et sites historiques classés	247
« monument ancien » (<i>boransathan</i>) à Chiang Mai.....	247
2. La cosmologie bouddhique <i>Traibhumi</i>	250
3. La terminologie et les dispositions gouvernementales en matière patrimoniale.....	256
4. L'évolution historique et architecturale du <i>stupa</i> Chedi Luang	257
5. Le calendrier des activités menées par l'association Little People in Conservation dans le cadre du projet de restauration du <i>wihan</i> Phra Chao Pun Ong	261
BILBIOGRAPHIE.....	264

Table des illustrations

Figure 1. Les régions Nord, Nord-est et la plaine centrale de la Thaïlande	24
Figure 2. Le <i>stupa</i> Chedi Luang après la restauration du Département des Beaux-Arts en 1990	46
Figure 3. Le côté sud-ouest du <i>stupa</i> Chedi Luang : les sculptures d'éléphant placées sur le socle quadrangulaire et les escaliers avec la rampe en forme de <i>naga</i> (serpent mythique).....	46
Figure 4. Le <i>stupa</i> Wat Athitonkaeo (à Chiang Saen, au nord de Chiang Mai) après la restauration du Département des Beaux-Art.....	47
Figure 5. Photographie du Chedi lanka ou « Stupa singhalais » dans la chronique <i>Reuang Phra Pathom Ched</i> (Le livre sur le <i>stupa</i> Phra Pathom) publiée par le roi Mongkut en 1963	65
Figure 6. Peinture murale sur le mur Est du <i>wihan</i> Est du monastère Phra Pathom Chedi représentant le recouvrement de l'ancien <i>stupa</i> par un nouvel édifice plus grand	68
Figure 7. Le <i>stupa</i> Phra Pathom Chedi après la restauration dirigée par le roi Mongkut dans les années 1860	70
Figure 8. La maquette de l'ancien <i>stupa</i> , située sur la terrasse Sud du <i>stupa</i> Phra Pathom Chedi.....	71
Figure 9. La maquette du <i>stupa</i> Phra Mahathat de Nakhon Si Thammarat sur le modèle singhalais...	72
Figure 10. Le côté nord des vestiges du <i>stupa</i> Chedi Luang avant les travaux de restauration menés sous la direction du Département des Beaux-Art	98
Figure 11. Photographie prise par l'historien Surasawasdi SOOKSAWASDI intitulée « un artisan venu du Sud [...] en train de sculpter une tête de Naga (serpent mythique) en imitant une photo de modèle de Naga ».....	100
Figure 12. Photographies des sculptures florales prises par l'historien Surasawasdi SOOKSAWASDI pour comparer le travail d'un ancien maître-d'œuvre du Lanna (photo à gauche) et le travail d'« un artisan venu du Sud » (à droite).	101
Figure 13. L'état supposé du <i>stupa</i> Chedi Luang après la restauration de 1478 (à gauche) et, en miroir, le relevé du <i>stupa</i> Wat Chiang Man (à droite), tels que présentés dans l'étude préalable du DBA	102
Figure 14. Plan du monastère Pongsanuk relevé par le Département des Beaux-Arts en 1978	115
Figure 15. Le <i>wihan</i> du monastère Pongsanuk après la restauration en 1957	117
Figure 16. Le <i>wihan</i> du monastère Phra Keo Don Tao à Lampang.....	118
Figure 17. Procession des offrandes (<i>Hae Khrua Tan</i>) au monastère Pongsanuk dans les années 1960	122
Figure 18. Le <i>wihan</i> Phra Chao Pun Ong après la restauration de 1957	123
Figure 19. Le grand <i>wihan</i> du monastère Pongsanuk reconstruit en 1966	125
Figure 20. Le grand <i>wihan</i> du monastère Pongsanuk avant la reconstruction de 1966.....	125
Figure 21. La procession des offrandes lors de la cérémonie de <i>kathin</i>	174
Figure 22. La procession des offrandes lors de la cérémonie de <i>kathin</i>	174
Figure 23. Le plan de la ville ancienne de Lampang construite à l'époque de Lanna	178
Figure 24. Le plan présente une hypothèse concernant le territoire qu'occupent les trois villes anciennes de Lampang	179
Figure 25. Le <i>stupa</i> et le <i>wihan</i> du monastère Pongsanuk	180
Figure 26. La cérémonie du bain rituel du <i>stupa</i>	181
Figure 27. La cérémonie du bain rituel du <i>stupa</i>	181
Figure 28. Le siège des bonzes pour faire le sermon (<i>tieng suat boek</i>) restauré par l'association LPC	182
Figure 29. Les bonzes s'installent dans le <i>wihan</i> Phra Chao Pun Ong pour faire le sermon pendant la cérémonie du bain rituel du <i>stupa</i>	182
Figure 30. Les cornets de fleurs d'offrande (<i>suay kap</i>), les coupes de fleurs d'offrande arrangées en forme de lotus (<i>khrua tan</i>) réalisés par des habitants et des membres de l'association LPC.....	184

Figure 31. Les nouvelles tablettes votives des mille statuette du Bouddha sont installées à nouveau sur les linteaux du <i>wihan</i> .	193
Figure 32. La présentation graphique en trois dimensions présentant la construction et le système de charpente en bois du <i>wihan</i> Phra Chao Pun Ong	196
Figure 33. Hypothèse sur l'état du <i>wihan</i> Phra Chao Pun Ong avant l'intervention de 1887	197
Figure 34. Hypothèse sur l'état du <i>wihan</i> Phra Chao Pun Ong en 1887.	198
Figure 35. La maquette architecturale du <i>wihan</i> Phra Chao Pun Ong	199
Figure 36. La présentation graphique en trois dimensions présente un aperçu du site lorsque les deux bâtiments adossés à la butte auront été enlevés	200
Figure 37. Le démontage de la structure de la toiture pendant les travaux de restauration	205
Figure 38. Le résultat du projet de restauration mené par l'association LPC.	206
Figure 39. La sculpture en forme de pétale de lotus des piliers du <i>wihan</i>	207
Figure 40. La coexistence entre les parties « anciennes-neuves » (<i>kao-mai</i>), expression utilisée par la directrice de l'association lors de notre entretien.	207
Figure 41. Le panneau décoratif en forme de ruche (<i>kong khiu</i>) de la façade est du <i>wihan</i>	210
Figure 42. La comparaison entre le couronnement du pignon (panlom) du <i>wihan</i> Phra Chao Pun Ong et celui du <i>wihan</i> du monastère Chedi Luang à Chiang Mai.	211
Figure 43. Le résultat du projet de restauration mené par l'association LPC	211
Figure 44. La mise en page du livre <i>Pongsanuk, the Little People in Conservation</i> dans le chapitre « le caractère architectural du <i>wihan</i> avant 1886 »	218
Figure 45. La présentation des décorations de la toiture	219
Figure 46. La présentation d'une série de motifs d'animaux mythiques de style lanna, décorant les ouvertures de ventilation	220
Figure 47. Les statues des « quatre bouddhas du passé »	222
Figure 48. Série de photos sur l'ambiance de travail en équipe pendant le relevé du <i>wihan</i>	227
Figure 49. Photographie de groupe présente les participants du travail de nettoyage des statues du Bouddha en bois	229
Figure 50. Les interventions de l'association LPC au monastère Ban Ngaek et au monastère Ban Kam	232

Introduction

En 2015, la faculté des Beaux-Arts de l'université de Chiang Mai, en collaboration avec la municipalité de Chiang Mai, le Comité national thaïlandais du patrimoine mondial et les associations civiles de défense du patrimoine local, a soumis un inventaire des monuments, sites et paysages culturels de la ville de Chiang Mai auprès de l'UNESCO, en vue de la demande d'inscription sur la liste du patrimoine mondial¹.

Inscrite depuis 2017 dans le réseau des « villes créatives »² afin de mettre en valeur les savoir-faire locaux et les pratiques artisanales et de les intégrer dans le développement urbain dite durable, Chiang Mai a adopté récemment une démarche de conservation conforme aux systèmes internationaux d'identification patrimoniale promus par l'UNESCO. L'adoption des références et des labels internationaux vise à assurer au patrimoine culturel de Chiang Mai un large rayonnement dans l'arène internationale. Cette tendance conduit, en outre, à élaborer de nouvelles démarches prenant en compte les ensembles urbains et intégrant, ce que Charles Goldblum nomme « l'ordinaire du patrimoine »³. Ces démarches patrimoniales reflètent en effet la reconnaissance d'un patrimoine architectural et urbain ordinaire porté par les collectivités locales, qui se développe en Thaïlande depuis les années 1990. Elles correspondent aussi à un intérêt nouveau de la part des citoyens et à l'intégration de l'habitat et des pratiques domestiques dans la démarche patrimoniale - dimensions jusqu'alors négligées au profit d'une vision nationale du patrimoine.

¹ KHUNTEE, Peerapol (2016), « Chiang Mai mungna kao su meuang moradok lok ti mi chiwit (Chiang Mai s'oriente vers une ville vivante inscrite au patrimoine mondial) », *Chiang Mai News*, 14 novembre 2016, [En ligne] <https://www.chiangmainews.co.th/page/archives/538220>

² Le réseau des villes créatives de l'UNESCO (RVCU) a été créé en 2004 pour promouvoir la coopération avec et entre les villes ayant identifié la créativité et les industries culturelles comme facteurs stratégiques du développement urbain au niveau local. Ce réseau couvre sept domaines créatifs : artisanat et arts populaires, arts numériques, cinéma, design, gastronomie, littérature et musique.

³ GOLDBLUM, Charles (2016), *Patrimoine urbain et conceptions de l'intervention : à propos de l'« UNESCO-isation »*, contribution présentée dans le cadre du séminaire « Circulation des références urbaines et assemblages locaux », organisé par Élisabeth Peyroux et Thierry Sanjuan, Groupe de travail « Circulation des modèles et hétérogénéité des développements », UMR 245 Cessma et UMR 8586 Prodig, labex DynamiTe, 7 octobre 2018, Paris.

Ces nouvelles démarches et nouveaux intérêts de citoyens, marquent un tournant dans la façon de considérer le patrimoine et de concevoir l'action patrimoniale. En effet, les projets de conservation promus par l'État thaïlandais entre les années 1960 et 1990 se sont particulièrement attachés à préserver des monuments et vestiges associés à l'histoire de la royauté et de la religion, afin de soutenir la construction de l'identité culturelle du pays. Entre les années 1960 et 1980, le gouvernement a ainsi lancé les projets de restauration des villes historiques de Sukhothai et d'Ayutthaya⁴, dans l'optique du développement de « parcs historiques » en vue de leur inscription sur la liste du patrimoine mondial⁵. Ces projets sont également instaurateurs des approches de la restauration du « monument ancien » (*boransathan*), institutionalisées par les Réglementations de conservation du *boransathan* publiées en 1985 par le Département des Beaux-Arts, institution nationale chargée de la protection du patrimoine culturel⁶. Ensuite, entre 1978 et 1995, a été élaboré le programme de conservation de Rattanakosin – la citadelle royale de Bangkok – visant à promouvoir l'image et l'identité de la ville royale de la dynastie Chakri, ainsi que le développement touristique de la capitale⁷. Dans cette optique, les projets étatiques visent à illustrer la version officielle du récit national à travers des édifices et vestiges monumentaux valorisés, parfois au détriment de certains anciens quartiers ordinaires d'habitat et de commerce.

La destruction et l'évacuation des maisons et d'autres constructions abritant les activités commerciales pour améliorer la visibilité des monuments historiques ont souvent fait l'objet de la controverses relatives aux projets de conservation étatiques⁸. Cependant, ces situations conflictuelles sont l'occasion pour la société civile de développer un intérêt nouveau concernant la signification du patrimoine urbain et architectural ordinaire et de la

⁴ KRAIRIKSH, Piriya (2013), « A Brief History of Heritage Protection in Thailand », In: BAKER, Chris (ed.), *Protecting Siam's Heritage*, Bangkok, Thailand : The Siam Society under Royal Patronage ; Chiang Mai, Thailand : Silkworm Books, pp. 27-31.

⁵ PELEGGI, Maurizio (2002), *The Politics of Ruins and the Business of Nostalgia*, Bangkok : White Lotus, p.22.

⁶ BYRNE, Denis (2014), *Counterheritage: Critical Perspectives on Heritage Conservation in Asia*, New York & London : Routledge, pp. 61-63.

⁷ ASKEW, Marc (2002), « The Challenge of Co-Existence : The Meaning of Urban Heritage in Contemporary Bangkok », In: Logan, William S (ed.), *The Disappearing Asian City: Protecting Asia's Urban Heritage in a Globalizing World*, Hong Kong : Oxford University Press, pp. 229-244. PRAKITNONTHAKAN, Chatri (2012), « Rattanakosin Charter: the Thai Cultural Charter for Conservation », In: *Journal of the Siam Society*, vol. 100, pp. 123-148.

⁸ *Ibid.* SIRISISAK, Tiamsoon, AKAGAWA, Natsuko (2012), « Cultural Rights and Conservation of Old Bangkok », In: *Journal of the Siam Society*, vol. 100, pp. 149-166.

culture urbaine des habitants. De plus, les transformations architecturales et urbaines spectaculaires des centres historiques, sous l'effet d'un développement foncier et immobilier au cours des années 1990, ainsi que l'effacement des traces matérielles du passé des villes anciennes que celles-ci provoquent, suscitent une sensibilité accrue à l'égard du patrimoine urbain ordinaire. Ainsi, en réaction à la crainte d'une perte de l'identité locale consécutive à ces destructions et transformations, les mouvements citoyens tentent de renouveler des démarches et conceptions patrimoniales dans le sens de la participation citoyenne aux projets patrimoniaux. Cette sensibilité nouvelle à l'égard du patrimoine urbain ordinaire se traduit par un changement dans la façon dont le champ patrimonial se constitue à l'échelle de la Thaïlande. Elle rejoint précisément les idées promues de façon récente par l'UNESCO, concernant l'élargissement des mesures de protection au patrimoine urbain et architectural ordinaire.

Questions de recherche

Cette conjoncture nous amène à orienter notre réflexion vers les questions relatives à la montée en puissance de l'intérêt pour le patrimoine urbain et architectural ordinaire en Thaïlande. De ce point de vue, Chiang Mai constitue un cas d'étude éclairant dans la mesure où il y existe un engagement très fort de la part de ses citoyens dans l'action patrimoniale. Nos questions de recherche partent d'un constat : les controverses autour des projets de restauration des monuments religieux menés par le Département des Beaux-Arts à Chiang Mai dans les années 1990, ont mis en évidence l'exclusion des citoyens du processus de prise de décision concernant le projet patrimonial. Puis, à partir des années 2000, les associations civiles – regroupant des architectes, urbanistes, historiens de l'art, universitaires et artistes – élaborent des démarches participatives visant à attribuer un rôle important aux habitants et participent à l'élaboration d'une nouvelle catégorie patrimoniale, le « patrimoine de la communauté » (*moradok chumchon*). Cela correspond à l'entrée en jeu du patrimoine urbain et architectural ordinaire, des pratiques quotidiennes, des savoir-faire des habitants, ainsi que de l'histoire urbaine de la collectivité locale dans le champ du patrimoine à Chiang Mai.

De ce fait, notre recherche consistera à éclairer la construction d'une nouvelle démarche patrimoniale conduite à Chiang Mai entre 1990 et 2014. Notons que cette démarche participative est portée particulièrement par des associations locales et se poursuit actuellement dans le processus engagé pour l'inscription de la ville historique de Chiang Mai sur la liste du patrimoine mondial. Dans cette démarche participative, on passe d'une vision nationale du patrimoine à une vision régionale au sens de la région Nord, reflétant le rapport de force entre gouvernement central et organisations locales de Chiang Mai. Le patrimoine architectural et urbain est ainsi l'un des supports choisis par les acteurs locaux pour s'imposer face à la domination politique et culturelle du pouvoir central de Bangkok. Ce faisant, la revendication des acteurs locaux porte notamment sur l'adaptation de la référence internationale de « participation des communautés locales ». Ces dynamiques locales et jeux d'acteurs constituent l'une des sources des intérêts multiples qui font de Chiang Mai un domaine d'investigation particulier pour notre recherche.

Ainsi, notre recherche vise à saisir le renouvellement des pratiques et conceptions patrimoniales engagé par les associations civiles de défense du patrimoine local, à la croisée des références et approches locales et internationales. Notre travail se concentre également sur l'entrée en jeu de la société civile et sur la place des approches participatives dans la constitution du champ patrimonial à Chiang Mai. Comment les démarches participatives proposées par les associations locales modifient-elles les manières dont les institutions nationales interviennent sur le patrimoine bâti ? Ce renouvellement des pratiques et conceptions procède-t-il à une simple extension du champ patrimonial ou un événement particulier marquant une césure dans le fonctionnement courant de la démarche patrimoniale ? Telles sont les questions principales qui sous-tendent notre recherche.

État de l'art

Nos interrogations se nourrissent des travaux menés par des courants de recherche récents nationaux et internationaux, portant un nouveau regard sur le patrimoine architectural et urbain, souvent en phase avec les actions réalisées par le monde associatif. Les mouvements citoyens dans le champ patrimonial thaïlandais font l'objet d'investigations menées au sein

d'un courant de recherche qui se constitue depuis les années 1990, par des chercheurs asiatiques et européens (spécialistes ou non-spécialistes du patrimoine).

Ainsi, les travaux de l'historien Marc Askew sur Bangkok examinent diverses logiques et procédures de conservation du patrimoine urbain à travers les projets patrimoniaux et le lexique associé à ces projets, mis en œuvre par les différents acteurs. Ils présentent une analyse critique du plan directeur pour la conservation de la ville historique de Bangkok, développée par les agences étatiques dans l'optique d'une protection sélective, au détriment des quartiers ordinaires d'habitation. Askew s'attache également à rendre compte des controverses provoquées par les communautés, la mobilisation locale et l'élaboration des démarches participatives menées par les associations civiles⁹. Les travaux de l'architecte Chatri Prakitnonthakan se rapprochent de ce point de vue ; ils s'intéressent à la capacité de négociation des communautés locales et associations civiles, permettant la création d'un nouveau rapport de force dans la relation à l'État et la redéfinition des critères de sélection des objets à conserver¹⁰. Les études de Tiamsoon Sirisrisak prennent, en revanche, en considération l'adoption de la démarche participative par l'autorité métropolitaine dans les projets de conservation et de mise en valeur du patrimoine bâti du quartier, afin de gérer les conflits autour du plan directeur¹¹.

Les études anthropologiques de Michael Herzfeld mettent quant à elles l'accent sur la capacité des habitants à s'appropriier, voire à instrumentaliser à leur profit le discours patrimonial institutionnel, afin de contester les projets d'aménagement urbain promus par les autorités métropolitaines¹². Dans le cas de Chiang Mai, l'anthropologue Andrew Johnson souligne la manière dont les acteurs locaux s'approprient les espaces urbains aménagés par les autorités nationales et les discours patrimoniaux, afin d'affirmer l'autorité de l'ancien

⁹ ASKEW, Marc (1996), « The Rise of Moradok and the Decline of the Yarn: Heritage and Cultural Construction in Urban Thailand », In: *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, vol. 11, n°2 (October 1996), ISEAS – Yusof Ishak Institute, Singapore, p. 183-210. Et ASKEW, Marc (2002), *op. cit.*

¹⁰ PRAKITNONTHAKAN, Chatri (2012), *op. cit.*

¹¹ SIRISRISAK, Tiamsoon (2009), « Conservation of Bangkok Old Town », In: *Habitat International: Journal for the Study of Human Settlements*, vol. 33, n°4, pp. 405-411.

¹² HERZFELD, Michael (2006), « Spatial Cleansing: Monumental Vacuity and the Idea of the West », in *Journal of Material Culture*, vol. 11, 1/2, pp. 127–149. HERZFELD, Michael (2012), The Crypto-Colonial Dilemmas of Rattanakosin Island », In: *The Journal of the Siam Society*, vol. 100, pp. 209-223. [En ligne]

royaume de Lanna (13^{ème}-19^{ème} siècles, annexé au Siam en 1892), vis-à-vis de la domination politique et culturelle de Bangkok¹³.

Concernant l'étude des pratiques locales relatives à la conservation du monument religieux, les études ethnographiques menées par Denis Byrne soulignent le décalage entre le point de vue des populations locales et les discours patrimoniaux hégémoniques des institutions étatiques. Il montre également que les projets de restauration sont l'occasion d'un dialogue, voire de conflits, entre les conservateurs formés en Europe et les pratiques des habitants ancrées dans des conceptions coutumières¹⁴. Les recherches d'Alexandra Denes sur les sites archéologiques des sanctuaires khmers situés dans la région Nord-Est de la Thaïlande, se situent dans une perspective similaire : ils montrent la nature contestée des projets de conservation, à travers l'analyse de la démarche de restauration de l'agence étatique, cette dernière tentant de désacraliser et de réguler les activités et pratiques rituelles des populations locales¹⁵.

Ces recherches sur la question patrimoniale en Thaïlande rejoignent le courant de recherche appelé les études patrimoniales critiques (*Critical Heritage Studies*). Celles-ci examinent et déconstruisent les approches et discours patrimoniaux produits et diffusés de nos jours à l'échelle mondiale par des organismes internationaux, en particulier l'UNESCO¹⁶. Les travaux des spécialistes des études patrimoniales, comme Laurajane Smith¹⁷ et Rodney Harrison¹⁸, éclairent la nature politique du patrimoine et exigent une attitude pluraliste à l'égard de l'évaluation du patrimoine¹⁹. Ils montrent également le décalage entre le discours

¹³ JOHNSON, Andrew (2011), « Re-centring the City : Spirits, Local Wisdom, and Urban Design at the Three Kings Monument of Chiang Mai », In: *Journal of Southeast Asian Studies*, 42, pp. 511-521.

¹⁴ BYRNE, Denis (1995), « Buddhist Stupa and Thai Social Practice », In: *World Archaeology*, vol. 27, n°2, *Buddhist Archaeology* (octobre, 1995), pp. 266-281. Et BYRNE, Denis (2004), « Partnerships in the Heritage and the Displaced », In: *Museum International*, n°224, vol. 56, pp. 89-97.

BYRNE, Denis (2014), *Counterheritage: Critical Perspectives on Heritage Conservation in Asia*, New York & London : Routledge.

¹⁵ DENES, Alexandra (2013), « Mapping Living Heritage at the Phanom Rung Historical Park : Identifying and Safeguarding the Local Meanings of a National Heritage Site », In: BAKER, Chirs (ed.), *Protecting Siam's Heritage*, pp. 225-256, Chiang Mai : Silkworm Books.

¹⁶ ESPOSITO, Adèle (2018), *Urban Development in the Margins of a World Heritage Site. In the Shadows of Angkor*, Asian Cities 6, Amsterdam : Amsterdam University Press, p. 41.

¹⁷ SMITH, Laurajane (2006), *Uses of Heritage*, London ; New York : Routledge.

¹⁸ HARRISON, Rodney (2013), *Heritage : Critical Approaches*, Abingdon ; New York : Routledge.

¹⁹ *Ibid.*

patrimonial inspiré par la culture internationalisée dans ce domaine et la pluralité des pratiques locales. Dans le cas de l'Asie et de l'Asie du Sud-Est, les recherches de Victor King²⁰, de Tim Winter et Patrick Daly²¹, interrogent la validité universelle des notions et approches internationales, et soulignent les questions de conflits d'usage et d'intérêt que suscitent les projets de conservation. Les travaux de Tim Winter²² examinent la situation des politiques patrimoniales en Asie à l'égard de la circulation internationale des références dans ce domaine, en soulignant que le modèle « européocentré » est à la fois insuffisant et indispensable pour repenser les façons de patrimonialiser adoptées par les pays asiatiques²³.

Hypothèses de recherche

Nos hypothèses de recherche prennent appui sur les approches et les réflexions développées dans les travaux mentionnés en y associant nos propres connaissances, afin de contribuer au renouvellement des approches relatives aux pratiques et conceptions patrimoniales, en référence aux démarches engagées par les organisations locales. Nous formulons la première hypothèse selon laquelle les édifices religieux occupent une place particulière dans la construction du champ patrimonial thaïlandais. Cette hypothèse s'appuie sur le fait que les édifices religieux sont les éléments constitutifs du tissu urbain des centres historiques, à travers lesquels les populations locales, c'est-à-dire les habitants et autres groupes sociaux (fidèles et moines bouddhistes), manifestent leur intérêt. Ce type d'édifice est ainsi un élément actif de l'organisation sociale des populations locales ; sa particularité du point de vue de l'objet patrimonial se manifeste notamment à travers les controverses autour des projets de restauration. De plus, les associations locales, notamment à Chiang Mai, se constituent comme acteur patrimonial autour de la défense et du maintien de l'édifice religieux. À travers leurs actions patrimoniales, ces associations manifestent une

²⁰ VICTOR, King (2016), *UNESCO in Southeast Asia : World Heritage Sites in Comparative Perspective*, Copenhagen : NIAS Press.

²¹ DALY, Patrick, WINTER, Tim (2012), *Routledge Handbook of Heritage in Asia*, London ; New York : Routledge.

²² WINTER, Tim (2014), « Beyond Eurocentrism ? Heritage Conservation and the Politics of Difference », In : *International Journal of Heritage Studies*, vol. 20, issue 2, pp. 123-137.

²³ BONDEZ, Julien, GRAEZER BIDEAU, Florence, ISNART, Cyril, LEBLON, Anaïs, (2014), « Relocaliser les discours du « patrimoine », In : BONDEZ, Julien, GRAEZER BIDEAU, Florence, ISNART, Cyril, LEBLON, Anaïs (eds.), *Les vocabulaires locaux du patrimoine. Traductions, négociations et transformations*, Autriche, Suisse, Allemagne : Wien, Zürich, Berlin, Münster, LIT, p. 16.

attention à la revendication identitaire de l'ancien royaume indépendant de Lanna, vis-à-vis de la domination politique et culturelle du gouvernement central.

Cela nous conduit à formuler une hypothèse concernant l'importance de la place du monument religieux dans les démarches de conservation engagées à Chiang Mai ; la question de la conservation des édifices religieux nous paraît en effet présenter une voie d'entrée indispensable pour la compréhension de la constitution du champ patrimonial thaïlandais.

Une autre de nos hypothèses porte sur l'actuel renouvellement des pratiques et conceptions patrimoniales. Celle-ci s'appuie sur le fait que certains éléments immatériels n'étaient jusqu'alors pas considérés comme relevant du patrimoine, sont à présent associés à une vision du patrimoine architectural ou matériel. Elle est également fondée également sur le fait que les nouvelles conceptions ne dissocient plus l'aspect physique ou matériel de l'aspect social ou immatériel de l'objet valorisé, apparemment opposés dans la culture internationale du patrimoine²⁴. L'intention d'associer ces deux aspects est manifestée dans la manière dont les associations locales réinterprètent les notions internationales de « patrimoine matériel » et de « patrimoine immatériel », afin d'établir des démarches prenant en compte les pratiques, les croyances et la culture technique de construction des populations locales. Cela va de pair avec une reconnaissance accrue de la place des communautés locales dans la manière actuelle de considérer le patrimoine à Chiang Mai.

Méthodologie de recherche

Afin de tester nos hypothèses, nous allons étudier la place du patrimoine architectural et urbain ordinaire et celle de la participation des communautés locales dans la constitution du champ patrimonial à Chiang Mai entre 1990 et 2014. Nous les examinerons à travers les études des acceptions et des pratiques patrimoniales élaborées dans les projets architecturaux à vocation patrimoniale. Notre formation d'architecte thaïlandaise et celle d'architecte du patrimoine de l'École de Chaillot, permettent d'appréhender l'acte de

²⁴ Au sujet de la validité universelle du paradigme s'articulant autour des notions de « patrimoine matériel » et de « patrimoine immatériel » voir SMITH, Laurajane, AKAGAWA, Natsuko (2009), « Introduction », In: SMITH, Laurajane, AKAGAWA, Natsuko (eds.), *Intangible Heritage*, London ; New York : Routledge, pp. 1-9.

construire et de restaurer à travers des projets réalisés par les différents types d'acteurs, tels que les institutions nationales chargées de la protection du patrimoine culturel et les associations civiles avec des habitants.

Pendant notre thèse, nous avons participé à un groupe de travail du programme de recherche « Les mots du patrimoine dans le projet architectural et urbain en Asie du Sud-Est. Circulation, réception, création (Patrimot) »²⁵, portant sur l'élaboration de notions et pratiques patrimoniales alternatives en Asie du Sud-Est. Ce programme souligne le fait que ces pratiques alternatives traduisent la diversité des cultures spatiales qui sous-tendent les approches patrimoniales ; la diversité aussi des objets valorisés, des catégories, des valeurs et des pratiques dans lesquels les cultures locales s'expriment. Mettant en évidence la diversité des acceptions et des pratiques patrimoniales, les travaux menés dans le cadre du programme Patrimot en viennent à mettre en question la validité universelle et l'unicité des approches diffusées de nos jours à l'échelle globale par les organismes internationaux, lesquelles sont principalement fondées sur des notions et des pratiques d'origine européenne. Notre thèse rejoint le programme Patrimot, dans une démarche de recherche croisant analyse des projets patrimoniaux et du lexique de référence, permettant de saisir l'élaboration de propositions singulières. En adoptant cette démarche, nous allons privilégier deux objets d'étude : les projets phares de la conservation et le lexique associé à ces projets.

L'analyse des projets phares de la conservation

Les projets phares sont nos principaux objets d'étude dans la mesure où ils sont l'expression des cultures spatiales en présence, ainsi que des négociations qui interviennent aux diverses étapes du processus : la conception, la représentation ou médiation, la réalisation et la réception de l'œuvre projetée et réalisée²⁶. Les projets architecturaux à vocation

²⁵ Le programme de recherche « Les mots du patrimoine dans le projet architectural et urbain en Asie du Sud-Est. Circulation, réception, création » a été mené dans le cadre de l'appel à projets de recherche lancé par le ministère de la Culture et de la communication français en 2014. Coordonné par Nathalie LANCRET (UMR AUSser n°3329, ENSA de Paris-Belleville), il réunit des chercheurs de l'Institut des sciences sociales du politique (UMR ISP n°7220), du Centre Asie du Sud-Est (UMR CASE n°8170), de l'UMR PRODIG n°8586, du Nalanda Sriwijaya Center (ISEAS), de l'Université Gadjah Mada (Yogyakarta) et de l'association Indonesian Heritage Trust en Indonésie, de l'Université de Chiang Mai et de l'association Little People in Conservation en Thaïlande.

²⁶ LANCRET, Nathalie (2016), *Position de recherche. Les mots du patrimoine en Asie du Sud-Est*, contribution présentée dans le cadre de la conférence «La ville intelligente : de la pratique du passé à l'innovation du futur», Université d'architecture de Hanoi », 15-16 décembre 2016.

patrimoniale sont ici considérés comme des lieux de rencontre, de confrontation et de conflit, à travers lesquels les acteurs du patrimoine manifestent leurs intérêts et leurs points de vue. Nous analyserons des controverses autour des projets de conservation, notamment ceux portant sur des sites religieux. Précisons le conflit n'est pas notre objet d'étude. Nous visons plutôt à éclairer les différentes positions des acteurs et leurs arguments concernant la signification attachée à l'objet valorisé.

Dans ce cadre, nous prenons notamment appui sur les approches d'analyse et les réflexions développées dans les travaux de géographes, portant sur les conflits patrimoniaux. Le programme de recherche « Patrimoine, Environnement, Paysage » (PEP) mené par l'UMR « Espaces Géographiques et Société » (ESO)²⁷, met ainsi l'accent sur l'aspect conflictuel de la construction du champ patrimonial et sur les divergences, qui peuvent émerger à la fois autour des représentations, des usages et des appropriations qui y sont liés²⁸. Les conflits sont, selon eux, les révélateurs de la manière dont les acteurs sociaux cherchent à faire valoir leur point de vue, à construire ou à contrôler des territoires. Dans cette optique, l'analyse des controverses permet d'appréhender les jeux d'acteur et les rapports de pouvoir dans le processus de revendication patrimoniale.

Les études du spécialiste de la géographie sociale et culturelle Ola Söderström²⁹ rejoignent ce courant de recherche. Elles présentent une analyse du rôle des formes construites dans la conservation patrimoniale, des logiques de la production de la valeur patrimoniale, ainsi que

²⁷ Les chercheurs du programme « Patrimoine, Environnement, Paysage » ont organisé une table ronde sur le thème « Conflits patrimoniaux, conflits territoriaux », dans le cadre du colloque « Regards croisés sur le patrimoine dans le monde » (UMR ESO, laboratoire Espace et Cultures, CREOPS, 7-9 octobre 1999, Sorbonne). Cf. VESCHAMBRE, Vincent, GRAVARI-BARBAS, Maria, GARAT, Isabelle, RIALLAND, Olivier (2001), « Conflits patrimoniaux, compte rendu de table ronde », In: *Les Cahiers de l'ESO*, n°15, mars 2001, pp. 59-68.

Les résultats des travaux de ce programme ont ensuite été publiés dans le numéro 185, 2000-1 de la revue *Norois*, intitulé « Patrimoine et environnement. Les territoires du conflit ». Cette table rone est également le point de départ de l'ouvrage de GRAVARI-BARBAS, Maria, GUICHARD-ANGUIS, Sylvie (2003), *Regards croisés sur le patrimoine dans le monde à l'aube du XXIe siècle*, Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 952 p.

²⁸ GRAVARI-BARBAS, Maria, VESCHAMBRE, Vincent (2000), « Introduction », In: *Norois*, n°185, 2000-1, *Patrimoine et environnement. Les territoires du conflit*, pp. 3-5.

GRAVARI-BARBAS, Maria, VESCHAMBRE, Vincent (2004), « Patrimoine : derrière l'idée de consensus, les enjeux d'appropriation de l'espace et des conflits », In: MELÉ, Patrice, LARRUE, Corinne (eds.), *Conflits et territoires*, Tours : Maison des sciences de l'homme « Villes et territoires » : Presses universitaires François-Rabelais, pp. 67-82.

²⁹ SÖDERSTRÖM, Ola (2010), « Monde pluriels et controversés. Entrer dans la fabrique du patrimoine », In: CATTEDRA, Raffaele (ed.) et al., *Patrimoine en situation. Constructions et usages en différents contextes urbains : Exemples marocains, libanais, égyptien et suisse*, Beyrouth ; Rabat : Presses de l'Ifpo.

de l'agencement des arguments produit par les acteurs de la controverse. Söderström sollicite l'approche de la sociologie de la traduction, afin de décrire la constitution de réseaux d'acteurs engagés et le processus de production sociale des artefacts³⁰. Ses études montrent le caractère plastique de l'édifice valorisé qui permet l'élaboration de discours très divers et parfois radicalement opposés. Les études mentionnées soulignent aussi le caractère interactionnel de la controverse : l'agencement de l'argumentation constitue un montage *ad hoc*, que chaque acteur réalise en tenant compte des discours élaborés par la partie adverse. Dans cette optique, l'évaluation patrimoniale se construit au cours d'une sorte de dialogue entre différents interlocuteurs ; elle est mobilisée contextuellement en fonction des stratégies développées par un ensemble des acteurs engagés.

Prenant appui sur ces travaux, notre analyse porte sur les situations conflictuelles – conflits de référentiels, de pratiques de restauration et d'usages des espaces – suscitées par des projets en décalage, voire en contradiction avec les manières de penser et de faire des usagers des lieux. Considérées comme « tiers-espaces » du patrimoine, en référence aux travaux fondateurs d'Homi Bhabha³¹, ces situations sont examinées pour leur potentiel d'innovation et de renouvellement des dispositifs et des pratiques du patrimoine³². Elles sont, nous en faisons l'hypothèse, des temps forts de discussion, de concertation, de négociation qui rendent possible le métissage de visions et de référents patrimoniaux hétérogènes, ainsi que l'élaboration de visions et de propositions singulières. Les projets phares et les controverses autour de ces projets seront ainsi examinés pour leur potentiel de production de nouvelles pratiques et de visions différenciées, qui témoignent des capacités d'adaptation, de reformulation et de création des acteurs locaux. Pour ce faire, nous allons prendre appui sur des travaux récemment réalisés sur l'adaptation et la reformulation locales dans le champ des sciences humaines et sociales, notamment ceux élaborés par le

³⁰ Söderström fait référence aux travaux de CALLON, Michel (1986), « Éléments pour une sociologie de la traduction », In : *L'Année sociologique*, vol. 36, pp. 169-208. CALLON, Michel (1991), « Réseaux technico-économiques et irréversibilité », In : BOYER, Robert (ed.) (1991), *Les figures de l'irréversibilité en économie*, Paris : Édition de l'EHESS, pp. 195-230. LATOUR, Bruno (1990), *La science en action*, Paris : La Découverte. Et LATOUR, Bruno (1994), « On Technical Mediation », in : *Common Knowledge*, vol. 3, n°2, pp. 29-64.

³¹ BHABHA, Homi K., RUTHERFORD, Jonathan, (2006), « Le tiers-espace », *Multitudes*, n° 26 (3), pp. 95-107. [En ligne] <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2006-3-page-95.html>. BHABHA, Homi K. (2007), *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*, traduit de l'anglais par Françoise Bouillot, Paris : Payot, DL 2007, 414 p.

³² LANCRET, Nathalie (2016), *op. cit.*

réseau des chercheurs *Respatrimoni*³³. Leur approche socio-anthropologique sera sollicitée pour étudier les dynamiques d'hybridation résultant des échanges de références et de pratiques patrimoniales³⁴.

Pour les cas d'étude, nous choisissons d'examiner les projets phares qui ont suscité des controverses, tels le projet de restauration du *stupa* Chedi Luang mené par le Département des Beaux-Arts et le projet de restauration du monastère Pongsanuk réalisé par l'association Little People in Conservation. Notre analyse des projets sollicitera une approche historique, visant à retracer les façons dont les acteurs interviennent sur l'édifice au fil du temps. Cette analyse sera fondée sur des chroniques anciennes, des documents techniques relatifs au projet tels que l'étude préalable en vue du projet de restauration, les diagnostics archéologiques et architecturaux. Concernant les débats et les critiques autour de ces projets, nous allons appuyer notre analyse sur des journaux locaux, des documents concernant les consultations publiques et des forums de discussion sur les réseaux sociaux, afin de saisir les opinions formulées par les populations locales.

Pour les projets menés par les associations locales, nous prendrons en compte leurs publications distribuées aux échelles locale, nationale et internationale, et l'ampleur de rayonnement qu'elles ambitionnent. Nous allons aussi fonder notre analyse sur les résultats d'entretiens semi-directifs conduits avec les membres de ces associations, afin de saisir leurs arguments, leurs logiques et leurs manières de procéder en vue de la conservation.

³³ Réseau des chercheurs sur les patrimonialisations. URL : <http://respatrimoni.wordpress.com/>. Ce réseau est à l'initiative de la publication de l'ouvrage BONDEZ, Julien, GRAEZER BIDEAU, Florence, ISNART, Cyril, LEBLON, Anaïs (eds.) (2014), *Les vocabulaires locaux du patrimoine. Traductions, négociations et transformations*, Autriche, Suisse, Allemagne : Wien, Zürich, Berlin, Münster, LIT, 228 p.

³⁴ *ibid.*, pp. 9-31.

L'analyse du lexique patrimonial

L'analyse du lexique à travers lequel les différents groupes d'acteurs décrivent et désignent le patrimoine, contribuera à la compréhension des acceptions et des pratiques dans leurs singularités et leurs différences. Notre recherche porte sur les mots ou les expressions thaïlandais qui permettent à la fois d'appréhender des points de vue différents sur le patrimoine et de rendre compte de l'élaboration de conceptions et de dispositifs singuliers. Cela permettra de saisir le sens du patrimoine dans le contexte spécifique de la Thaïlande et, en particulier, celui de Chiang Mai, et sa portée opératoire dans les projets.

Nous cherchons à saisir les termes et expressions du vocabulaire thaïlandais qui sont issus de la rencontre et de la négociation entre les références occidentales, internationales et locales. Dans ce cadre, nous analyserons l'évolution de la terminologie du « monument ancien » (*boransathan*) au « patrimoine de la communauté » (*moradok chumchon*). Pour ce faire, nous appuierons notre analyse sur les types de documents suivants : des textes historiques tels que les chroniques et les textes religieux ; des textes officiels telles les chroniques et les proclamations royales ; des publications des sociétés savantes ; des textes de loi et des règlements.

Nous examinerons aussi le sens du patrimoine élaboré par des groupes et des associations civiles, à travers leurs compte-rendus de séminaires et la publication de livres et d'articles dans les journaux. Afin de comprendre le sens des notions spécifiques auxquelles les associations font référence, telles *chumchon* ou « communauté » et *wattanatham chumchon* ou « culture communautaire », nous étudierons l'élaboration et la signification de ces notions à travers les publications des « penseurs » de ces courants d'idées. Nous prendrons également appui sur des travaux des chercheurs qui ont étudié la généalogie de ces termes.

Nous examinerons aussi des notions internationales auxquelles les associations civiles font référence pour élaborer leurs propres démarches patrimoniales. Ces notions concernent les mots qui permettent l'expression de significations, de valeurs et de pratiques patrimoniales spécifiques, telles la « participation des communautés locales ». Elles concernent aussi les mots révélateurs de différences ou les « intraduisibles » que Barbara Cassin et Danièle

Wosny définissent comme « ce que l'on ne cesse pas de (ne pas) traduire, en considérant les langues non seulement comme des visions du monde, mais comme des fabrications de mondes »³⁵. De ce fait, nous étudierons la traduction ou la réinterprétation thaïlandaise des notions de « patrimoine culturel matériel » et de « patrimoine culturel immatériel », mettant en évidence le décalage entre les langues/visions internationales et thaïlandaises.

Pour étudier l'adaptation et la réinterprétation de ces notions, nous allons examiner d'abord la manière dont les organismes internationaux élaborent la signification de ces termes et attribuent des valeurs patrimoniales, à travers des chartes et des conventions internationales. Ensuite, nous allons étudier la façon dont ces associations réinterprètent, voire instrumentalisent à leur profit les notions internationales, afin de créer des « armes » pour la revendication du droit à la gestion de certains patrimoines et pour faire évoluer les conceptions et les pratiques patrimoniales singulières.

Organisation de la thèse

Cette thèse est organisée en trois temps. La première partie se concentrera sur l'élaboration de la notion de « monument ancien » (*boransathan*) par les sociétés savantes et les agences étatiques, en soulignant l'évolution des significations attachées au monument religieux. Elle montrera la façon dont le statut de ce type d'édifice passé de celui d'objet de dévotion (*khong saksit* ou « ouvrage sacré ») à celui d'objet de connaissance spécialisée et de patrimoine à conserver. Cette partie s'achève sur la mise en pratique d'une approche et d'un discours institutionnels, à travers le projet de restauration du *stupa* Chedi Luang à Chiang Mai.

La deuxième partie portera sur les mouvements citoyens et sur l'élaboration de la notion de « patrimoine de la communauté » (*moradok chumchon*). En nous référant aux actions patrimoniales menées par l'association Little People in Conservation (LPC), nous allons d'abord présenter la genèse de cette association, à la suite d'une polémique relative aux différentes façons de concevoir le projet de restauration du monastère Pongsanuk. Ensuite, nous analyserons la signification de la notion de « communauté » (*chumchon*) et celle du

³⁵ CASSIN, Barbara, WOSNY, Danièle (eds.) (2016), *Les intraduisibles du patrimoine en Afrique subsaharienne*, Paris : Demopolis, p. 16.

principe international de « participation des communautés locales », auxquelles l'association fait référence afin d'élaborer ses propres discours et pratiques du patrimoine.

La troisième partie examinera la mise en pratique d'une approche et d'un discours hybrides par l'association LPC au monastère Pongsanuk. Elle présentera d'abord les vecteurs et les moyens mis en œuvre par l'association pour mobiliser la population locale. Ensuite, nous montrerons la manière dont l'association réinterprète les notions internationales de « patrimoine culturel matériel et immatériel » et les conditions « d'authenticité » du patrimoine, afin de renouveler les conceptions et les pratiques patrimoniales. Puis, nous examinerons la reconstitution de l'histoire de l'architecture et de la communauté de Pongsanuk comme instruments de revendication identitaire de l'ancien. Cette partie se terminera par une réflexion relative à la place de l'architecture et des édifices dans la démarche patrimoniale de l'association LPC.

écologiques et humains se situent au nord de la région centrale d'Ayutthaya puis de Bangkok, dans un pays où la centralisation et la domination de la capitale sont extrêmes³⁸.

La plus grande concentration de la population dans la région Nord, se trouve dans le bassin de Chiang Mai-Lamphun, la plus grande zone alluvionnaire de l'ancien royaume de Lanna. La population de ce bassin se concentre surtout le long de la rivière Mae Ping et sur les terres basses bien irriguées. Cette région compte trois grandes villes : Chiang Mai et Chiang Rai qui correspondent aux capitales de l'ancien royaume taï de Lanna (13^{ème}-18^{ème} siècles) ; Lampang dont l'histoire remonterait à la période du royaume môn d'Haribhunjaya (7^{ème}-13^{ème} siècles), avant de devenir une cité importante du royaume de Lanna à partir du 13^{ème} siècle.

L'ancien royaume de Lanna (« million de rizières »), a toujours vécu en symbiose étroite avec la campagne environnante, milieu écologique sur lequel agissaient les populations de Lanna³⁹. Les formations urbaine et sociale du Lanna se sont constituées à partir du 13^{ème} siècle de la conquête du royaume môn d'Haribhunjaya par les Taïs, migrants du sud-est de l'actuelle Chine, du nord de l'actuel Laos, ainsi que du nord-est de l'actuel Myanmar⁴⁰. Depuis sa fondation, le royaume de Lanna a subi l'influence et souvent la domination de la Chine au nord, de la Birmanie à l'ouest, du Laos à l'est et du Siam au sud⁴¹. Cependant, il est parvenu à conserver une autonomie substantielle en tant qu'État tributaire de la Birmanie entre 1558 et 1774, du Siam entre 1774 et 1899. Face à la pression de l'expansion coloniale britannique et française, Chiang Mai, capitale du royaume de Lanna, est devenue en 1899 une province nationale du Siam. Suite à l'instauration en 1932 de la monarchie constitutionnelle, le Siam a été rebaptisé « royaume de Thaïlande » en 1939. Ce nouvel État-nation moderne en est venu à déterminer le destin moderne de Chiang Mai à partir du 20^{ème} siècle.

Réputée pour l'attrait des caractéristiques historiques et culturelles attachées au riche héritage de son ancienne cité intra-muros, Chiang Mai est aussi devenue une ville moderne et cosmopolite très active. Ceci ne tient pas seulement à l'attraction touristique, tant internationale que domestique, mais résulte aussi du dynamisme dû à sa position prépondérante de « deuxième ville la plus importante » du réseau urbain thaïlandais⁴². Chiang Mai est ainsi devenue le pôle de la région Nord pour l'administration, l'éducation, la santé et le commerce. En 2017, l'agglomération de Chiang Mai rassemble 1.746.840 d'habitants, dont 130.268 dans la municipalité.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ CLÉMENT-CHARPENTIER, Sophie, JINTAVORN, Kunwadee (1989), « Chiengmai, sept siècles de tradition urbaine », In: *Archipel*, vol. 37, Ville d'Insulinde (II), pp. 219-246.

⁴⁰ PENTH, Hans G., FORBES, Andrew (2004), *A Brief History of Lan Na : Northern Thailand from the Past to Present*, Chiang Mai : Chiang Mai City Arts & Cultural Centre, 256 p.

⁴¹ CHULASAI, Bundit, Mc GRATH, Brian (2017), « La trilogie de Chiang Mai. La conservation de la forme urbaine en question », In: PEYRONNIE, Karine, GOLDBLUM, Charles, SISOULATH, Bounleum, *Transitions urbaines en Asie du Sud-Est : de la métropolisation émergente et de ses formes dérivées*, Bangkok : IRASEC ; Marseille : IRD éditions, pp. 309-329.

⁴² *Ibid.*

PARTIE I. Définition de « monument ancien » (*boransathan*) et adoption des références européennes pour la gouvernance nationale du patrimoine

En Thaïlande, l'émergence d'une terminologie spécifique du patrimoine a d'abord été portée par le discours et les pratiques des élites siamoises pour servir la construction de l'identité nationale à partir du milieu du 19^{ème} siècle¹. Certains vestiges et édifices monumentaux ont ainsi été choisis pour illustrer le récit national d'un pouvoir hégémonique. Ce dernier affirme la domination des Siamois sur les principautés (*meuang*) localisées dans les différentes régions intégrées dans les limites du territoire national du Siam fixées au début du 20^{ème} siècle². La majorité des édifices et vestiges sélectionnés sont des constructions bouddhiques, telles que les grands *stupa*³, lieux de dévotion des gouvernants et des populations locales de chaque cité ancienne (voir Annexe 1). Comme dans les autres pays dont la culture est imprégnée par le bouddhisme *theravâda*⁴ (Sri Lanka, Birmanie, Laos et Cambodge), au Siam et plus tard en Thaïlande, l'édifice monumental du monastère (*wat*) est construit pour

¹ ASKEW, Marc (1996), « The Rise of Moradok and the Decline of the Yarn: Heritage and Cultural Construction in Urban Thailand », In: *Sojourn : Journal of Social Issues in Southeast Asia*, vol. 11, n°2 (October 1996), ISEAS – Yusof Ishak Institute, Singapore, pp. 183-210.

² PELEGGI, Maurizio (2002), *The Politics of Ruins and the Business of Nostalgia*, Bangkok : White Lotus, pp. 7-8. PELEGGI, Maurizio (2013), « From Buddhist Icons to National Antiquities: Cultural Nationalism and Colonial Knowledge in the Making of Thailand's History of Art », *Modern Asian Studies*, vol. 47, Issue 05, Septembre 2013, p. 1521.

³ Le *stupa* (en thaï, *chedi*) est un élément central du bouddhisme *theravâda*. Il est à la fois une représentation aniconique du Bouddha et du mont Meru, le centre de l'univers. Trouvant ses origines en Inde, le *stupa* est utilisé comme un reliquaire ou un monument commémorant le Bouddha. Au sujet du *stupa* en Thaïlande et dans le pays lanna, voir DOHRING, Karl (2000), *Buddhist Stupa (Phra Chedi) Architecture of Thailand*, Bangkok : White Lotus ; WICHIANKHIEO, Arunrat (2006), *Boranwatthu-Boransathan noi wat lanna (Antiquité-Monument ancien dans les monastères lanna)*, Chiang Mai : Saengsin, pp. 122-155. Voir aussi les études sur la signification et les éléments architectoniques du *stupa* dans BAREAU, André (1962), « La construction et le culte des stupa d'après les Vinayapitaka », In: *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Tome 50, n°2, pp. 229-274. BÉNISTI, Mireille (1960), « Étude sur le *stupa* dans l'Inde ancienne », In: *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Tome 50, n°1, pp. 37-116.

⁴ Nous faisons référence à la définition du terme « Theravâda » donnée par Louis Gabaude : « Littéralement, le « mouvement des Anciens », seule « secte » ou plutôt seul « ordre religieux » encore vivant du bouddhisme du « Petit Véhicule », le *Theravâda* se trouve principalement au Sri Lanka, en Birmanie, en Thaïlande, au Laos, au Cambodge », GABAUDE, Louis (2001), « Politique et religion en Thaïlande : dépendance et responsabilité », In: *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, vol. 32, n°1, *Politique et religion en Asie orientale*, p. 142.

visualiser et matérialiser la légitimité des dirigeants politiques⁵ ; pratique qui témoigne de la relation entre religion et politique ancrée dans d'anciennes représentations du monde⁶.

En vue de l'instauration de l'État-nation, la réflexion des élites dirigeantes siamoises sur les édifices et les artefacts bouddhiques vise à affirmer l'indépendance et la continuité culturelles et politiques de leur royaume. La démarche a suscité une nouvelle façon de considérer et de disposer des biens culturels hérités du passé, lesquels sont alors appréhendés en tant que marqueurs identitaires et spatiaux de la nation. Dans ce but, les élites mènent des projets de documentation sur les édifices et les vestiges anciens à travers tout le territoire du royaume. Les approches se nourrissent notamment de collaborations et d'échanges scientifiques entre la famille royale, les dirigeants siamois et les chercheurs d'institutions européennes, notamment françaises, allemandes, italiennes et scandinaves⁷. En 1923, la venue de George Cœdès, épigraphiste de l'École Française d'Extrême-Orient, pour collaborer avec le Prince Damrong Rajanubhab, directeur de la Bibliothèque nationale du Siam (l'ancienne bibliothèque royale Vajiranana de Bangkok)⁸, constitue une étape importante de l'évolution des conceptions et des pratiques du patrimoine en Thaïlande. Les deux érudits introduisent la notion européenne de « monument historique », ainsi qu'une approche archéologique pour la restauration patrimoniale. Les savoirs disciplinaires européens, notamment dans les domaines archéologique et historique⁹, sont importés et adaptés en vue de la production de connaissances sur l'architecture et de la conservation patrimoniale au service de la construction du récit national¹⁰.

Les rois et les élites dirigeantes du Siam ont joué un rôle clé dans la documentation des édifices et des vestiges monumentaux, à travers des publications sur l'histoire de ces lieux et édifices, ainsi que de la création d'institutions culturelles, telles que la Bibliothèque nationale et le Musée national. Après le renversement de la monarchie absolue en 1932, ces

⁵ *ibid.*, pp. 147-148.

⁶ *ibid.*, p. 143.

⁷ PELEGGI, Maurizio (2004), *op.cit.*, p. 134.

⁸ L'institution nationale chargée de la protection du patrimoine entre 1923 et 1933.

⁹ PELEGGI, Maurizio (2004), « Royal Antiquarianism, European Orientalism and the Production of Archaeological Knowledge in Modern Siam », In: RAVI, Srilata, RUTTEN, Mario, GOH Beng-Lan (ed.), *Asia in Europe, Europe in Asia*, Singapore : Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS), pp. 134-135.

¹⁰ PELEGGI, Maurizio (2004), *op.cit.*, p. 134.

démarches et dispositifs ont été pris en charge par le gouvernement constitutionnel et la protection du patrimoine bâti a été placée sous la responsabilité du Département des Beaux-Arts.

De cette façon, les vestiges et les édifices hérités des cités anciennes, que les populations locales considèrent comme des lieux de culte ou comme des « objets sacrés » (*khong saksit*), deviennent dans la démarche de patrimonialisation un témoignage du passé. Les autorités compétentes reconnaissent ces édifices anciens et sacrés comme des composantes patrimoniales ; elles les classent comme « monument ancien » (*boransathan*) et leur accordent les valeurs d'ancienneté et d'« authenticité ». Ces édifices sont ainsi réappropriés par les autorités centrales, puis placés dans le domaine public et séculaire en matière de patrimoine national. Les nouvelles valeurs et le nouveau cadre de référence, fondés sur le jugement scientifique d'une institution composée d'experts nationaux, modifient le rapport que les populations locales entretiennent avec les édifices¹¹. Cependant, la pratique coutumière de restauration de l'édifice religieux demeure ancrée dans la société thaïe. Les édifices religieux classés ou inscrits en tant que « monument ancien » (*boransathan*) ont depuis lors un statut ambigu qui oscille entre objet de dévotion et patrimoine à conserver.

Le décalage entre la conception et la pratique du patrimoine des autorités chargées de ce domaine et celles des populations locales entraîne souvent des controverses autour de projets de restauration de « monuments anciens » (*boransathan*). Cette première partie envisagera la manière dont les autorités *ad hoc* considèrent le patrimoine et conçoivent le projet de conservation. Notre approche consistera à croiser l'analyse des vocables et des discours du patrimoine et celle des actions patrimoniales. En référence aux travaux de Laurajane Smith¹², nous examinerons la terminologie du « discours patrimonial autorisé » (*authorised heritage discourse*) qui est l'expression de valeurs renvoyant au passé du pays et aux connaissances scientifiques des experts. En effet, pour s'approprier le lieu hérité et de construire leur discours, les autorités compétentes ont choisi de dissocier le patrimoine de son usage actuel et de certaines conceptions et pratiques coutumières des populations

¹¹ BYER BAYLE, Béatrice (2012), « Les politiques du passé face aux usages sociaux dans la restauration des temples bouddhistes », In: *CeROArt*, n°8.

¹² SMITH, Laurajane (2006), *Uses of Heritage*, London : Routledge. SMITH, Laurajane (2012), « Discourses of Heritage : Implications for Archaeological Community Practice. », In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*.

locales¹³ . Nous examinerons la démarche sélective appliquée par ces autorités aux conceptions et aux pratiques locales pour élaborer une approche conforme à la conception européenne de « monument historique ».

Les actions patrimoniales élaborées sont ici considérées comme un processus de « marquage identitaire et d'appropriation d'une ressource » en référence aux travaux du géographe Vincent Veschambre¹⁴. Celui-ci précise que le processus de « marquage » est lié à la production et au réinvestissement de formes matérielles qui constituent de véritables points d'appui pour manifester et exprimer une présence et un pouvoir, ainsi que pour revendiquer une appropriation symbolique de l'espace¹⁵. Le fait de réinvestir et de pouvoir s'identifier collectivement à des formes matérielles (traces, édifices et monuments existants) confère la légitimité de « l'ancienneté dans la place »¹⁶. Cette référence au passé est ainsi le facteur de légitimation dans l'espace et dans la durée. Dans ce cadre, la patrimonialisation est considérée comme un processus de reconnaissance des édifices et des espaces hérités. Cette reconnaissance est initiée et portée par certains groupes sociaux qui formulent des normes, des intérêts et développent des démarches pour s'approprier ces édifices et espaces. L'appropriation de ces supports matériels constitue une forme d'inscription dans l'espace et dans le temps, facteur de valorisation, de légitimation et de revendication identitaire.

Ayant observé que la patrimonialisation réalisée par les autorités *ad hoc* entraîne la transformation du sens de l'édifice et du lieu, nous envisagerons cette transformation à travers la condition de leur appropriation ou de leur réappropriation symbolique. « À partir du moment où un groupe, une institution, exprime sa volonté de l'ériger en patrimoine,

¹³ SMITH, Laurajane (2006), *op.cit.*, pp. 11-12.

¹⁴ VESCHAMBRE, Vincent (2008), *Traces et mémoires urbaines : enjeux sociaux de la patrimonialisation et de la démolition*, Rennes : Presses universitaires de Rennes.

¹⁵ VESCHAMBRE, Vincent (2008), *op.cit.*, pp. 9-10. En employant l'expression « marquage de l'espace », Vincent Veschambre se rapporte aux travaux de sociologues et de géographes. Il s'appuie notamment sur la définition du terme marquage donnée dans le *Dictionnaire de l'habitat et du logement*, « le marquage, par la disposition des objets ou les interventions sur l'espace habité, est l'aspect matériel le plus important de l'appropriation », ainsi que sur celle du dictionnaire des *Mots de la géographie*, « le marquage symbolique de l'espace est destiné à signaler une appropriation ». Voir SEGAUD, Marion, BRUN, Jacques, DRIANT, Jean-Claude (sous la dir. de) (2002), *Dictionnaire de l'habitat et du logement*, Paris : Armand Colin, p. 28 ; BRUNET, Roger, FERRAS, Robert, THERY, Hervé (1992), *Mots de la géographie, dictionnaire critique*, Montpellier-Paris : RECLUS-La Documentation Française, coll. Dynamiques du territoire, p. 293.

¹⁶ VESCHAMBRE, Vincent (2008), *op.cit.*, p. 13.

nous verrons que la trace est revalorisée et change de nature. L'enjeu de la patrimonialisation, c'est celui du passage de la *trace* à la *marque*, avec les notions d'intentionnalité, de distinction statutaire qui y sont associées. »¹⁷

Cette première partie de la thèse est organisée en trois temps. Le premier chapitre se concentrera sur le rapport que les rois bouddhistes entretiennent avec l'édifice religieux, fondé sur l'ancienne conception du monde. Le deuxième chapitre portera sur la réception des idées et des approches européennes relatives au patrimoine par les élites dirigeantes et les autorités chargées du patrimoine depuis le milieu du 19^{ème} siècle. Le troisième chapitre examinera la mise en pratique d'une approche et d'un discours relatifs au patrimoine, par le Département des Beaux-Arts à travers le projet de restauration du *stupa* Chedi Luang à Chiang Mai. Nous analyserons la pluralité des significations attachées à l'édifice « patrimonialisé », et leurs dissonances, à travers l'étude des arguments de contestation énoncés par des populations locales. L'objectif est de mesurer l'écart entre les conceptions et les approches institutionnelles et celles des populations locales, ainsi que leurs éventuelles adaptations.

¹⁷ VESCHAMBRE, Vincent (2008), *op.cit.*, p. 22. Dans son interprétation des termes « trace » et « marque », Vincent Veschambre précise que les deux termes renvoient à la matérialisation dans l'espace d'une présence, c'est-à-dire d'une existence ou d'une action. Cependant, il les distingue par le registre de la temporalité et celui de l'intentionnalité. Selon lui, la « trace » renvoie à ce qui subsiste du passé, au champ de l'histoire et surtout de la mémoire, tandis que la « marque » évoque une action contemporaine et s'inscrit plutôt dans le présent. Concernant le registre de l'intentionnalité, la « trace » n'est pas forcément signée ou identifiable comme signature, c'est d'ailleurs tout le travail de l'archéologue que d'en identifier le ou les auteurs. Alors que la « trace » peut rester anonyme, la « marque » fonctionne comme signature intentionnelle qui est pensée et produite pour rendre visible une personne, un groupe, une institution, ainsi que pour constituer le support d'une identification individuelle ou plus généralement collective. La « trace » peut jouer un rôle important dans un processus de marquage de l'espace, « puisqu'elle est anonyme et disponible, la trace peut être réinvestie par des individus, des groupes, des institutions qui y surimposent leur propre marque ». VESCHAMBRE, Vincent (2008), *op.cit.*, pp. 10-11.

CHAPITRE 1. Attitude envers l'édifice monumental selon l'ancienne conception du monde

L'approche qui sous-tend l'intervention sur l'édifice religieux avant l'adoption de la notion européenne de patrimoine est fondée sur les anciennes représentations du monde, notamment la loi de rétribution des actes (*karma*) et des « mérites » (*bun*), ainsi que la croyance dans le « pouvoir sacré » (*phalang saksit*) du *stupa*. En outre, le lien qui unit les rois bouddhistes et le *stupa* ne renvoie pas seulement à une dimension religieuse, mais également à une dimension politique. Protecteurs de la religion et parrains de l'édification de monastères et de *stupa*, les rois agissent en créant un lien de légitimation réciproque entre la royauté et le bouddhisme¹. Afin de comprendre le rapport que les rois entretiennent avec la construction bouddhique, nous examinerons la manière dont ils interviennent sur ce type d'édifice et les conceptions du monde auxquelles ils se réfèrent. Pour étudier les façons dont les rois interviennent sur le *stupa* et leurs ressorts, nous fondons notre analyse sur des chroniques royales et des ouvrages bouddhiques, tels que le texte *Traibhumikatha* ou « Histoire des trois mondes » (en thaï : *Traiphum Phra Ruang*) qui présente la cosmologie bouddhique *Traibhumi*² et témoigne des normes sociales et éthiques de l'ancienne Thaïlande (voir Annexe 2).

¹ GABAUDE, Louis (2001), « Politique et religion en Thaïlande : dépendance et responsabilité », In: *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, vol. 32, n°1, *Politique et religion en Asie orientale*, p. 170.

² Nous écrivons « Traibhumi » selon la graphie sanscrite. On pourrait tout aussi bien noter « Traiphum » selon la graphie thaïe.

1.1 Le *stupa*, source de légitimation du monarque

Le *stupa* est un édifice imposant qui domine l'ensemble du monastère. L'architecte Karl Döhring observe que cet édifice joue un rôle majeur dans la vie et les pratiques religieuses et sociales. Sa vénération n'est pas inférieure à celle de l'image du Bouddha ; elle peut parfois être supérieure³. Trouvant ses origines en Inde, le *stupa* est construit pour contenir des reliques corporelles du Bouddha ou d'un de ses saints disciples⁴. Les études sur l'histoire de l'architecture bouddhique avancent l'hypothèse selon laquelle la forme du *stupa* aurait évolué à partir d'un tumulus (amas de terre ou de pierres) hémisphérique⁵. La chronique bouddhique *Phrakhamphithupawong* rédigée au 13^{ème} siècle décrit la construction des *stupa* dont la forme ressemble à un tas de riz paddy ; ces *stupa* sont décorés par des sculptures du Bouddha en pierre ou en métal ou par des gravures représentant l'histoire du Bouddha⁶. Le *stupa* est un objet de culte indissociable de la vénération du Bouddha ; conçue comme une tour, son architecture domine l'environnement pour exprimer son importance.

Le *stupa* est désigné en thaï par les termes *sathup*, *chedi* et *that*. L'expression *sathup chedi* correspond à la formulation thaïe ancienne. Les universitaires utilisent encore cette expression, mais elle est peu employée dans le langage courant⁷. Le terme *chedi*, utilisé notamment au centre de l'actuelle Thaïlande, est dérivé du mot pâli *cetiya* qui signifie

³ DÖHRING, Karl (2000), *Buddhist Stupa (Phra Chedi) Architecture of Thailand*, Bangkok : White Lotus Press, p.2. Publié à l'origine sous le titre : « Der Prachedibau in Siam », In : *Zeitschrift für Ethnologie*, n°5, 1912, pp. 693-806.

L'architecte allemand Karl Döhring (1879-1941) a été un fonctionnaire du gouvernement siamois sous les règnes des rois Rama V et Rama VI. Döhring a joué un rôle important dans la conception et la construction de plusieurs immeubles et monuments reconnus aujourd'hui comme patrimoine national de la Thaïlande. Grâce à ses connaissances de la langue thaïe et de l'architecture de l'Asie du Sud-Est, ainsi qu'à la relation qu'il a établie au sein du cercle des érudits siamois (Prince Dilok Nopparat, Prince Paribatra, Prince Damrond Rajanuphab), Döhring a pu conduire des travaux de recherche sur l'architecture religieuse siamoise. Il a apporté une contribution importante à la promotion de l'architecture et de l'art thaïs dans les pays occidentaux.

⁴ BAREAU, André (1974), « Le Parinirvâna du Bouddha et la naissance de la religion bouddhique », In : *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Tome 61, pp.275-299.

⁵ DÖHRING, Karl (2000), *op.cit.*, p. 5. RATTANATHATSANI, Chaleom (1996), *Wiwatthanakan sinlapa sathapattayakam Thai Phutthasatsana (L'évolution de l'art architectural bouddhique en Thaïlande)*, Bangkok : Samakhom Sathapanik Sayam (Association des Architectes Siamois), p. 26.

⁶ RATTANATHATSANI, Chaleom (1996), *op.cit.*, pp.19-21. L'auteur fait référence à la chronique *Phrakhamphithupawong* dirigée par le bonze sri lankais Phravajissornthera au 13^{ème} siècle. Cette chronique concerne la construction des *stupa* en l'Inde et au Sri Lanka. Voir Phravajissornthera (1968), *Phrakhamphithupawong : tamnan wa duai kansang phra sathup chedi* (La chronique de la construction des *stupa*), traduit du pâli en thaï par Pui SAENGCHAI et Pithun MALIWAN, Bangkok : Nonthachai.

⁷ LEKSUKHUM, Santi (1995), *Chedi. Khwam penma lae khamsap riek ongprakop chedi nai prathet thai (L'histoire [du stupa] et les vocabulaires pour désigner les composants [architecturaux] du stupa en Thaïlande)*, Bangkok : Matichon, p. 4.

« rappel » ou « mémorial »⁸. Dans les ouvrages canoniques du bouddhisme, le terme *cetiya* (ou *chedi* en thaï) est associé aux éléments qui rappellent le Bouddha, tels que le *stupa*, les reliques sacrées, l'arbre de la Bodhi et l'ensemble du monastère⁹. La signification du terme *chedi* trouve ainsi une proximité avec la définition du terme monument dont le sens originel est celui du latin *monumentum*, dérivé de *monere* (avertir, rappeler) qui est associé à la mémoire¹⁰.

Le terme *that* est utilisé dans la région Nord et la région Nord-Est de la Thaïlande, ainsi qu'au Laos, pour désigner le *stupa*. Ce terme renvoie directement aux reliques corporelles sacrées (*dhātu* en sanskrit ; *that* en thaï) qui sont conservées dans le *stupa*. Nous observons que le terme *that* est aussi employé dans la traduction en thaï du texte *Traibhumikatha* ; le terme *maha-that* est utilisé pour signifier le «grand stupa».

Les ouvrages canoniques bouddhiques distinguent quatre types de *cetiya* (*chedi*)¹¹. Le premier, *dhātu-cetiya*, désigne des objets qui abritent des reliques corporelles du Bouddha, telles que les dents et les fragments d'os recueillis après l'incinération. Le deuxième, *paribhoga-cetiya*, littéralement « un rappel par l'association », permet de nommer des objets destinés à rappeler à la mémoire des fidèles un événement important de la vie du Bouddha, comme l'arbre de la bodhi au Bodhgaya qui protège le Bouddha au moment de son éveil spirituel. Le troisième, *dhamma-cetiya*, correspond à « un rappel de la doctrine » représenté par les textes du canon bouddhique (*Tripitaka*) et par les inscriptions gravées dans la pierre. La dernière catégorie, *uddesika-cetiya*, désigne « un rappel indicatif » et

⁸ Le mot *cetiya* est dérivé du mot pâli *ci* désignant « entasser » ou « construire ». Le terme *cetiya* renvoie également au mot *cit* signifiant « penser » ou « rappeler ». Damrong Rajanuphab, prince (1973), *Monuments of the Buddha in Siam*, traduit en anglais par Sulak SIVARAKSA et GRISWOLD, Alexander B., Première édition en 1962 sous le titre : *A History of Buddhist Monuments in Siam*, Bangkok : Siam Society Under Royal Patronage, pp. v-vi. Et BAREAU, André (1974), *op.cit.*, p. 290.

⁹ PELEGGI, Maurizio (2013), *op.cit.*, p. 137-138. DÖHRING, Karl (2000), *op.cit.*, p. 7.

¹⁰ GRISWOLD, Alexander B. (1973), « Introduction », In: Damrong Rajanuphab, prince (1973), *Monuments of the Buddha in Siam*, traduit en anglais par SIVARAKSA, Sulak et GRISWOLD, Alexander B., Première édition en 1962 sous le titre : *A History of Buddhist Monuments in Siam*, Bangkok : Siam Society Under Royal Patronage, pp. v-vi. Au sujet de la signification du terme monument, voir CHOAY, Françoise (2007), *L'Allégorie du patrimoine*, Paris : Seuil, p. 14.

¹¹ Damrong Rajanuphab, prince (1926), *Tamnan Phutthachedi Siam* (l'histoire du *stupa* au Siam), Bangkok : Sophonphiphatnakorn, p. 3. Prince Damrong fait référence aux ouvrages canoniques, tels que le *Milindapanha* (*Les questions de Milinda*). Dans la traduction en anglais du livre *Tamnan Phutthachedi Siam* (*L'histoire du stupa au Siam*), Alexander B. Griswold traduit les quatre catégories du *stupa* comme suit : *dhātu-cetiya* « any object containing relics » ; *paribhoga-cetiya* « reminder by association » ; *dhamma-cetiya* « doctrinal reminder » ; *uddesika-cetiya* « indicative reminder ». GRISWOLD, Alexander B. (1973), *op.cit.*, p. vi.

renvoie aux objets fabriqués pour rendre hommage au Bouddha. Nous constatons que les différents types de *chedi* sont associés au Bouddha par l'objet qu'ils contiennent ou par le contenu qu'ils représentent. Dans le cas du *dhātu-cetiya*, par exemple, ce sont les reliques contenues dans le *chedi* qui associent l'édifice au Bouddha et lui confèrent un pouvoir sacré¹².

Concernant la construction d'un *chedi* en Thaïlande, le culte des reliques est adopté pour rendre hommage au Bouddha ou aux bonzes vénérés par les populations locales en fonction des reliques contenues dans le *chedi*. Un érudit siamois, le Prince Damrong Rajanubhab, distingue les monastères dédiés au Bouddha, *wat bouddha chedi*, de ceux dédiés aux autres personnalités, *wat anusawari*¹³, expression signifiant « monastère servant de mémorial [pour certaines personnes importantes] »¹⁴. Il indique que, dans l'ancien temps, ces deux types du *stupa* sont à l'origine de la construction du monastère (*wat*)¹⁵. L'édification du *stupa* initialement destiné à vénérer des reliques est étendue pour rendre hommage à des laïcs méritants, tels que les dirigeants locaux, les profanes qui soutiennent le monastère et leurs ancêtres¹⁶. Cette observation du Prince Damrong est faite pour expliquer la multiplication des « monastères servant de mémorial » (*wat anusawari*) dans les cités anciennes, telles que Nakorn Pathom, Sukhothai et Ayutthaya.

L'édification d'un *stupa (chedi)* peut être liée aux dirigeants politiques. En Thaïlande, comme dans les autres pays de bouddhisme *theravâda*, les rois suivent l'exemple du roi Dhammasokaraja ou Asoka (r.273 av. J.-C.-232 av. J.-C.), personnage légendaire de l'Inde ancienne, qui, selon le texte *Traibhumikatha*, a construit 84 000 grands *stupa (maha-dhātu)*

¹² Voir GRISWOLD, Alexander B. (1973), *op.cit.*, p. vi.

¹³ Le terme thaï *anusawari* signifie le monument construit pour rappeler le souvenir d'une personne importante ou d'un événement marquant de nature séculière.

¹⁴ Louis Gabaude traduit l'expression *wat bouddha chedi* en anglais comme « monasteries as Buddha-cetiya » et l'expression *wat anusawari* comme « monasteries as memorial » [of some famous local]. GABAUDE, Louis (2003), « A New Phenomenon in Thai Monasteries : the *Stupa*-Museum », In: PICHARD, Pierre, LAGIRARDE, François, *The Buddhist Monastery. A Cross-Cultural Survey*, Études thématiques 12, Paris : École Française d'Extrême-Orient, p. 172.

¹⁵ Damrong Rajanubhab (1976), « Munhet haeng kansang wat nai prathet Siam (Les raisons pour lesquelles les monastères ont été construits) », In: Damrong Rajanubhab, *Prachum pathakatha (Le recueil de discours)*, Première édition en 1929, Bangkok : Rongphim Phrajan, p. 276.

¹⁶ Damrong Rajanubhab (1976), *op.cit.*, pp. 279-281.

et 84 000 monastères (*maha-vihara*) dans tout l'empire¹⁷. Le texte *Traibhumikatha* décrit l'histoire du roi Asoka en mettant en évidence le fait que sa richesse, son pouvoir, son prestige et son charisme résultent des « mérites » (*bun*) considérables qu'il a accumulés au cours des vies passées. Selon la vision du monde des bouddhistes, l'acte de construire un édifice religieux est considéré comme l'une des bonnes actions permettant aux donateurs d'acquérir des « mérites » (*bun*) et d'acquérir un statut de « personne méritante » (*phu mi bun*)¹⁸. Cette perspective est fondée sur le concept des cycles de réincarnation selon lequel la mort est suivie d'une renaissance où le *karma*, l'ensemble des actes bons et mauvais accomplis dans les vies antérieures, détermine la condition de l'être dans la vie suivante. La longue durée de vie, la richesse et la position d'autorité sont illustrées comme la marque de dignité des « personnes méritantes » (*phu mi bun*)¹⁹. L'expression *phu mi bun*, littéralement « personne qui possède des mérites », est souvent utilisée dans le texte *Traibhumikatha* pour désigner les bouddhas, les rois, les nobles, les maîtres ou les gens ordinaires qui sont riches. Nous constatons que la narration des grands « mérites » (*bun*) des rois légendaires justifie la position supérieure des monarques et renforce la foi des populations en leurs rois. La possession de « mérites » (*bun*) est directement liée au statut social des individus dans la société bouddhiste *theravâda*²⁰.

Ainsi, la construction de l'édifice religieux est une des responsabilités prioritaires des dirigeants bouddhistes. Ils parrainent l'édification de monastères et de *stupa*, en faisant don

¹⁷ GABAUDE, Louis (2001), *op.cit.*, pp. 141-173. PELEGGI, Maurizio (2013), *op.cit.*, p. 1524.

Nous citons ici les passages extraits du livre *Traibhumikatha*, chapitre intitulé « La terre des hommes » : « Désormais le Monarque Sri-Dharmasokaraja tout puissant accomplit beaucoup d'actes méritoires et d'actions vertueuses. Il ordonne de fonder quatre-vingt-quatre mille grandes reliques au milieu du Jambudvipa en toute ville, en tout lieu. Il fait construire quatre-vingt-quatre mille monastères et il fait offrir de la nourriture aux religieux. Durant toute son existence, chaque matin, il fait servir soixante mille repas à tous les soixante mille bonzes. ». Traduction française de CÈDÈS, George et ARCHAIMBAULT, Charles (1973), *Les trois mondes, Traibhumi Brah R'van*, Paris : École française d'Extrême-Orient, pp. 122-123.

¹⁸ GABAUDE, Louis (2001), *op.cit.*, p. 144. BYRNE, Denis (2014), *Counterheritage: Critical Perspectives on Heritage Conservation in Asia*, New York & London : Routledge, p. 84.

¹⁹ Nous citons ici les passages extraits du livre *Traibhumikatha*, chapitre intitulé « La terre des hommes » : « Quand [les êtres] meurent, les cinq constituants du corps ne les accompagnent pas. Ce qui les accompagne, ce sont uniquement les bonnes ou les mauvaises actions qui engendrent la rétribution et qui les font naître riches ou pauvres, beaux ou laids, leur procurent ou non la longévité, les créent maîtres (*jao khon nai khon*) ou serviteurs, les rendent riches ou pauvres, sages ou dénués de sagesse, selon leurs mérites (*bun*) ou leurs péchés (*bap*). ». Traduction française de CÈDÈS, George et ARCHAIMBAULT, Charles (1973), *Les trois mondes, Traibhumi Brah R'van*, Paris : École Française d'Extrême-Orient, p. 150.

²⁰ REYNOLDS, Craig J. (1976), « Buddhist Cosmography in Thai History, with Special Reference to Nineteenth-Century Cultural Change », In: *Journal of Asian Studies*, vol. 35, n°2, p. 205.

de terres et en fournissant la main d'œuvre dans le cadre du système de la corvée²¹. L'importance de ces actes est attestée par les anciennes chroniques royales (*tamnan*) qui montrent que la construction des grands *stupa* est l'une des activités principales des rois bouddhistes lors de la fondation des villes²². Dans une optique politique, la construction des monuments bouddhiques fournit des outils de glorification du dirigeant et manifeste la stabilité de son empire et de son règne²³. En s'inspirant de l'exemple du roi Asoka ou la « personne méritante » (*phu mi bun*), les rois mettent en valeur leur rôle de protecteur du bouddhisme. Est ainsi créé un lien de légitimation réciproque entre la royauté et le bouddhisme, le monument religieux étant une source de légitimation de la royauté²⁴.

Louis Gabaude, spécialiste du bouddhisme, caractérise le rapport du monarque à la religion comme une « domestication », c'est-à-dire comme une mise au pas du bouddhisme au service de la politique²⁵. Il remarque que la légitimation bouddhiste des dirigeants politiques ne passe pas seulement par l'acceptation du fait accompli expliqué par la loi de rétribution des actes (*karma*) et des « mérites » (*bun*) ; elle est de surcroît visualisée, matérialisée et cristallisée par un monument abritant la « grande relique » (*maha dhātu* en sanskrit ; *maha that* en thaï)²⁶. Ce grand *stupa*, supposé être le contenant d'une ou de plusieurs reliques du Bouddha, faisait généralement l'objet d'une « chronique » fondatrice selon laquelle le Bouddha, passant en ce lieu, avait prédit qu'un jour futur y apparaîtrait un royaume

²¹ PELEGGI, Maurizio (2013), « From Buddhist Icons to National Antiquities : Cultural Nationalism and Colonial Knowledge in the Making of Thailand's History of Art », *Modern Asian Studies*, vol. 47, Issue 05, Septembre 2013, p. 1524. BYER BAYLE, Béatrice (2012), « Les politiques du passé face aux usages sociaux dans la restauration des temples bouddhistes », In: *CeROAr*, 8, 2012, p. 3. Béatrice Byer Bayle fait référence au travail de REYNOLDS, Craig J. (1979), « Monastery Lands and Labour Endowments in Thailand : Some Effects of Social and Economic Change, 1868-1910 », In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 22 (2), pp. 190-227.

²² Au sujet de l'historiographie des chroniques royales de l'ancien Siam et du Lanna, voir NA NAGARA, Prasert, GRISWOLD, Alexander Brown (1992), *Epigraphic and Historical Studies*, Bangkok : The Historical Society, 821 p. MUS, Paul (1930), « C. Notton : Annales du Siam. I, Chroniques de Suvanna Khamdeng, Suvanna K'ôm Kham », In : *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Tome 30, pp. 466-471.

²³ CHUNGSIRIRAK, Somchat (2012), « Khwam cheua lae naeo khwamkit nai kan anurak boransathan khong thai jak adit su patjuban (La croyance et la conception de la conservation en Thaïlande, de l'ancien temps à nos jours) », In: *Muang Boran Journal*, vol. 38, n°2, Bangkok : Muang Boran, p. 85.

²⁴ GABAUDE, Louis (2001), « Politique et religion en Thaïlande : dépendance et responsabilité », In: *Revue d'études comparatives Est-Ouets*, vol.32, n°1, *Politique et religion en Asie orientale*, p. 170.

²⁵ *ibid.*, p. 152.

²⁶ *ibid.*, p. 147.

prospère, avec un roi vertueux²⁷. Un ensemble de rituels annuels est alors organisé pour réactualiser le lien entre le Bouddha et le dirigeant du lieu²⁸.

Ainsi, les dirigeants politiques des pays bouddhiques en Asie du Sud-Est construisent et entretiennent de grands *stupa* dans leur royaume. Le lien entre le roi, le Bouddha et la religion, créé lors de la construction du *stupa* d'un monastère dédié au Bouddha (*wat bouddha chedi*), est réactualisé lors de ses rituels annuels et de sa restauration. Le rôle du *stupa*, comme source de légitimation pour le roi, perdure grâce à ces rituels et à la restauration de l'édifice. Le *stupa* est un objet de consécration pour les populations car il possède un pouvoir sacré (*phalang saksit*), fondé sur la croyance populaire des bouddhistes envers les reliques contenues dans l'édifice.

1.2 Le *stupa*, un « ouvrage sacré » (*khong saksit*) à entretenir

Les bouddhistes considèrent le grand *stupa* dédié au Bouddha comme un « ouvrage sacré » (*khong saksit*). Le terme *saksit*, souvent traduit par « sacré »²⁹, renvoie à la puissance divine ou à la force surnaturelle, appelée « pouvoir sacré » (*phalang saksit*). Dans le cas d'un *stupa* dédié au Bouddha, ce sont les reliques conservées à l'intérieur de l'édifice qui confèrent le « pouvoir sacré » (*phalang saksit*) à l'édifice. Dans ses études sur la restauration du *stupa* en Thaïlande, Denis Byrne remarque que l'édifice est valorisé par les reliques qu'il contient³⁰. Il explique le fonctionnement du « pouvoir sacré » (qu'il appelle *magical efficacy*) en se référant à la théorie de la « magie » proposée par Marcel Mauss³¹. Selon Byrne, le pouvoir sacré des reliques provient du fait qu'elles proviennent du corps du Bouddha. Les ouvrages canoniques du bouddhisme veulent que, après la crémation du Bouddha, ses reliques aient été réparties en huit parties et données à plusieurs rois pour la consécration. Puis ces

²⁷ *Ibid.*, pp. 147-148.

²⁸ Louis Gabaude fait référence aux travaux de Camille Notton réalisés entre 1926 et 1933. Voir NOTTON, Camille (1926), *Annales du Siam*, vol. I, Nancy : Charles-Lavauzelle. NOTTON, Camille (1933), *The Chronicle of the Emerald Buddha*, 2nd ed., Bangkok : Bangkok Times.

²⁹ Le terme *saksit* est composé de deux mots thaïs d'origine pâli-sanskrit, *sak* (ou *sakti*) signifiant « statut, influence, autorité » et *sit* (ou *sitthi*) désignant « faisabilité, pouvoir ». WONG, Deborah A. (2001), *Sounding the Center : History and Aesthetics in Thai Buddhist Performance*, Chicago : University of Chicago Press, pp. 80-83.

³⁰ BYRNE, Denis (2014), *Counterheritage: Critical Perspectives on Heritage Conservation in Asia*, New York & London : Routledge, pp. 81-83.

³¹ HUBERT, Henri, MAUSS, Marcel (1902), « Esquisse d'une théorie générale de la magie », In: *Année sociologique*, 7, 1902-1903, pp. 1-146, repris dans *Sociologie et anthropologie*, op. cit., pp. 3-141.

reliques auraient été réunies par le roi Asoka (r.273 av. J.-C.-232 av. J.-C.), lequel les aurait redistribuées à travers son empire où elles seraient depuis conservées dans 84 000 monuments. Les ouvrages bouddhiques informent également sur la vénération des reliques et de l'édifice qui les contient. Le culte rendu au *stupa* est décrit en détail, concernant notamment les diverses sortes d'offrandes faites au *stupa* et aux reliques : fleurs, parfums, onguents, lampes, parasols, nourriture et musique³². Plusieurs inscriptions et textes bouddhiques de l'Inde ancienne montrent que, lors du rituel, les *stupa* sont considérés comme étant le Bouddha vivant³³.

La croyance dans le « pouvoir sacré » (*phalang saksit*) des reliques et du *stupa* est enracinée dans la société siamoise et dans l'actuelle Thaïlande. Chaque région possède ses propres *stupa* sacrés : Phra Pathom Chedi situé à Nakhon Pathom, au centre de la Thaïlande (l'ancien royaume de Dvaravati) ; Phra That Phanom situé à Nakhon Phanom, dans la région Nord-Est (l'ancien royaume du Lan Xang) ; Phra That Hariphunchai à Lamphun et Phra That Doi Suthep à Chiang Mai dans la région Nord (l'ancien royaume du Lanna) ; Phra That Chaiya à Surat Thani dans le sud (l'ancien royaume de Srivijaya).

Plusieurs chroniques témoignent de cette croyance dans le « pouvoir sacré » (*phalang saksit*) des reliques et du *stupa* dédié au Bouddha. Nous citons ici un passage de la chronique *Jinakalamalini*, rédigée à Chiang Mai au 16^{ème} siècle, concernant le « pouvoir sacré » de la relique conservée dans le *stupa* Rajakuta, actuel Chedi Luang, notre cas d'étude. La chronique fait le lien entre le « pouvoir sacré » de la relique et le séisme qui a frappé la ville pendant les travaux de restauration du *stupa*. « Le Ministre Sihalagotta (maître d'œuvre) y plaça la relique apportée de Ceylan par [le bonze] Mahadhammagambhira, à laquelle il avait rendu un culte régulier. Le Rajakuta fut achevé dans l'année du Bœuf (1481 A.D.), après quatre années de travail, pendant lesquelles eurent

³² BAREAU, André (1962), « La construction et le culte des stupa d'après les Vinayapitaka », In: *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, tome 50, n°2, pp. 229-274.

³³ SCHOPEN, Gregory (1997), *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, Honolulu : University of Hawai'i Press, p. 126. cité par BYRNE, Denis (2014), *op.cit.*, p. 82.

lieu toutes sortes de miracles : c'est ainsi que la puissance (*dechanuphap*) de cette relique fit trembler la terre à diverses reprises. »³⁴

La chronique du monastère Chedi Luang présente également le tremblement de terre qui s'est produit pendant les travaux de restauration du *stupa* comme un miracle. Mais, à la différence de la chronique *Jinakalamalini*, la chronique du monastère Chedi Luang associe ce phénomène, toujours considéré comme un miracle, aux « mérites » (*bun*) du roi Tilokaraj (1441-1487), roi de Chiang Mai et parrain du *stupa* Chedi Luang. « Le roi Tilokaraj interrogea ses conseillers au sujet de la restauration du *stupa* Rajakut. [...] Le lendemain de la discussion sur le *stupa*, un tremblement de terre frappa la ville de Chiang Mai. [...] Le roi demanda à ses conseillers si ce tremblement de terre était la prédiction d'une calamité ou d'un bonheur quant à l'avenir de sa ville. Meunchangphukam, conseiller du roi, lui dit que, selon ses connaissances sur l'astrologie, [...] c'est la puissance des « mérites » (*bun*) du roi et la puissance de l'intention du roi concernant la restauration du *stupa* Rajakut qui firent trembler la terre. Le roi écouta son conseiller avec intérêt puis il lui exprima son inquiétude quant à sa propre capacité à diriger le travail, car il était déjà très âgé. Meunchangphukam assura au roi qu'il aurait une longue vie grâce à l'acquisition de ses « mérites » (*bun*) [produit en conséquence de son offre de donation pour soutenir la restauration du *stupa*]. »³⁵

À travers ces exemples, nous voyons qu'il existe plusieurs manières d'interpréter le « pouvoir sacré » (*phalang saksit*) des reliques et du *stupa*, afin créer un lien entre le Bouddha, le dirigeant du lieu et l'édifice. L'évocation du « pouvoir sacré » du *stupa* et des reliques dans les chroniques est l'une des manières de perpétuer le rôle du *stupa* en tant qu'objet de consécration pour des populations et en tant que source de légitimation pour le roi.

³⁴ Traduction du pâli en français de CÆDÈS, George (1925), « Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental », in: *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, tome 25, pp. 111-112. Voir la traduction en thaï de Phra Rattanapanya (1958), *Jinakalamalini*, traduit du pâli en thaï par Saeng MONWITOON, Bangkok : Krom Silpakorn (Département des Beaux-Arts), p. 114.

³⁵ CHOTSUKHARAT, Sanguan (2009), *Tamnan muang nua* (Les chroniques des villes du nord), 4^{ème} édition, Nonthaburi, Thaïlande : Samnakphim Sripanya, pp. 419-421.

Concernant la façon d'intervenir sur le *stupa*, la pratique courante était d'améliorer et d'embellir l'édifice existant pour acquérir des « mérites » (*bun*)³⁶. Plusieurs chroniques témoignent de cette manière de restaurer. Nous citons ici un passage de la chronique *Jinakalamalini* concernant l'intervention architecturale relative au *stupa* Rajakut. « [E]n C.S. 840, année du Chien (1478 A.D.), le roi Bilakaraja (en thaï, Tilokaraj) chargea le Ministre Sihagotta d'agrandir et de surélever (*ko soem*) l'ancien pavillon royal (*rajakuta*) fondé autrefois par le roi Lakkhapuragama. Le nouvel édifice, large de 35 *wa* (brasses³⁷, environ 70 m) à la base et haut de 45 *wa* (environ 90 m), couronné d'une seule flèche, et ayant un aspect plein de grâce, était le plus bel ornement de Nabbisirajadhani (nom de la ville de Chiang Mai) [...]. »³⁸

La chronique du monastère Chedi Luang donne plus de détails sur l'intervention architecturale relative au *stupa* Rajakut. « Le roi Tilokaraj chargea le Ministre Sihagotta de renouveler (*sang plaeng*) le *stupa* Rajakut. Le Ministre Sihagotta examina le *stupa* et trouva que celui-ci se délabrait ; il fallait donc lui redonner sa beauté (*toktaeng*) pour qu'il retrouve ses qualités d'origine. (...) Le ministre chargea six hommes de réparer (*somsaem*) d'abord la partie supérieure du *stupa*. Ensuite, le Ministre Sihagotta ordonna la préparation du soubassement pour ériger (*ko*) [un nouveau] *stupa* ; il s'agissait de creuser le sol pour agrandir le soubassement, large de 4 *wa* (environ 8 m) de chaque côté, puis de le remblayer par des marbres et des sables. Après avoir fini la préparation du soubassement, le ministre demanda au roi quelle forme de *stupa* il souhaitait reconstruire. [...] Lorsque les travaux furent achevés, le roi fit un don d'or pour fabriquer les revêtements de façade du *stupa*. [...] Ainsi, la partie basse, depuis le socle jusqu'à la plateforme circulaire, fut agrandie et dotée de vingt-huit sculptures d'éléphants. Les quatre escaliers avec la rampe en forme de *naga* (serpent mythique) furent reconstruits comme avant. La partie centrale, qui abritait une statue du Bouddha dans les niches situées sur chacune des quatre faces, restait comme

³⁶ KRAIRIKSH, Piriya (2013), « A Brief History of Heritage Protection in Thailand », In: BAKER, Chris (ed.), *Protecting Siam's heritage*, Bangkok, Thailand : The Siam Society under Royal Patronage ; Chiang Mai, Thailand : Silkworm Books, p. 15.

³⁷ Dans l'ancien système de mesures, une brasses, en thaï *wa*, équivaut à 2 mètres.

³⁸ Traduction du pâli en français de CÆDÈS, George (1925), « Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental », In: *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Tome 25, pp. 111-112. Voir la traduction thaïe de Phra Rattanapanya (1958), *Jinakalamalini*, traduit du pâli en thaï par Saeng MONWITOON, Bangkok : Krom Silpakorn (Département des Beaux-Arts), p. 114.

avant. La partie sommitale prit une nouvelle forme conformément au plan du roi Tilokaraj [...]. »³⁹

Ces passages extraits des chroniques montrent que l'ancienne pratique vise à remettre en bon état l'édifice dégradé, voire à améliorer son apparence, pour qu'il retrouve sa forme correcte en tant que contenant des reliques sacrées. La chronique *Jinakalamalini* (écrite en pâli et traduite en thaï) utilise l'expression *ko soem*, composée de deux termes : *ko* signifiant « ériger » et *soem* désignant « ajouter, améliorer, renforcer ». L'épigraphiste George Coedès traduit cette expression par « agrandir et surélever ». Sa traduction renvoie aux travaux dirigés par le roi Tilokaraj, tels que décrits dans la chronique du monastère Chedi Luang, c'est-à-dire l'agrandissement du soubassement et la surélévation de la partie sommitale du *stupa* qui était très dégradée. Selon la chronique du monastère, les dimensions du nouveau *stupa* sont de 28 *wa* (environ 56 m) de large et de 49 *wa* (environ 98 m) de haut, soit 8 *wa* (environ 16 m) plus large et 1 *wa* (environ 2 m) plus haut que l'ancien édifice.

Quant à la chronique du monastère Chedi Luang, elle utilise l'expression *sang plaeng*, composée de deux mots : *sang* signifiant « construire, générer » et *plaeng* « changer, modifier », pour évoquer l'ensemble de l'intervention du roi et de son maître d'œuvre (le ministre Sihagotta). Concernant l'acte de remettre en état la partie ruinée du *stupa*, il est désigné par le terme *somsaem* signifiant « réparer, rafistoler ». La chronique indique également l'intention du maître d'œuvre qui est d'améliorer cet édifice dégradé, lequel a perdu ses qualités, en utilisant le terme *toktaeng* signifiant « orner, embellir, rafraîchir ». L'embellissement concerne surtout le revêtement en plaque de cuivre jaune (*jangko*) et en feuilles d'or sur les façades du *stupa*. C'est une pratique courante qui est encore en usage de nos jours.

Enfin, la chronique du monastère Chedi Luang relate les résultats des travaux en distinguant entre les parties modifiées et les parties non modifiées. Cette description montre que le maître d'œuvre vise surtout à agrandir la partie basse et à ajouter des sculptures d'éléphant autour du socle. Il garde certains éléments de l'ancien *stupa* qui présentent le caractère

³⁹ Sanguan CHOTSUKHARAT (2009), *op. cit.*, pp. 421-424.

spécifique de l'architecture lanna, tels que l'escalier avec la rampe en forme de *naga* et la masse centrale sur plan carré redenté avec les niches qui abritent une statue du Bouddha sur chacune des quatre faces. Une autre partie modifiée concerne la partie supérieure qui était probablement très détériorée et imposait une reprise des travaux. La chronique précise que cette partie sommitale du *stupa* a pris une nouvelle forme selon le plan désigné par le donateur principal, le roi Tilokaraj. D'après la chronique du monastère Chedi Luang, le roi eut une vision de la forme du nouveau *stupa* dans un rêve. Une autre chronique, le Phongsawadan Yonok, indique que le roi envoya son maître d'œuvre à Ceylan (actuel Sri Lanka) pour prendre le modèle des *stupa* Lohapasada et Ratanamalicetiya⁴⁰.

Aujourd'hui, la partie supérieure du *stupa* Chedi Luang est effondrée ; il ne reste pas de preuves tangibles pour attester de la forme de cet élément de l'édifice. Cependant, la présence des sculptures d'éléphant autour du socle quadrangulaire témoigne de l'adoption du modèle du *stupa* singhalais qui s'était répandu dans le royaume de Lanna du début du 20^{ème} au milieu du 21^{ème} ère bouddhique (du milieu du 14^{ème} au début du 16^{ème} siècle)⁴¹ (fig. 2 et 3). À cette époque, il existait deux ordres sectaires du bouddhisme au Lanna : *Nikai Raman* qui pratiquait le bouddhisme de souche mène et *Nikai Singhala* qui pratiquait le bouddhisme de souche singhalais⁴². Le roi Tilokaraj, parrain du *stupa* Chedi Luang, fut un grand adepte du *Nikai Singhala*⁴³. Ainsi, plusieurs monuments construits et restaurés pendant son règne adoptèrent le modèle singhalais⁴⁴. Les interventions architecturales dirigées par le roi Tilokaraj révèlent permettent de saisir les interactions entre l'histoire religieuse et le modèle architectural adopté. La forme et le style architectural du monument

⁴⁰ Kromsilpakorn (Département des Beaux-Arts) (B.E. 2504 ; 1961), *Phongsawadan Yonok*, Bangkok : Sinlapa Bannakhan, pp. 370-371. Le Ratanamalicetiya ou *stupa* Ruanwali est situé au Sri Lanka dans la ville d'Anuradhapura de la province du Centre-Nord. Construit vers 140 av. J.-C., il représente le type archaïque du *stupa* indien. Il est l'un des monuments religieux les plus hauts du monde, avec une hauteur de 103 m et une circonférence de 290 m. Ce *stupa* est constitué par une hémisphère surmontée d'un cube et d'un pinacle. Il est supporté par une plateforme carrée décorée de centaines de sculptures d'éléphant. Voir DUPONT, Pierre (1936), J. Ph. Vogel : *Buddhist Art in India, Ceylon and Java*, In: *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Tome 36, pp. 518-519.

⁴¹ SAISING, Sakchai (2013), *Sinlapa Lanna (L'art du Lanna)*, Bangkok : Samnalphim Matichon, p. 118 et p. 124.

⁴² ONGSAKUN, Saratsawadi (2010), *Prawattisat Lanna (L'histoire du Lanna)*, 7^{ème} édition, Bangkok : Amarin Pringing and Publishing, p.162. Rattanaporn SETTHAKUN (2009), *Prawattisat setthakit watthanatham aeng Chiang Mai-Lamphun (L'histoire économique et culturelle du bassin Chiang Mai-Lamphun)*, The Thailand Research Fund, Chiang Mai : Silkwormbooks, pp. 172-173.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Le *stupa-wihan* du monastère Wat Chet Yot et le *stupa* Chedi Luang.

sont choisis ou modifiés selon la préférence du donateur principal, c'est-à-dire le dirigeant du lieu.

La modification et l'amélioration de l'apparence du *stupa* sont la pratique courante d'entretien de l'édifice religieux en Thaïlande. Il existe également la modification totale de l'édifice : démanteler et reconstruire ou recouvrir l'ancien *stupa* par un nouvel édifice plus grand⁴⁵. Les *stupa* ruinés montrent, dans bien des cas, qu'ils enferment et recouvrent un autre *stupa* ayant une forme différente, comme en témoigne le *stupa* Wat Athitonkaeo situé à Chiang Saen (au nord de Chiang Mai). Ses vestiges montrent que le *stupa* en forme de cloche (modèle du Lanna) enveloppe un autre *stupa* en forme de bouton de lotus (modèle du Sukhothai) (fig. 4). Un archéologue de l'Université Silpakorn, Sakchai Saising, formule l'hypothèse selon laquelle le *stupa* situé à l'intérieur aurait été construit selon le modèle de Sukhothai qui était répandu au Lanna à la fin du 14^{ème} siècle⁴⁶. Au début du 16^{ème} siècle, lorsque le modèle du *stupa* en forme de cloche s'est développé et est devenu populaire parmi les parrains de monastère au Lanna, le parrain du *stupa* Wat Athitonkaeo aurait ainsi choisi de modifier la forme du *stupa*. La forme et la silhouette du *stupa* ont changé, mais il continue son rôle de contenant des reliques sacrées jusqu'à la ruine.

⁴⁵ BYRNE, Denis (2014), *op. cit.*, pp. 85-87. Byrne prend l'exemple du *stupa* Phu Phiang Chae Haeng à Nan. JONGJITNGAM, Surachai (2012), « *Wat Phrathat Lampang Luang: botrien karani lasud khong kan anurak silapakam thai (Le stupa Phrathat Lampang Luang : cas d'étude de la conservation des œuvre d'art thaïes)* », In: *Journal of Fine Arts, Chiang Mai University*, vol.3, n°2, juillet-décembre 2012, p. 273.

Concernant la démarche de restauration qui consiste à recouvrir l'ancien *stupa* par un nouvel édifice plus grand, voir DUPONT, Pierre (1959), *L'archéologie Mône de Dvaravati*, Paris : École Française d'Extrême-Orient.

⁴⁶ SAISING, Sakchai (2013), *op. cit.*, pp. 133-136.



Figure 2. Le *stupa* Chedi Luang après la restauration du Département des Beaux-Arts en 1990
Source : Photo de Pijika Pumjetkao, 2011.



Figure 3. Le côté sud-ouest du *stupa* Chedi Luang : les sculptures d'éléphant placées sur le socle quadrangulaire et les escaliers avec la rampe en forme de *naga* (serpent mythique)
Source : Photo de Pijika Pumketkao, 2015.



Figure 4. Le *stupa* Wat Athitongkaeo (à Chiang Saen, au nord de Chiang Mai) après la restauration du Département des Beaux-Arts

L'ancien *stupa* construit selon le modèle de Sukhothai aurait été recouvert par un nouveau *stupa* en forme de cloche. Source : Base de données des sites archéologiques en Thaïlande, The Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

À travers ces exemples, nous voyons que l'ancienne pratique vise à maintenir le rôle de contenant des reliques, mais pas nécessairement à reproduire le *stupa* sous la même forme physique que le précédent. Sur le sujet de la reproduction de l'édifice bouddhique, Alexandre B. Griswold souligne le rôle du *stupa* en tant que « rappel du Bouddha » et remarque que tout *stupa* est une reproduction du plus ancien *stupa*⁴⁷. Il n'est pas nécessaire que la reproduction « ressemble » à l'ancien *stupa* ou à un ancien modèle, mais elle doit « être » comme l'ancien *stupa*⁴⁸. À travers cette explication de Griswold, nous constatons que l'ancienne pratique vise à conserver le contenu, c'est-à-dire le pouvoir sacré provenant des reliques ainsi que le rôle social de l'édifice, objet de consécration pour les populations et source de légitimation pour le roi. Ce sont ces deux éléments qui donnent sens à l'édifice

⁴⁷ GRISWOLD, Alexander B. (1973), *op.cit.*, p. vi.

⁴⁸ « The copy, however, does not have to *look* like the model ; it has to *be* like it. As with successive editions of a book with the same text, the format may change. » GRISWOLD, Alexander B. (1976), « Images of the Buddha », In: BOWIE, T. (ed), *The Sculpture of Thailand*, New York : Arno Press, pp.9-19. Cité par BYRNE, Denis (2014), *op.cit.*, pp.81-82.

que l'ancienne pratique vise à entretenir et à mettre en valeur. En effet, le *stupa* n'a pas de signification en soi tant que les fidèles ne l'utilisent pas, d'une part, pour se remémorer le Bouddha, et d'autre part, pour justifier leur statut de « personne méritante » (*phu mi bun*) qui soutiennent le projet de restauration. Dans ce cas, les conceptions religieuses, telles que la loi de « mérite » (*bun*), constituent des outils conceptuels qui sous-tendent la pratique coutumière d'entretien de l'édifice religieux, enracinée dans la société thaïe.

CHAPITRE 2. Élaboration de la notion de « monument ancien » (*boransathan*)

La pratique bouddhique relative à l'entretien de l'édifice religieux a constitué l'approche de référence des Siamois en matière de conservation architecturale jusqu'à la réception des autres systèmes de pensée à partir du milieu du 19^{ème} siècle, période au cours de laquelle le Siam est véritablement entré en contact avec les pays européens¹. Les dirigeants siamois ont été en contact avec la culture européenne dès le 17^{ème} siècle² mais leur intérêt pour les sciences et les cultures européennes s'est accru à partir des règnes de Mongkut (Rama IV : 1851-1868) et de Chulalongkorn (Rama V : 1868-1910)³. La vision du monde des rois et des élites du Siam s'est alors écartée des civilisations indienne et chinoise pour se tourner vers l'Occident⁴. Les dirigeants siamois y ont recherché des savoirs et des techniques pour moderniser leur pays, s'ouvrir à des connaissances nouvelles et réduire l'écart technologique avec les nations européennes, la question s'étant imposée à la suite des invasions impérialistes en Birmanie et en Chine⁵.

Dans le même temps, en réaction à la menace coloniale, les dirigeants siamois ont ressenti la nécessité de renforcer la légitimité du monarque et d'affirmer la continuité culturelle et politique de leur royaume⁶. Ce double mouvement, la réception des références européennes et la volonté d'affirmer l'identité culturelle du Siam, est à l'origine de l'engouement des dirigeants siamois pour les biens culturels hérités du passé. Ainsi, ils ont importé et adapté

¹ FISTIÉ, Pierre (1967), *L'évolution de la Thaïlande contemporaine*, Cahiers de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris : Armand Colin, pp. 51-58. REYNOLDS, Craig J. (1976), « Buddhist Cosmography in Thai History, with Special Reference to Nineteenth Century Cultural Change », In: *Journal of Asian Studies*, vol. 35, n°2, p. 211.

² Le roi Narāi (r.1657-1688) du royaume d'Ayutthaya développa une relation entre son royaume et les pays européens. Pendant son règne, il échangea des ambassades avec la Hollande, la France et le Vatican.

³ PELEGGI, Maurizio (2013), « From Buddhist Icons to National Antiquities : Cultural Nationalism and Colonial Knowledge in the Making of Thailand's History of Art », In: *Modern Asian Studies*, vol. 47, Issue 05, Septembre 2013, p. 1524.

⁴ *Ibid.* PELEGGI, Maurizio (2007), *Thailand : The Wordly Kingdom*, London : Reaktion Books, pp. 10-12.

⁵ WINICHAKUL, Thongchai (1994), *Siam Mapped : A History of the Geo-body of a Nation*, Honolulu : University of Hawaii Press, p. 40. REYNOLDS, Craig J. (1976), *op.cit.*, p. 217.

⁶ ASKEW, Marc (1996), « The Rise of Moradok and the Decline of the Yarn: Heritage and Cultural Construction in Urban Thailand », In: *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*. vol. 11, n°2 (October 1996), ISEAS – Yusof Ishak Institute, Singapore, pp. 187-188. Askew cite Thongchai, WINICHAKUL (1994), *op. cit.*

les savoirs européens, notamment dans les domaines archéologique et historique, en vue de la production d'une connaissance architecturale et de la conservation patrimoniale au service de la construction du récit national⁷. Ils ont réalisé un travail de documentation et des édifices et des vestiges monumentaux, ainsi que la production de publications sur l'histoire de ces ensembles.

Dans ces mouvements de réflexion menés par les dirigeants siamois, puis par les autorités centrales, les édifices bouddhiques sont considérés comme patrimoine national, autrement dit, comme des marqueurs identitaires et spatiaux du pays. Dans le processus de construction du patrimoine national, comme le montre l'historien Benedict Anderson, l'édifice ancien fait figure d'expérience collective, grâce à quoi la « communauté imaginaire » (se) reconnaît une identité historique, sociale et culturelle⁸. Dans cette optique, la construction du patrimoine culturel contribue à la construction des identités nationales, autrement dit, à une mise en forme signifiante de la collectivité nationale⁹. En même temps, le projet de mise en valeur des antiquités sert à forger et à diffuser l'image mondiale du Siam en tant qu'État-nation moderne qui possède un patrimoine culturel et des savoirs propres pour le conserver, le valoriser et le présenter. Pour reprendre la formulation de l'historien Thongchai Winichacul, les monuments anciens sont considérés comme une « marque de *siwilai* »¹⁰, un signe matériel qui justifie la position du Siam parmi les États-nations modernes dits « civilisés ».

À travers ce double mouvement, la quête de sens de la collectivité nationale et le renforcement de la position du Siam parmi les États-nations modernes, les anciens édifices

⁷ PELEGGI, Maurizio (2004), « Royal Antiquarianism, European Orientalism and the Production of Archaeological Knowledge in Modern Siam », In : RAVI, Srilata, RUTTEN, Mario, GOH Beng-Lan (ed.), *Asia in Europe, Europe in Asia*, Singapore : Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS), pp. 134-135.

⁸ ANDERSON, Benedict (1991), *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London : Verso, 240 p. ANDERSON, Benedict (1996), *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, traduit de l'anglais par DAUZET, Pierre-Emmanuel, Paris : Éd. La Découverte, 212 p. Cité par POULOT, Dominique (2003), « La naissance d'une tradition européenne du patrimoine », In: GRAVARI-BARBAS, Maria, GUICHARD-ANGUIS, Sylvie (ed.), *Regards croisés sur le patrimoine dans le monde à l'aube du XXI^e siècle*, Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pp. 29-43.

⁹ GUERIN, Marie-Anne (2008), « Le patrimoine culturel, instrument de la stratégie de légitimation de l'Union européenne. L'exemple des programmes Interreg », In: *Politique européenne*, vol. 25, n°2, pp. 231-251.

¹⁰ Le mot *siwilai* est une translittération thaïe du mot anglais *civilized*. Voir Thongchai, WINICHAKUL (2000), « The Quest for « Siwilai » : a Geographical Discourse of Civilizational Thinking in the Late Nineteenth and Early Twentieth-Century Siam », In: *Journal of Asian Studies*, vol. 59, n°3, Association for Asian Studies, pp. 528-549.

religieux sont revalorisés et changent de nature. La conception religieuse et la dimension sacrée se sont ainsi trouvées en compétition avec le nouveau cadre de référence et la nouvelle approche empirique d'investigation venus de l'Europe. Néanmoins, cela ne conduit pas au rejet total des anciennes conceptions et pratiques, mais à la redéfinition du sens de l'édifice sacré, dès lors identifié comme patrimoine national¹¹.

Dans ce deuxième chapitre, nous examinons le processus de reconnaissance des édifices et des vestiges anciens en tant que patrimoine ou, pour reprendre la formulation de Vincent Veschambre (2008), le passage de la *trace* à la *marque*¹². Nous étudions la manière dont les autorités centrales considèrent les objets valorisés, à travers les termes et les expressions thaïes désignant le patrimoine bâti (*khong kao*, *khong boran* et *boransathan*) utilisés dans les textes officiels à partir du milieu du 19^{ème} siècle (voir Annexe 3). L'étude de la signification de ces mots permettra de comprendre quelle(s) valeur(s) les autorités accordent à l'objet patrimonialisé et de saisir en quoi leur démarche sélective quant aux conceptions et pratiques locales transforme le sens de l'édifice sacré.

¹¹ Au sujet de la confrontation entre les conceptions coutumières bouddhiques et les sciences européennes, voir REYNOLDS, Craig J. (1976), *op.cit.*, pp. 203-220. SATTAYANURAK, Attachak (1995), *Kanplianplaeng lokathat khong chonchan phunam thai tangtae ratchakan thi 4 theung phutthasakkarat 2475 (Transformation de la vision du monde des élites thaïlandaises du règne du roi Rama IV à 1932)*, Bangkok : Chulalongkorn University Press.

¹² VESCHAMBRE, Vincent (2008), *Traces et mémoires urbaines : enjeux sociaux de la patrimonialisation et de la démolition*, Rennes : Presses universitaires de Rennes.

2.1 De la notion d'« ouvrage sacré » (*khong saksit*) à celle d'« ouvrage ancien » (*khong kao, khong boran*)

2.1.1 Les premiers critères de reconnaissance des édifices sacrés comme patrimoine bâti

Les premières expressions utilisées pour désigner le patrimoine sont *khong kao* et *khongboran*. L'expression *khong kao* assemble deux mots thaïs populaires : le substantif *khong* qui désigne une « chose matérielle » et l'adjectif *kao* désignant une chose « qui a existé précédemment ou qui n'est pas neuf »¹³. L'expression *khong boran* est composée de deux mots thaïs : le substantif *khong* et l'adjectif *boran*, mot d'origine pali-sanskrit signifiant une chose « qui existe depuis longtemps »¹⁴. Le sens des expressions *khong kao* et *khong boran* sont très proches ; si proches que le dictionnaire de l'Académie royale de Thaïlande utilise l'un pour définir l'autre. Dans les deux cas, les définitions renvoient à l'appartenance au passé, à un objet ou un ouvrage qui a traversé le temps et acquis une valeur d'ancienneté.

Durant le 19^{ème} siècle, les expressions *khong kao* et *khong boran* se rapportaient au monastère, au *stupa*, à la statue du Bouddha et au palais royal. En étudiant le *Recueil d'explications du roi Mongkut*, nous constatons que lorsque le roi décrit les édifices et les vestiges hérités des cités anciennes, il utilise les expressions *khong kao* et *khong boran* pour mettre en évidence leur l'ancienneté dans le lieu. Dans ce recueil, il expose l'histoire de cinq édifices anciens dont quatre bâtiments religieux et un palais royal. Nous citons ici un extrait concernant les vestiges du grand *stupa* Phra Pathom Chedi. « En ce lieu du grand *stupa* [*Mahachedi*], le roi éprouve la conviction qu'il doit être véritablement ancien [*pen khong kao*, littéralement « être une chose ancienne »] parce qu'il est plus vaste que n'importe quel autre *stupa* [*chedi*] de la Terre de Siam, où ne se trouve *stupa* ni plus ancien ni plus grand que celui-ci, et parce que sa modénature et ses sculptures sont singulières et nullement

¹³ Cette définition du terme *kao* est proposée par le dictionnaire de l'Académie royale de Thaïlande. L'étymologie de ce mot lui confère deux origines : *kaw* du proto-tai (l'ancêtre commun des langues tai) et *gù* (故) du chinois médiéval. Ce mot est apparenté au terme lao *kao* désignant « vieux (pour les choses non vivantes) ».

¹⁴ Le terme *boran* dérive du mot sanskrit *purāṇa* signifiant « vieux, ancien, antique » ou du mot pali *purāṇa* ou *porāṇa*. HUET, Gérard (2015), *Héritage du Sanskrit. Dictionnaire sanskrit-français*, [En ligne] https://www.lexilogos.com/sanskrit_dictionnaire.htm, p.423, (consulté le 15 juin 2016).

comparables à celles des temps actuels. [...] Le roi Mongkut pense encore que le premier constructeur de ce *stupa* devait conserver de vénérables reliques [*phrathat*] dans ce monument. [...] Ainsi, il ne faut pas l'abandonner et le laisser tomber en ruine. »¹⁵

Nous citons un autre passage du même livre concernant les vestiges du palais royal construit à Lopburi par le roi Narai (r.1657-1688) dans la période du royaume d'Ayutthaya. Même s'il ne s'agit pas d'un édifice sacré, le passage concernant cet édifice permet d'éclairer la signification de l'expression *khong boran*. « L'ancien palais royal de la ville de Lopburi a été bâti ou réparé et remis en bon état [*patisangkhon somsaem*] par le roi Narai. [...] [Ce palais royal] est « un ouvrage ancien » [*khong boran*] construit par nos anciens. Il est donc dommage de laisser les habitants s'approprier ce lieu ou démanteler les édifices et récupérer des briques pour construire leur maison. »¹⁶ Dans la suite du texte, le roi Mongkut développe sa réflexion sur les mesures à adopter afin de protéger les vestiges de ce palais royal. Mongkut se réfère aux chroniques royales qui indiquent que le roi Narai dédia ce territoire à la communauté monastique à la fin de son règne. Mais, la communauté monastique n'a jamais bâti un monastère sur ce terrain ; ce lieu est tombé en déshérence. Ainsi, les habitants ont occupé au fil du temps le terrain du palais royal pour cultiver les fruits. Le roi Mongkut exprime son inquiétude car les habitants commencent à démanteler les édifices pour faire place à leur jardin. Il s'inquiète également du fait que des étrangers venant de s'installer à Lopburi puissent s'approprier les édifices du palais royal. D'après le roi Mongkut, la transformation du palais royal en habitat pour des étrangers déshonore le pays. Ainsi, pour protéger les vestiges du palais royal et l'honneur du pays, le Roi décide d'acheter un autre terrain et de le donner à la communauté monastique en échange de celui du palais royal puis il déclare que cette terre appartient au royaume.

¹⁵ Mongkut (1932), *Chumnum phraboromrachathibai nai Phrabat Somdet Phra Chomklao Chaoyuhua, Phak thi si maut boransathan lae boranwatthu* (Le Recueil d'explications du roi Mongkut), 4^{ème} partie, section du monument ancien et de l'antiquité), Bangkok : Rongphim Sophonpipattanakorn. [En ligne] <http://vajirayana.org/> Ce passage du texte apparaît dans le chapitre intitulé *Phra Pathom Chedi*, 1858.

La traduction est faite par Pijika Pumketkao en référence à la traduction donnée par Jean Boisselier du texte publié par le Sangharaja Kram Brahya Pacaresvariyalankarana concernant les investigations du *stupa* Phra Pathom menées par le roi Mongkut. BOISSELIER, Jean (2000), « La reconstruction de Phra Pathom Chedi. Quelques précisions sur le site de Nakhon Pathom », In: *Aséanie* 6, p. 163.

¹⁶ Traduction faite par Pijika Pumketkao. Mongkut (1932), *op. cit.* Ce passage du texte apparaît dans le chapitre intitulé *Phraratchathan plien thi wisungkammasima meuang Lopburi* ([Le Roi] échange le terrain [où se situe le palais royal] avec la communauté monastique de la ville de Lopburi).

À travers ces extraits, nous constatons que les premiers critères posés par le roi Mongkut pour reconnaître les édifices anciens ou les vestiges comme *khong kao* ou *khong boran* renvoient au fait qu'ils existent depuis longtemps et qu'ils sont le travail des maîtres d'œuvre des siècles passés. Les « ouvrages anciens » (*khong kao, khong boran*) sont aussi considérés comme nécessitant une protection contre la destruction ou la disparition.

2.1.2 Une nouvelle démarche d'étude de l'édifice monumental

Les extraits cités ci-dessus montrent l'intérêt que porte le roi Mongkut à l'architecture savante de l'ancien Siam. D'après l'historien Maurizio Peleggi, l'engouement des rois siamois pour les biens culturels hérités du passé traduit l'évolution de leur vision du monde résultant de l'adoption des conceptions européennes relatives au temps et à l'espace¹⁷. L'un des facteurs de transformation dans la société thaïe au début du 19^{ème} siècle réside dans l'ouverture du Siam au commerce de l'ensemble de l'Europe occidentale. Durant les années 1830 et 1840, l'isolement politique et économique vis-à-vis de l'Occident imposé par les rois siamois depuis le 17^{ème} siècle¹⁸, fit place à une ambiance de plus en plus cosmopolite. Les marchands, les missionnaires, les voyageurs européens et américains arrivèrent au Siam pour faire du prosélytisme et développer des échanges commerciaux¹⁹. Le nombre de ces visiteurs occidentaux s'est accru dans les années 1850, lorsque la cour royale siamoise sous le règne de Mongkut conclut une série de traités de commerce avec plusieurs pays

¹⁷ PELEGGI, Maurizio (2002), *The Politics of Ruins and the Business of Nostalgia*, Bangkok : White Lotus, p. 13. PELEGGI, Maurizio (2004), « Royal Antiquarianism, European Orientalism and the Production of Archaeological Knowledge in Modern Siam », In: RAVI, Srilata, RUTTEN, Mario, GOH Beng-Lan (ed.), *Asia in Europe, Europe in Asia*, Singapore : Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS), p. 137. Au sujet du changement de la vision du monde des dirigeants siamois, Peleggi fait référence aux travaux de l'historien Craig J. Reynolds et de l'anthropologue Attachak Satyanurak. Voir REYNOLDS, Craig J. (1976), *op. cit.* et SATTAYANURAK, Attachak (1995), *op. cit.*

¹⁸ La politique anti-occidentale cultivée par les rois siamois durant les 17^{ème} et 18^{ème} siècles était notamment le résultat d'une controverse née de la décision prise par le Grec Constantin Phaulkon, surintendant du commerce du roi Naraï du royaume d'Ayutthaya, de se rapprocher de Louis XIV afin de se garantir contre une tentative hollandaise pour monopoliser le commerce du pays avec la Chine et le Japon. Sous l'influence des Jésuites, Louis XIV crut de son côté à la possibilité d'évangéliser les Siamois et envoya à Ayutthaya une petite force expéditionnaire. Cette aventure, dont la Cour de Versailles n'avait pas mesuré l'absurdité, n'eut d'autre résultat que d'entraîner une réaction anti-occidentale et plus particulièrement une réaction anti-française qui devait coûter la vie à Phaulkon lui-même. FISTIÉ, Pierre (1967), *op.cit.*, pp. 51-52.

¹⁹ REYNOLDS, Craig J. (1976), *op.cit.*, p. 211.

européens²⁰. L'État siamois se trouvait alors dans une situation dite « semi-coloniale » qui obligea Mongkut à consentir à des abandons de souveraineté en matière douanière et judiciaire²¹. Ces conditions imposées par les puissances occidentales incitèrent le souverain à s'adapter aux conditions nouvelles et à moderniser les structures techniques et administratives du pays. Il amorça la rénovation des structures nationales en faisant appel aux services d'Européens (84 en tout au cours de son règne) dont certains occupèrent des postes de responsabilité comme directeur des douanes, commandant de port ou chef de la police²². À travers leurs échanges avec les conseillers étrangers, les dirigeants et les membres de la famille royale siamoise ont été conduits à élaborer une relation dialectique avec des savoirs disciplinaires occidentaux.

Mongkut figure parmi les Siamois qui se sont intéressés à la culture et à la science européenne²³. Durant vingt-sept ans en tant que bonze (avant d'accéder au trône), Mongkut entretenait d'étroites relations avec certains prêtres et missionnaires chrétiens, tels que Monseigneur Jean-Baptiste Pallegoix²⁴ et Jesse Caswell²⁵, qui lui apprirent les langues française, anglaise et latine. Avec eux, Mongkut eut des conversations dans un cadre comparatif sur la religion et la science, notamment sur la doctrine chrétienne et sur la forme (plate ou ronde) de la Terre. D'après l'historien Craig Reynolds, ces échanges démontrent le caractère sceptique et l'esprit réformateur de Mongkut²⁶. Instruit dans les deux registres de connaissance que représentaient le bouddhisme et les savoirs disciplinaires occidentaux,

²⁰ Des traités de commerce furent conclus en 1855 avec la Grande-Bretagne, en 1856 avec la France et les États-Unis, en 1858 avec le Danemark et les villes hanséatiques, en 1859 avec le Portugal, en 1860 avec les Pays-Bas et en 1862 avec la Prusse. FISTIÉ, Pierre (1967), *op.cit.*, p. 58.

²¹ *ibid.*, p. 12.

²² *ibid.*, p. 89. Fistié cite VELLA, Walter F. (1955), *The impact of the West on government in Thailand*, Berkeley : University of California Press, pp. 317-410, p. 334.

²³ REYNOLDS, Craig J. (1976), *op.cit.*, p.212.

²⁴ Monseigneur Jean-Baptiste Pallegoix (1805-1865) est un prêtre de la Société des Missions étrangères de Paris.

²⁵ Jesse Caswell (1809-1848) est un missionnaire de l'American Board of Commissioners for Foreign Missions.

²⁶ REYNOLDS, Craig J. (1976), *op.cit.*, p.212. Plusieurs conversations entre les dirigeants Siamois et les officiels Européens portant sur la science, la technologie et la comparaison des cultures et des religions, ont été bien documentées pendant la deuxième moitié du 19^{ème} siècle. Voir BRADLEY, William L. (1966), « Prince Mongkut and Jesse Caswell », *Journal of the Siam Society*, 54, janvier 1966, pp. 36-37. Et FEER, Léon (1879), « Le bouddhisme à Siam, une soirée chez le Phra-Klang en 1863, le dernier roi de Siam et ses projets de réforme religieuse », *Mémoire de la Société académique indochinoise de France*, I, pp. 146-162. Et Donald C. Lord (1969), *Mo Bradley and Thailand*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 106-107. Ces documents sont cités par REYNOLDS, Craig J. (1976), *op.cit.*, p.212-213.

Mongkut semble avoir eu à cœur de faire le lien entre une vision positiviste des sciences et une morale inscrite dans la doctrine bouddhique²⁷.

En effet, la réception des connaissances et des systèmes de pensée européens a eu lieu durant la même période que la réforme de la communauté des moines bouddhistes, initiée par le roi Mongkut²⁸. Selon l'historien Pierre Fistié, il est possible que le défi représenté par la présence de missionnaires chrétiens ait encouragé Mongkut à poursuivre cet effort d'épuration doctrinale²⁹. Ce mouvement visait à rétablir la règle monastique selon les textes canoniques et à écarter la superstition de la doctrine bouddhique³⁰. La cosmologie bouddhique *Traibhumi*³¹, étant un instrument pour éduquer les Siamois aux normes éthiques et sociales, devint dès lors un élément central dans ces efforts de réforme³². Mongkut et les élites qui adhéraient à ce mouvement mettaient en cause le fait que l'explication relative au cosmos et aux phénomènes naturels dans la doctrine bouddhique était déformée par les fausses croyances des autres religions, telles que le Brahmanisme³³. Dans leur optique, la doctrine bouddhique était censée s'abstenir des matières profanes et se confiner aux affaires morales³⁴. Cette opinion est exprimée ouvertement dans le livre *Nangsu sadaeng*

²⁷ BYER BAYLE, Béatrice (2012), « Les politiques du passé face aux usages sociaux dans la restauration des temples bouddhistes », In: *CeROAr*, 8, 2012, p.10.

²⁸ Cette action est liée à la création de la congrégation (en pâli : *nikâya*, en thaï : *nikai*) *Thammayut*, qui allait se distinguer de la majorité des bonzes composant la « Grande congrégation », en thaï *Mahânikai*. Cette création eut lieu à l'initiative de Mongkut. Pendant les vingt-sept ans de sa vie religieuse, Mongkut étudia le pâli et la doctrine bouddhique. Il s'aperçut que les pratiques des bonzes étaient loin de ce que sa lecture des textes canoniques lui laissait entrevoir comme normal. Sa réforme visa ainsi à restaurer les rituels stricts, purifier l'ordination et rétablir la règle monastique selon les textes canoniques. GABAUDE, Louis (2001), « Politique et religion en Thaïlande : dépendance et responsabilité », In : *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, vol. 32, n°1, *Politique et religion en Asie orientale*, p. 152-153. REYNOLDS, Craig J. (1976), *op.cit.*, p. 212.

²⁹ FISTIÉ, Pierre (1967), *op.cit.*, p. 57.

³⁰ REYNOLDS, Craig J. (1976), *op.cit.*, p. 212. Thongchai, WINICHAKUL (1994), *op. cit.*, p. 39.

³¹ La conception *Traibhumi*, signifiant littéralement « les trois mondes », représente l'univers et le monde tels que l'imaginaient les anciens bouddhistes *theravâda*, ainsi que les différentes espèces de créatures qui peuplent les trois mondes. Le texte le plus connu qui décrit ce système cosmologique est intitulé *Traibhumikatha* ou « Histoire des trois mondes » (en thaï : *Traiphum Phra Ruang*) ; il est supposé avoir été rédigé par le roi Lidaiya du royaume de Sukhothai en 1345. L'auteur a composé ce texte à partir d'ouvrages singhalais, birmanes et surtout palis, canoniques et post-canoniques. ASEAN Committee on Culture and Information, Thailand's National Team on Anthology of ASEAN Literatures (2012), *Tribhumikatha chabap thotkhawm (Traibhumikatha : the Story of the Three Planes of Existence Modernized Version)*, [En ligne] <http://vajirayana.org/>

Traduction française de CÉDÈS, George et ARCHAIMBAULT, Charles (1973), *Les trois mondes, Traibhumi Brah R'van*, Paris : École Française d'Extrême-Orient.

³² *Ibid.*

³³ Thongchai, WINICHAKUL (1994), *op. cit.*, p. 40.

³⁴ REYNOLDS, Craig J. (1976), *op.cit.*, p. 215. Thongchai, WINICHAKUL (1994), *op. cit.*, p. 39.

*kitchanukit*³⁵ (*Le livre expliquant diverses choses*), publié en 1867 et dirigé par Chaophraya Thipakorawong (1812-1870), ministre de Mongkut. Ce livre propose de distinguer les phénomènes naturels et la religion ; chaque catégorie répond à un ensemble de lois qui guide son fonctionnement. Il confronte l'explication relative aux phénomènes naturels proposée par la cosmologie bouddhique *Traibhumi*, en développant une explication alternative fondée sur les sciences européennes, telles que la météorologie, la géologie et l'astronomie³⁶.

Ainsi, la vision du monde des bouddhistes est bouleversée par les connaissances importées de l'Occident, celles-ci permettant de développer une méthode empirique d'investigation. Mais, en séparant les matières profanes et les affaires morales, l'auteur du livre *kitchanukit* met en évidence la religion en tant qu'éthique sociale³⁷. Il maintient les principes fondamentaux du bouddhisme *theravâda*, tels que la loi de rétribution des actes (*karma*) et des « mérites » (*bun*), comme moyen pour expliquer les différences entre les individus (variations de statut social, de santé, de richesse, d'intelligence et de longévité)³⁸. En effet, ces principes fondamentaux du bouddhisme perdurent dans la société thaïe grâce à leur fonction sociale comme norme sociale et éthique, et comme moyen pour justifier la position supérieure des dirigeants ou des « personnes méritantes » (*phu mi bun*).

Les deux systèmes de pensée : l'approche empirique d'investigation et la norme sociale fondée sur la loi des « mérites » (*bun*), se combinent pour susciter une prise de conscience du passé chez les Siamois. L'intervention sur le *stupa* Phra Pathom Chedi, dirigée par Mongkut dans les années 1850 et 1860, témoigne de la coexistence de ces deux systèmes de pensée. En tant que bonze (avant d'accéder au trône), pendant son pèlerinage à travers le royaume de Siam, Mongkut redécouvrit les vestiges d'un grand *stupa* situé à environ 50 km

³⁵ Chaophraya Thiphakorawong (1971), *Nangsu sadaeng kitchanukit*, Bangkok : Ongkankha khong khurusapha. C'est le premier livre publié au Siam qui présente une synthèse de la science occidentale et de la religion comparées. Ce livre apparaît comme le résultat des échanges dialectiques entre les Siamois et les Européens ayant eu lieu à Bangkok au milieu du 19^{ème} siècle. REYNOLDS, Craig J. (1976), *op.cit.*, p. 215.

³⁶ REYNOLDS, Craig J. (1976), *op.cit.*, p. 215. D'après Thiphakorawong, la pluie ne tombe pas grâce au pouvoir des divinités (selon l'explication de la cosmologie bouddhique) mais en raison de la condensation de la vapeur d'eau de l'atmosphère. L'auteur a traité des autres phénomènes naturels, tels que le séisme, la comète et l'éclipse, de la même manière.

³⁷ REYNOLDS, Craig J. (1976), *op.cit.*, p. 216. Thongchai, WINICHAKUL (1994), *op. cit.*, p. 41.

³⁸ REYNOLDS, Craig J. (1976), *op.cit.*, p. 216.

de l'ouest de Bangkok, dans la ville de Nakhon Chai Si (actuelle Nakhon Prathom) en 1832³⁹. Le futur roi Mongkut aurait discerné, à cette occasion, l'importance du monument ; il lui aurait porté une dévotion toute spéciale dédiée aux reliques du Bouddha supposées être conservées dans ce monument⁴⁰. Dès son accession au trône en 1851, Mongkut se préoccupa d'assurer l'exécution du projet qui put commencer en 1853. Le projet de reconstruction de ce grand *stupa* manifeste une foi profonde du roi Mongkut dont l'histoire des monarques de Thaïlande offre bien d'autres exemples⁴¹. Ce projet s'inscrit dans des traditions relatives à l'œuvre religieuse des souverains bouddhistes ; il manifeste la volonté du roi d'affirmer ses « mérites » (*bun*) acquis et de démontrer sa puissance en tant que souverain⁴². Mais, par-delà la manifestation d'une foi profonde, l'intervention de Mongkut démontre, pour la première fois, de véritables préoccupations historiques, architecturales et archéologiques. Son intérêt n'est pas seulement attaché à des croyances religieuses, mais aussi au passé, à l'esprit de culture et d'étude⁴³.

La chronique *Reuang Phra Pathom Chedi (Le livre sur le stupa Phra Pathom)*⁴⁴ dirigé par Chaophraya Thipakorawong en 1865, chargé de la direction des travaux de restauration du *stupa* Phra Pathom, fournit des renseignements significatifs relatifs à l'étude et l'intervention sur les vestiges du *stupa* menées par Mongkut entre les années 1830 et 1860. La première page concerne l'analyse critique de l'étymologie du nom du *stupa* Phra Pathom. Le nom donné au *stupa* par les habitants rappelait que le Bouddha, en personne, a dormi en ce lieu⁴⁵. Cependant, l'étymologie populaire parut peu satisfaisante au roi Mongkut, parce

³⁹ KAEOPRAJAN, Theera (2000), « Phra Pathom Chedi », In: Département des Beaux-Arts, Bureau de Littérature et d'Histoire, *Jom Chedi (Les grands stupa)*, Bangkok : Département des Beaux-Arts, p. 13.

⁴⁰ Somdetphramahasamanachao Kromphrayapowaretwariyalongkorn (1963), « *Reuang Phra Pathom Chedi* », In: Krom Silpakorn (Département des Beaux-Arts), *Reuang Phra Pathom Chedi (Le livre sur le stupa Phra Pathom)*, Bangkok : Hanghunsuan jamkat Siwakorn, p. 80.

⁴¹ BOISSELIER, Jean (2000), « La reconstruction de Phra Pathom Chedi. Quelques précisions sur le site de Nakhon Pathom », In: *Aséanie* 6, p. 160.

⁴² Somdetphramahasamanachao Kromphrayapowaretwariyalongkorn (1963), *op.cit.*, p. 80. Voir aussi BYRNE, Denis (1995), « Buddhist Stupa and Thai Social Practice », In: *World Archaeology*, vol. 27, n°2, *Buddhist Archaeology* (octobre, 1995), p. 272. [En ligne] <http://www.jstor.org/stable/125085>

⁴³ BOISSELIER, Jean (2000), *op.cit.*, p. 160.

⁴⁴ Chaophraya Thiphakorawong (1909), *Reuang Phra Pathom Chedi (Le livre sur le stupa Phra Pathom Chedi)*, Bangkok : Rongphimthai.

⁴⁵ Dans ce cas, le mot *pathom* est dérivé du mot khmer *bhatom* signifiant « dormir (en parlant des personnages de haut rang) ». La syllabe *thom* est écrite avec la lettre *thothahan* qui se prononce avec le premier ton. L'étymologie populaire semblerait avoir été appuyée sur la présence, dans le monastère, d'une grande statue du Bouddha couché. BOISSELIER, Jean (2000), *op. cit.* pp. 164-165. Au sujet de l'étymologie populaire du nom

que celle-ci était peu en accord avec ses recherches dans des livres anciens. En conséquence, il proposa de reconnaître dans le terme *pathom* l'adjectif pâli *pathama* signifiant « premier – dans une suite, une série ou dans le temps –, prééminent, excellent »⁴⁶. Cela répondait mieux à l'idée que le roi se faisait du grand *stupa* : le premier par l'importance, le plus ancien et le plus grand de tous ceux du royaume⁴⁷. Cette interprétation semble être acceptée comme en témoigne le changement de dénomination du *stupa* lors de la fête donnée par Mongkut sur le chantier de la restauration en 1858⁴⁸. De plus, l'auteur met l'accent sur le fait que c'est le roi Mongkut qui découvrit le premier *stupa* dédié au Bouddha dans le royaume et sur sa capacité à diriger les interventions relatives à ce grand *stupa*. Cette narration est faite, en effet, dans le but de justifier son statut de « personne méritante » (*phu mi bun*) et d'affirmer son pouvoir souverain⁴⁹. Cela montre l'intérêt de Mongkut pour la « découverte » plus ou moins fortuite de hauts lieux qui s'inscrit dans la tradition des grandes créations des souverains bouddhistes de l'Asie du Sud-Est⁵⁰.

Les pages suivantes de la chronique rendent compte de l'hypothèse sur l'origine du *stupa* Phra Pathom. À la lecture de ces pages, nous comprenons que Mongkut visait à reconstituer l'histoire du *stupa* en soulignant son ancienneté dans le lieu et son rôle de contenant des reliques du Bouddha⁵¹. Ce faisant, Mongkut manipulait certaines données historiques

du *stupa* Phra Pathom, le prince Chitcharoen (Kromphraya Narisara Nuwattiwong) a proposé une autre hypothèse selon laquelle le nom populaire dériverait du mot khmer *thom* signifiant « grand, éminent », le nom « Pathom » désignant ainsi « le grand *stupa* ». Theera, KAEOPRAJAN (2000), *op. cit.*, p. 24.

⁴⁶ BOISSELIER, Jean (2000), *op. cit.* p. 165.

⁴⁷ Nous citons ici l'extrait du *Livre sur le stupa Phra Pathom* concernant la considération du roi Mongkut envers le *stupa* Phra Pathom. « Après avoir exploré le royaume de Siam, de Chiang Mai et Chiang Saen au nord à Nakhon Si Thammarat au sud et à Muang Laos et Muang Khmer à l'est, le roi Mongkut trouve que ce *stupa* est plus grand que n'importe quel autre *stupa* et que celui-ci doit être un ouvrage ancien (*khong kao*) construit avant les autres *stupa* dans le pays du Siam. C'est pourquoi les livres anciens appellent ce *stupa* « Phra Pathom Chedi ». » Chaophraya Thiphakorawong (1909), *op. cit.*, p. 5. Traduction faite par Pijika Pumketkao.

⁴⁸ Chaophraya Thiphakorawong (1909), *op. cit.*, p.12.

⁴⁹ YIMPRASERT, Suthachai (1990), « Phra Pathom Chedi kab Nakhon Prathom (*Stupa* Phra Pathom Chedi et la ville de Nakhon Pathom) », In : Chulachomklap Royal Military Academy, *Kan sammanna reuang phasa kab prawattisat lae khwam khleuoenwai nai wicha prawattisat thai (Le séminaire sur la langue et l'histoire et les mouvements dans la discipline historique en Thaïlande)*, 16-18 février 1990. Cité par KAEOPRAJAN, Theera (2000), *op. cit.*, p. 24.

⁵⁰ BOISSELIER, Jean (2000), *op. cit.* p. 164. Boisselier cite les autres exemples de la « découverte » du haut lieu par les souverains de l'Asie du Sud-Est, celle du site de Wat Chedi Chet Yot, à Chiang Mai, par le roi Tilokaraja vers 1455 et, au Cambodge, la « redécouverte » du site d'Angkor par le roi Ang Chan vers 1550, aboutissant à sa réinstallation éphémère dans l'antique capitale.

⁵¹ Nous citons ici l'extrait du *Livre sur le stupa Phra Pathom* rapportant l'analyse et l'hypothèse de Mongkut concernant l'origine du *stupa*. « Le *stupa* Phra Pathom Chedi aurait été construit (...) par les rois qui établirent

fournies par les chroniques (*tamnan*)⁵² relatives aux reliques sacrées. Mais, Mongkut jugea ces données peu convaincantes dans leur ensemble parce qu'elles proposaient des dates différentes concernant la première construction. Il mena des recherches historiques en se fondant sur des informations livrées par les ouvrages canoniques bouddhiques et sur des analyses d'artefacts trouvés sur le site du *stupa* Phra Pathom. Mongkut fondait ses hypothèses notamment sur ses échanges avec le savant anglais John Squire. Ce dernier lui avait apporté des amulettes sous forme d'images du Bouddha trouvées à Bodhgaya⁵³, ville de l'Inde ancienne où se situe le temple de la Mahabodhi construit par le roi Asoka au 3^{ème} siècle avant Jésus-Christ⁵⁴. Mongkut découvrit que la formule incantatoire gravée au dos des amulettes de Bodhgaya correspondait à celle des amulettes trouvées sur le site du *stupa* Phra Pathom. Selon lui, ces amulettes seraient venues du site de Phra Pathom en même temps que les reliques du Bouddha, lesquelles, selon les ouvrages canoniques bouddhiques, auraient été distribuées par le roi Asoka à plusieurs pays bouddhiques⁵⁵. Mongkut en déduisit que l'existence du *stupa* Phra Pathom et de son site pouvait remonter à l'époque de

une ville capitale dans ce lieu. Le roi Mongkut consulte les ouvrages anciens et constate qu'ils proposent les dates de construction aussi diverses que 569, 1000, 1185, 1264, 1633 B.E. (correspondant respectivement à 26, 457, 642, 721, 1090 A.D.). [La chronique dirigée par Phrayarajasamparakorn et Tapakhao Rot] signale que le Bouddha s'était réellement couché en ce lieu. La même chronique révèle encore qu'une Dent-relique du Bouddha aurait été enfermée dans le *stupa* édifié en ce lieu. Mais, une autre chronique [dirigée par Phrayamahaakkanikorn et Nai Tong] indique que des reliques du Bouddha [venues de Ceylan] représentant un *thanan* (soit 19/20 de litre) y auraient été ajoutées puis encore, en une autre occasion, cent reliques supplémentaires. Ces données sont incohérentes ; elles sont donc insuffisamment consistantes pour le roi Mongkut. Cependant, ce dernier présume que le *stupa* aurait été construit à l'époque du roi Asoka, lorsque celui-ci aurait distribué des reliques du Bouddha à plusieurs pays bouddhiques en l'an 218 du calendrier bouddhique [325 av. J.-C.]. Ensuite, le *stupa* aurait été reconstruit et agrandi plusieurs fois. Étant donné que ce *stupa* est le plus grand du royaume siamois, il contenait sans aucun doute des reliques sacrées. En tout état de cause, d'après les ouvrages anciens, le *stupa* existait certainement plus de mille ans avant la découverte des sites de Phra Putthabat et de Phra Chai (célèbres hauts lieux du royaume). De ce fait, il ne faut pas le laisser en friche. » Chaophraya Thiphakorawong (1909), *op. cit.*, pp. 4-6. Traduction faite par Pijika Pumketkao.

⁵² *Tamnan* désigne une chronique présentant l'origine et les faits historiques relatifs au lieu ou à l'édifice concerné, en évoquant notamment des faits à caractère religieux, le surnaturel ou le merveilleux. Voir la définition du terme *tamnan* proposée par LAGIRARDE, François (2002), « Notes sur la fondation politique et religieuse du Lanna dans le mythe de Suvanna Khamdaeng », In: *Aséanie*, 9, p. 81.

⁵³ La ville de Bodhgaya est célèbre pour être le lieu où le Prince Siddharta Gautama connut l'Éveil et l'état de Bouddha. Le site historique comprend le temple de la Mahabodhi, avec l'arbre de la Bodhi supposé être un descendant direct de l'arbre de la Bodhi original, sous lequel le Bouddha connut l'Éveil. Le premier temple de la Mahabodhi doit sa construction au roi Asoka. Ce site est considéré comme l'un des lieux saints du bouddhisme.

⁵⁴ SARANPUETTI, Arayaying (1991), *Prawattisatniphon reuang meuang Nakhon Pathom (L'historiographie de la ville de Nakhon Pathom)*, mémoire de maîtrise de lettres dirigé par Kanjane LAONGSRI, université de Thammasat, Thaïlande, p. 34. ; KAEOPRAJAN, Theera (2000), *op. cit.*, p. 19.

⁵⁵ Voir Mongkut (1963), « Phaen Sila : Silajareuk thi san jao Phra Pathom Chedi (Les inscriptions sur pierre trouvées à l'autel du génie du *stupa* Phra Pathom) », In : Krom Silpakorn (Département des Beaux-Arts), *Reuang Phra Pathom Chedi (Le livre sur le stupa Phra Pathom)*, Bangkok : Hanghunsuan jamkat Siwakorn, pp. 66-69.

Asoka. En effet, la référence au roi Asoka apparaît fondée sur le texte canonique bouddhique singhalais *Mahavamsa*⁵⁶ mentionnant l'envoi des moines Uttara et Sona à Suvannabhumi (la région centre de l'actuelle Thaïlande)⁵⁷ pour y porter la religion. Cela reflète l'intention du Mongkut d'associer l'origine du *stupa* Phra Pathom au fondement du bouddhisme en terre de Siam⁵⁸.

La présence de nombreux vestiges et antiquités bouddhiques trouvés alentour du site de Phra Pathom incita Mongkut à mettre en évidence l'importance de la ville Nakhon Chai Si en tant qu'ancienne capitale bouddhiste des Siamois. Dans cet objectif, Mongkut décida la construction d'une résidence royale située auprès du *stupa* Phra Pathom qu'il nomma *Wang Pathom Nakhon* (littéralement, le palais royal de la « première ville »)⁵⁹. C'est l'adjectif pâli *pathama* (« premier, prééminent, excellent ») qui fut choisi pour désigner la résidence royale, comme dans le cas du *stupa*. Ce terme fut aussi retenu pour la ville nouvelle fondée dans le voisinage du *stupa*, appelée Nakhon Pathom (littéralement, « ville première, prééminente »), qui, peu à peu, se substitua à Nakhon Chai Si⁶⁰.

Concernant les études sur les vestiges du *stupa* Phra Pathom, Mongkut élaborait une analyse de l'évolution architecturale de l'édifice qui semble être la première démarche entreprise en Thaïlande en matière d'approche archéologique des édifices bâtis⁶¹. Au moment de la découverte du *stupa* Phra Pathom dans les années 1830, la ruine du *stupa* mesurait environ 42 mètres, constituée d'un corps arrondi et couronnée d'une flèche terminale de forme

⁵⁶ La *Mahavamsa*, littéralement « la grande chronique », est un texte en langue pâli relatant l'histoire des rois singhalais et tamouls de Ceylan (aujourd'hui Sri Lanka) et l'histoire du bouddhisme. Le texte fut compilé au 5^{ème} siècle par le moine bouddhiste Mahanama.

⁵⁷ Il existe des opinions différentes sur la localisation de Suvannabhumi. Pour les Birmans, suivis par divers historiens, Suvannabhumi ou la « Terre de l'or » correspondrait à la Basse-Birmanie, alors que pour la Thaïlande il ne pourrait s'agir que de la partie occidentale du Bassin inférieur de la Ménam Chao Phraya, incluant la région de Nakhon Pathom. BOISSELIER, Jean (2000), *op. cit.* p. 169.

⁵⁸ BOISSELIER, Jean (2000), *op. cit.* pp. 168-169; YIMPRASERT, Suthachai (1990), « Phra Pathom Chedi kab Nakhon Prathom (*Stupa* Phra Pathom Chedi et la ville de Nakhon Pathom) », In : Chulachomklap Royal Military Academy, *Kan sammama reuang phasa kab prawattisat lae khwam khleuenwai nai wicha prawattisat thai (Le séminaire sur la langue et l'histoire et les mouvements dans la discipline historique en Thaïlande)*, 16-18 février 1990. Cité par Theera, KAEOPRAJAN (2000), *op. cit.*, p. 24.

⁵⁹ Chaophraya Thiphakorawong (1909), *op. cit.*, p. 28.

⁶⁰ BOISSELIER, Jean (2000), *op. cit.* p. 165.

⁶¹ BOISSELIER, Jean (2000), *op. cit.* p. 164; Pathomroek, KETTHAT (1992), « Phatthanakan borannakhadi nai prathet Thai (L'évolution de la discipline archéologique en Thaïlande) », In: *Muangboran Journal*, 21, p. 27.

cylindrique (*prang*)⁶². Le *Livre sur le stupa Phra Pathom* précise que, après avoir étudié la construction et la maçonnerie, Mongkut conclut que le *stupa* avait été reconstruit au cours des siècles, à plusieurs occasions. Il fit procéder à des sondages réalisés à des profondeurs de deux et trois *sok* (coudées), soit environ 1 et 1,50 m, dans le plus grand des amas de briques s'élevant à proximité immédiate. Ces derniers révélèrent une assise de fondation du *stupa* primitif constituée de grandes briques « d'un *sok* de longueur pour 12 *niu* (pouces) de largeur et 6 *niu* d'épaisseur »⁶³, soit environ 50 x 30 x 15 cm. À partir de ces observations, Mongkut présuma que « les amoncellements de briques et l'assise de fondation auraient appartenu au *stupa* primitif, depuis longtemps écroulé ; les briques tombées auraient été rassemblées et empilées là par la piété populaire »⁶⁴. Plus tard, un nouveau *stupa* de forme circulaire aurait été construit « sans doute en s'inspirant du modèle des *stupa* singhalais ». Puis son sommet de forme conique se serait probablement écroulé à son tour et aurait imposé une reprise des travaux ; c'est sans doute à ce moment qu'aurait été décidée la construction d'une flèche terminale de forme cylindrique verticale (*prang*) de style architectural khmer, celle-ci étant considérée comme plus solide que la flèche de forme conique⁶⁵.

Nous constatons que Mongkut préférait le modèle des *stupa* dits « singhalais » qui, selon lui, se rapprochait des *stupa* construits à l'époque de la naissance du bouddhisme. Il approfondit sa recherche en étudiant des photos du *stupa* élevé dans la ville d'Anuradhapura à Ceylan, lequel avait une forme circulaire et s'achevait par le cône élevé d'un *chattravali* évoquant un empilement de parasols⁶⁶ (fig. 5). Il critiqua la personne qui avait ordonné la construction de

⁶² Chaophraya Thiphakorawong (1909), *op. cit.*, pp. 2-4. Voir aussi BOISSELIER, Jean (2000), *op. cit.* p. 166.; PELEGGI, Maurizio (2004), *op.cit.*, p. 138 ; PELEGGI, Maurizio (2013), *op.cit.* p. 1525.

⁶³ Chaophraya Thiphakorawong (1909), *op. cit.*, p. 2.

⁶⁴ *Ibid.* La traduction est faite par Pijika Pumketkao en référence à la traduction donnée par BOISSELIER, Jean (2000), *op. cit.* p. 165.

⁶⁵ *Ibid.* La flèche terminale dite *prang*, évoquant la silhouette de la tour-sanctuaire khmère, s'était essentiellement développée dans les Écoles d'Ayutthaya et de Bangkok. L'architecte Chaloem Rattanathatsani partage l'hypothèse du roi Mongkut selon laquelle la flèche (*prang*) de l'ancien *stupa* Phra Pathom aurait été construite après l'écroulement du *stupa* primitif. Cela manifeste la transformation de la forme du *stupa* provenant des anciennes interventions. Chaloem, RATTANATHATSANI (1996), *op.cit.*, p. 43 ; BOISSELIER, Jean (2000), *op. cit.*, p. 183 (note 15).

⁶⁶ Somdetphramahasamanachao Kromphrayapowaretwariyalongkorn (1963), *op. cit.*, p. 80.

Des photos du *stupa* élevé dans la ville d'Anuradhapura ont été prises par un photographe anglais et apportées au Siam par l'ambassadeur siamois après un voyage au Ceylan. Voir aussi SARANPUETTI, Arayaying (1991), *op.cit.* p. 41. Concernant la signification du *chattravali*, l'historien de l'art de l'Inde, Mireille Bénisti, explique

la flèche de forme cylindrique (*prang*) précisant qu'elle « ne connaissait pas les *stupa* anciens de l'époque du fondement du bouddhisme » et qu'« au lieu de restituer la forme correcte des *stupa* anciens, elle avait inventé des expressions non-conventionnelles. »⁶⁷ Ce témoignage laisse à penser que Mongkut souhaitait abandonner la forme cylindrique de la flèche représentant le style architectural khmer et reconstruire un nouveau *stupa* en adoptant le modèle singhalais qui, selon lui, était la forme architecturale la plus ancienne de l'architecture bouddhique.

Une telle étude, qui paraîtrait aujourd'hui élémentaire, manifeste une volonté de recherche historique, architecturale et archéologique en un temps où l'on ignorait tout de l'histoire de l'architecture et de l'art⁶⁸. Il convient de rappeler que, durant ses vingt-sept ans en tant que bonze, Mongkut visita plusieurs monuments bouddhiques à travers le pays et collecta des inscriptions en pierre afin d'étudier l'histoire des grands monuments des cités anciennes, telles que Chiang Mai au nord, Sukhothai et Nakhon Pathom dans la plaine centrale et Nakhon Si Thammarat au sud⁶⁹. En effet, l'attention du roi Mongkut aux antiquités était concomitante au regain d'intérêt des érudits européens pour les monuments et les vestiges anciens des pays d'Asie du Sud-Est, pendant l'expansion coloniale de la France dans la deuxième moitié du 19^{ème} siècle⁷⁰. Les conflits frontaliers entre la France et le Siam dans les provinces cambodgiennes de Battambang et Siemreap ont conduit le roi Mongkut à affirmer

qu'il est une figuration de la « hampe aux parasols » qui se présente sous la forme de parasols, étagés et décroissants et nettement séparés les uns des autres. Il est un emblème de haute dignité, symbole du pouvoir royal du Bouddha. BÉNISTI, Mireille (1960), « Étude sur le *stupa* dans l'Inde ancienne », In: *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Tome 50, n°1, p. 61 ; BÉNISTI, Mireille (1986), « Questions suscitées par un *stupa* monolithe », In: *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Tome 75, pp. 15-20.

⁶⁷ Mongkut (1963), « *Reuang Phra Pathom Chedi* », In : Krom Silpakorn (Département des Beaux-Arts), *Reuang Phra Pathom Chedi (Le livre sur le stupa Phra Pathom)*, Bangkok : Hanghunsuan jamkat Siwakorn, pp. 64-65.

⁶⁸ BOISSELIER, Jean (2000), *op. cit.*, pp. 165-166 ; KETTHAT, Pathomroek (1992), *op. cit.* p. 27. Depuis la deuxième moitié du 20^{ème} siècle, plusieurs travaux d'historiens et des fouilles archéologiques montrent que le *stupa* Phra Phatom n'est pas le plus ancien *stupa* de Thaïlande. Les fouilles archéologiques réalisées dans la ville d'U Thong témoignent que des vestiges de cette ville sont plus anciens que ceux de Nakhon Pathom. Voir YIMPRASERT, Suthachai (1990), *op. cit.* ; KAEOPRAJAN, Theera (2000), *op. cit.*, p. 24 ; VALLIBHOTAMA, Srisakra (1982), « Nakhon Chai Si », In: *Muang Boran Journal*, vol.8, août-novembre, pp. 7-23.

⁶⁹ KETTHAT, Pathomroek (1992), *op. cit.* p. 29 ; KITTIKAN, Thanathon (2014), *Mahathat (Les grands reliquaires)*, Bangkok : Matichon, pp. 267-269. L'archéologue Pathomroek Ketthat précise qu'il est difficile de savoir à quelles sources européennes ou américaines le roi Mongkut se référa, faute de preuves suffisantes.

⁷⁰ La France établit un protectorat au Cambodge en 1863. La publication du journal de voyage de Henri Mouhot (1826-1861) en 1864 révéla l'existence d'Angkor Wat en Europe et attira l'attention des explorateurs et des archéologues sur l'Asie du Sud-Est continentale. PELEGGI, Maurizio (2004), *op. cit.*, pp. 143-144.

son territoire en mettant en lumière l'ancienneté et la continuité culturelle de son pays⁷¹. Au tournant du 20^{ème} siècle, la France a soustrait le Cambodge tout entier à la suzeraineté siamoise et occupé les principautés laotiennes de la rive gauche du Mékong. Selon l'historien Pierre Fistié, l'animosité contre la France aurait alimenté le courant nationaliste développé par les dirigeants siamois avant la première guerre mondiale⁷². Ainsi, l'intérêt de Mongkut pour l'histoire et les antiquités du Siam ne s'inscrit pas seulement dans des traditions relatives à l'œuvre religieuse des souverains bouddhistes, mais aussi dans l'intention de renforcer la légitimité du monarque siamois face à la puissance coloniale.

L'étude des vestiges du *stupa* Phra Pathom et la reconstitution de l'histoire de la ville Nakhon Prathom participent sans doute du courant nationaliste développé avant la première guerre mondiale. Mongkut a identifié ce *stupa* comme un « ouvrage ancien » (*khong boran*), grâce auquel les Siamois se reconnaissaient une identité sociale et culturelle. En même temps, il s'est investi dans le domaine des formes matérielles de l'édifice ancien afin de revendiquer une appropriation symbolique du territoire siamois auprès des Européens. Ces formes matérielles sont les points d'appui qui, pour reprendre une formulation de Vincent Veschambre (2008), confèrent la légitimité de « l'ancienneté dans la place ». Ainsi, la référence au passé s'impose comme facteur de légitimation dans l'espace et dans la durée⁷³. Cette démarche correspond à une évolution de la valorisation et de la conservation des monuments anciens du Siam, puisque quand l'objet valorisé est investi dans l'ordre du sacré, l'accent est surtout mis sur la dimension immatérielle (symbolique et sacrée), mais la démarche de Mongkut concerne plutôt la matérialité de l'objet construit, notamment la façon dont l'édifice est construit et la façon dont on peut le réparer.

⁷¹ KASETSIRI, Charnvit (1976), « Wicha prawattisat nai prathet thai (La discipline historique en Thaïlande) », In: KASETSIRI, Charnvit, SAWATSRI, Suchat (ed.), *Prawattisat lae nak prawattisat thai (Histoire et historiens thaïlandais)*, Bangkok : Samnakphim Prapansan, p. 3.

⁷² FISTIÉ, Pierre (1967), *op.cit.*, p. 103.

⁷³ VESCHAMBRE, Vincent (2008), *op.cit.*



Figure 5. Photographie du Chedi Lanka ou « Stupa singhalais » dans la chronique *Reuang Phra Pathom Ched* (Le livre sur le *stupa* Phra Pathom) publiée par le roi Mongkut en 1963

La photographie montre un édifice de forme circulaire qui s'achève par une flèche terminale de forme conique surmontée d'un *chattravali*. Roi Mongkut (1963), *op.cit.*, p. 66.

2.1.3 Une démarche de restauration de « l'ouvrage ancien » (*khong boran*)

La chronique *Reuang Phra Pathom Chedi* (*Le livre sur le stupa Phra Pathom Chedi*) informe avec précision sur la démarche qui sous-tend l'intervention architecturale et l'organisation du chantier qui commença en 1853. Après une étude attentive des vestiges et après avoir pris en considération les données historiques et architecturales relatives au *stupa* Phra Pathom, le roi Mongkut jugea indispensable « une restitution complète [*patisangkhn lae ko sang*], voire une amélioration de l'apparence de l'édifice pour que celui-ci devienne plus haut, plus grand et plus beau qu'avant. »⁷⁴ Pour évoquer de manière générale cette intervention, l'auteur du *Livre sur le stupa Phra Pathom Chedi* emploie le mot *patisangkhn* qui assemble les deux mots pâlis : la racine *sangkhn* (améliorer, consolider, actualiser, remanier) et le préfixe *pati* (revenir, retourner)⁷⁵. Le dictionnaire de l'Académie royale de Thaïlande traduit le terme *patisangkhn* par « réparer pour remettre en bon état », en signalant que ce terme est notamment utilisé pour décrire les interventions touchant un monastère bouddhique. À travers l'emploi du terme *patisangkhn*, nous remarquons que l'approche de Mongkut est fondée sur la pratique coutumière d'entretien de l'édifice bouddhique. Elle est très proche de l'intervention architecturale relative au *stupa* Rajakut situé à Chiang Mai, qui vise à remettre en bon état l'édifice dégradé, voire à améliorer son apparence, pour qu'il retrouve son rôle en tant que contenant des reliques sacrées du Bouddha⁷⁶.

Avant de commencer les travaux de reconstruction du *stupa* Phra Pathom Chedi, le roi Mongkut ordonna la réalisation, par le corps des artisans militaires, d'une maquette du *stupa* ancien, tel qu'il se présentait avant la reconstruction⁷⁷. Cette maquette fut fabriquée pour étudier la silhouette et les proportions de l'ancien *stupa* et pour guider les travaux de restauration⁷⁸. D'après Jean Boisselier, la construction d'après une maquette serait attestée

⁷⁴ Mongkut (1932), *op. cit.* Cet extrait apparaît dans le chapitre intitulé *Phra Pathom Chedi*, en 1858. Il est repris dans Chaophraya Thiphakorawong (1909), *Reuang Phra Pathom Chedi* (*Le livre sur le stupa Phra Pathom Chedi*), Bangkok : Rongphimthai, p. 6. Traduction faite par Pijika Pumketkao.

⁷⁵ Phrachao Borommawongthoe Krommaphra Chandaburinarünath (Prince Kitiyakara) (1970), *Pathanukrom Pali Thai Angkrit Sanskrit* (*Le dictionnaire pâli-thaï-anglais-sanskrit*), Bangkok : Rongphim Siwakorn, p. 463.

⁷⁶ Cette intervention architecturale fut dirigée par le roi Tilokaraj (r. 1441-1487) du royaume de Lanna. Voir Chapitre 1.2. Le *stupa* comme « ouvrage sacré » (*khong saksit*) à entretenir.

⁷⁷ Chaophraya Thiphakorawong (1909), *op. cit.*, p. 7.

⁷⁸ KETTHAT, Pathomroek (1992), *op. cit.* p. 29.

de longue date en Thaïlande. Nombre de *stupa*, de taille très réduite, en pierre ou en terre cuite, sont considérés comme des modèles ayant servi à guider le travail des artisans⁷⁹. Ensuite, les responsables du projet procédèrent à des travaux consistant à élargir la base, dans le but de ceinturer l'ancien construction et de créer la base du nouvel édifice qui allait englober l'ancien *stupa*. Pour ce faire, les responsables du projet utilisèrent des briques provenant d'autres monastères anciens par les habitants qui venaient les vendre, ainsi que des briques fabriquées à la demande. Les briques – nouvelles ou réemployées – étaient jointoyées au mortier de chaux, procédé qui s'était imposé dès la période de Sukhothai (1238-1448)⁸⁰.

En 1860, le nouvel édifice qui s'élevait déjà à une hauteur de 17 *wa 2 sok* (environ 35 m), s'écroula après des pluies torrentielles. Il apparut nécessaire de reprendre la reconstruction à partir d'un nouveau plan afin de garantir au mieux la solidité de la construction. Les responsables du projet proposèrent une nouvelle silhouette plus obtuse et une plateforme de déambulation, laquelle, selon eux, aurait pu fournir une semelle, une assise de fondation pour répartir et contenir les poussées⁸¹. Les responsables décidèrent de réaliser un immense coffrage constitué de piliers et de pièces de bois, chaîné à l'occasion, adapté à la nature de chacune des sections verticales du *stupa*⁸². Il fut apparemment convenu d'édifier un nouvel édifice creux qui fut entièrement indépendant du *stupa* initial trop instable. La peinture schématisée qui orne l'intérieur du *wihan* (salle de prière) Est du monastère montre clairement le recouvrement de l'ancien *stupa* par un nouvel édifice plus grand (fig. 6).

⁷⁹ BOISSELIER, Jean (2000), *op. cit.*, pp. 169-170 et p.184 (note 20).

⁸⁰ BOISSELIER, Jean (2000), *op. cit.*, p.170 et p.184 (note 21).

⁸¹ RATTANATHATSANI, Chaloe (1996), *Wiwatthanakan sinlapa sathapattayakam Thai Phutthasatsana (L'évolution de l'art architectural bouddhique en Thaïlande)*, Bangkok : Samakhom Sathapanik Sayam (l'Association des Architectes Siamois), pp. 43-44. Theera, KAEOPRAJAN (2000), *op. cit.*, p. 28.

Chaophraya Thiphakorawong, auteur du *Livre sur le stupa Phra Pathom Chedi* et l'un des responsables du projet, reconnaissait que le désastre en 1860 avait une double cause : l'absence de plateforme de déambulation qui aurait pu fournir une semelle suffisamment vaste pour répartir et contenir les poussées ; une partie supérieure du nouveau *stupa* trop lourde pour une base trop faible pour la porter. Concernant les causes de l'effondrement du nouveau *stupa* en 1860, voir BOISSELIER, Jean (2000), *op. cit.*, p.172. et p. 184 (note 23).

⁸² Chaophraya Thiphakorawong (1909), *op. cit.*, pp. 16-17. Traduit par BOISSELIER, Jean (2000), *op. cit.*, p.172.



Figure 6. Peinture murale sur le mur Est du *wihan* Est du monastère Phra Pathom Chedi représentant le recouvrement de l'ancien *stupa* par un nouvel édifice plus grand

Cette peinture illustre schématiquement l'intervention architecturale effectuée dans les années 1860 : le nouvel édifice enferme entièrement l'ancien *stupa*. Cette peinture murale a été réalisée pendant le règne du roi Wachirawut (r.1910-1925), petit-fils du roi Mongkut. Source : photo de Pijika Pumketkao, 2018.

Cette peinture murale du *wihan* Est montre également que le nouvel édifice recouvre l'ancien *stupa* avec une silhouette et une proportion différentes. Ainsi le roi Mongkut adopta finalement le modèle des *stupa* dits « singhalais », le cône surmonté d'un *chattravali* ou de la « hampe aux parasols » se superposant à la flèche terminale de forme cylindrique (*prang*) évoquant le style architectural khmer de l'ancien *stupa*. Architecte et membre de l'Institut Royal de Thaïlande, Chaloen Rattanathatsani remarque que le roi Mongkut favorisa le modèle des *stupa* singhalais parce que la forme de cloche permettait d'englober facilement

l'ancien *stupa*⁸³. De plus, le modèle singalais était privilégié par les souverains depuis l'époque de Sukhothai (1238-1448) et celle d'Ayutthaya (1351-1767)⁸⁴. Ce faisant, la forme du *stupa* Phra Pathom Chedi fut modifiée lors de l'intervention architecturale ordonnée par le roi Mongkut. Lorsque la reconstruction fut achevée pendant le règne de Chulalongkorn (1868-1910), le *stupa* s'élevait à une hauteur de 120 mètres avec une circonférence de 235,50 mètres, étant alors le *stupa* le plus grand de la Thaïlande (fig. 7). Mongkut décida de réaliser une maquette de l'ancien *stupa* afin de garder en mémoire sa silhouette et ses dimensions (fig. 8).

La préférence du roi Mongkut pour le modèle singalais se manifeste également à travers la réalisation de la maquette du *stupa* Phra Mahathat de Nakhon Si Thammarat (fig.9). Ce *stupa*, situé à Nakhon Si Thammarat dans le sud de la Thaïlande, fut élevé par des moines bouddhistes singalais au début du 13^{ème} siècle, témoignant de la relation proche entre les royaumes anciens du Siam et Ceylan⁸⁵. Cet édifice fut restauré dans les années 1860 sous la direction du roi Mongkut.

Le livre sur le *stupa* Phra Pathom Chedi indique que le projet de restauration fut organisé selon la tradition des grands chantiers royaux. Les cérémonies *kathin*⁸⁶ furent effectuées pour recueillir des fonds auprès de la famille royale, des officiels et des visiteurs européens, indiens et malais. Pour eux, ce projet fut une occasion de s'associer à l'œuvre méritoire du souverain. Conformément à la pratique coutumière d'entretien de l'édifice bouddhique, l'intervention architecturale menée par le roi Mongkut prenait en compte la dimension symbolique et sacrée du *stupa*. La chronique évoque à plusieurs reprises les prodiges et les événements surnaturels constatés pendant les travaux de restauration, afin de témoigner de l'indéniable sainteté ou du « pouvoir sacré » (*phalang saksit*) de l'édifice et de la légitimité des travaux entrepris⁸⁷.

⁸³ RATTANATHATSANI, Chaloem (1996), *op.cit.*, p. 63.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 56-63.

⁸⁵ VALLIBHOTAMA, Srisakra (2003), *Khwammai phraborommathat nai arayatham Sayam prathet (La signification du stupa contenant des reliques du Bouddha dans le pays de Siam)*, Bangkok : Samnakphim Muang Boran, pp. 92-93.

⁸⁶ La cérémonie *kathin* est une fête religieuse au cours de laquelle on offre aux bonzes de nouvelles robes, des dons en biens et en argent pour le projet de construction ou de restauration des édifices du monastère.

⁸⁷ BOISSELIER, Jean (2000), *op. cit.*, p. 169. Chaophraya Thiphakorawong (1909), *op. cit.*, p. 8, p. 11, p. 13, p. 22.



Figure 7. Le *stupa* Phra Pathom Chedi après la restauration dirigée par le roi Mongkut dans les années 1860
L'édifice est constitué d'un corps en forme de cloche et couronné d'une flèche terminale de forme conique selon le modèle des *stupa* singhalais.

Source : photo de Pijika Pumketkao, 2018.



Figure 8. La maquette de l'ancien *stupa*, située sur la terrasse Sud du *stupa* Phra Pathom Chedi

La maquette présente un édifice constitué d'un corps arrondi et couronné d'une flèche terminale de forme cylindrique (*prang*) de style architectural khmer.

Source : photo de Pijika Pumketkao, 2018.



Figure 9. La maquette du *stupa* Phra Mahathat de Nakhon Si Thammarat sur le modèle singhalais
La maquette est élevée sur la terrasse Sud du *stupa* Phra Pathom Chedi.
Source : photo de Pijika Pumketkao, 2018.

Cependant, l'auteur de la chronique rend compte du questionnement du roi Mongkut à l'égard de ces événements considérés comme surnaturel. En effet, Mongkut s'attacha à rechercher une explication naturelle aux manifestations lumineuses constatées autour de l'édifice par un grand nombre de témoins, afin d'éviter de donner prise aux sceptiques « non bouddhistes »⁸⁸ ; nombre de personnes, y compris d'Européens, avaient été témoins des faits lors de la cérémonie de *kathin*. Le roi envisagea la possibilité de la présence d'une phosphorescence naturelle ; il ordonna de faire une expérimentation pour vérifier scientifiquement son hypothèse et arriva à la conclusion qu'il ne s'agissait nullement de miracles mais de phénomènes purement naturels⁸⁹. Enfin, pour conclure sur ce sujet, l'auteur du *Livre sur le stupa Phra Pathom Chedi* laisse le soin aux lecteurs de déterminer la cause des manifestations lumineuses. « Les miracles du *stupa* Phra Pathom surviennent chaque année, en maintes occasions. Qu'ils soient causés par le pouvoir du Bouddha ou de ses reliques ou par la réaction de certaines briques à l'eau de pluie qui produit de l'électricité, [la nature de ces faits] est laissé à l'appréciation de chacun, selon sa propre réflexion. »⁹⁰

Telles sont les études et les interventions architecturales portant sur « l'ouvrage ancien » (*khong boran*) menées par le roi Mongkut dans les années 1860. L'historien Maurizio Peleggi remarque que la façon dont Mongkut explique et argumente ses projets s'écarte de l'ancienne conception du monde, notamment des conceptions bouddhiques, pour se rapprocher des conceptions modernes relatives au temps et à l'espace⁹¹. Les connaissances indigènes, selon Peleggi, laissent place aux sciences modernes ; le statut des édifices religieux est transformé de « l'ouvrage sacré » (*khong saksit*) à « l'ouvrage ancien » (*khong boran*, antiquité à conserver)⁹². La réception des idées et pratiques européennes entraîne la transformation du sens de l'édifice religieux. Cependant, il est important pour nous de préciser que la réception des références européennes ne conduit pas au rejet total des anciennes conceptions et pratiques. En effet, le roi Mongkut fait le choix d'adapter son

⁸⁸ BOISSELIER, Jean (2000), *op. cit.*, p. 175.

⁸⁹ Chaophraya Thiphakorawong (1909), *op. cit.*, p. 27.

⁹⁰ Chaophraya Thiphakorawong (1909), *op. cit.*, pp. 24-25. Traduction faite par Pijika Pumketkao en référence à BOISSELIER, Jean (2000), *op. cit.*, pp. 174-175.

⁹¹ PELEGGI, Maurizio (2013), *op. cit.*, pp. 1522 et 1525.

⁹² *Ibid.*

approche aux différentes situations. D'un côté, comme nous l'avons évoqué précédemment, Mongkut adopte une approche empirique qui met en avant la matérialité du *stupa* (grandes dimensions, style architectural ancien) afin de l'instaurer comme facteur de légitimation dans l'espace et dans la durée ; il remet en question les événements considérés comme surnaturels constatés pendant les travaux et s'attache à rechercher une démonstration scientifique. De l'autre côté, son approche relative à l'intervention architecturale apparaît fortement attachée à la croyance et à la pratique coutumière, fondée sur « la loi de mérite » et sur le pouvoir sacré des reliques. Nous avançons l'hypothèse que la façon de penser et d'agir de Mongkut est relative aux trois attitudes que le philosophe Blaise Pascal propose concernant l'usage de la raison : « il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut » et « savoir quelle méthode doit être appliquée dans chaque situation »⁹³.

L'intérêt du roi Mongkut pour les antiquités bouddhiques se reflète aussi dans sa proclamation *Mai prakat khet rangwat phurai khut wat* ou « Proclamation du périmètre de protection contre les voleurs de monastère » en 1854⁹⁴. Cette proclamation dit que les habitants vivant dans le périmètre de 4 *sen* (ou corde, environ 160 m) de chaque monastère doivent signaler au chef de district (*nai amphoe*) dans un délai d'un mois lorsqu'ils remarquent un acte de vandalisme sur le site du monastère. Mongkut fit cette déclaration parce que plusieurs édifices anciens religieux avaient été détruits ou endommagés par des voleurs à la recherche d'objets précieux, tels que les amulettes et les statuettes du Bouddha⁹⁵. Le souverain décréta que « les habitants devaient surveiller le monastère de leur quartier puisque les édifices religieux, grands ou petits, sont des ouvrages créés par les maîtres d'œuvre du siècle passé. Même s'ils se détériorent, ceux-ci ne cesseront pas d'être un ornement (*khreuang pradap*) de la ville. »⁹⁶ Ainsi Mongkut considérait l'édifice religieux

⁹³ PASCAL, Blaise (2016/1670), *L'homme est un roseau pensant : Pensées (liasses I-XV)*, édition de Michel Le Guern, Paris : Gallimard, pp. 95-96.

⁹⁴ Mongkut (1922), *Chumnum prakat ratchakan thi si phak song (Le Recueil de proclamations du roi Rama IV ou roi Mongkut, partie 2)*, Bangkok : Rongphim Sophonpipattanakorn. [En ligne] <http://vajirayana.org/>

⁹⁵ TANKITTIKORN, Wichai (1990), « Prawat kan khumkhong moradok thang watthanatham boransathan, boranwatthu, silapawatthu (Histoire de la protection du patrimoine culturel (monument ancien, antiquité et artefact) », In: MUSIKAKHAMA, Nikhom (éd.), *Thritsadi lae naeo patibat kan anurak anusonsathan lae laeng borannakhadi (Les principes de conservation du monument et du site archéologique)*, Bangkok : Kong Borannakadi Krom Sinlapakon (Bureau de l'archéologie, Département des Beaux-Arts), p. 56.

⁹⁶ Mongkut (1922), *op. cit.*

en fonction de son ancienneté, sa présence exprimant la gloire de la ville. Certains archéologues et universitaires thaïlandais estiment que cette annonce est le premier règlement relatif à la protection des édifices anciens, non fondé sur la conception bouddhique ou sur la foi religieuse⁹⁷.

En outre, les préoccupations historiques conduisirent le roi Mongkut à déchiffrer et à traduire des inscriptions trouvées dans la cité ancienne de Sukhothai, notamment celles de la stèle de Ram Khamhaeng datée de 1292. Considérée comme la première inscription en langue thaïe, cette stèle est devenue un véritable symbole de l'identité nationale⁹⁸. Le souverain s'appliqua également à réunir des collections d'antiquités trouvées pendant ses pèlerinages à travers le royaume⁹⁹. L'épigraphiste de l'École Française d'Extrême-Orient, George Cœdès, remarque que le roi Mongkut a fait œuvre de pionnier pour collectionner les antiquités et qu'il a donné aux études archéologiques et épigraphiques la première impulsion¹⁰⁰. Ses collections étaient conservées à l'intérieur du Palais Royal de Bangkok, dans une salle nommée *Phiphitapan* signifiant « objets divers ». Ce terme a fini par prendre le sens de musée et figure dans le nom officiel siamois du Musée national¹⁰¹. Mongkut souhaitait présenter aux dignitaires européens une gamme d'anciens artefacts, pour authentifier la culture, l'unité et la légitimité de l'État siamois face aux puissances

⁹⁷ SUTEERATTANAPIROM, Kannika (2005), *Phatthanakan naeokhit lae withikan anurak boransathan nai prathet thai, The Development of Concept and Practice of Ancient Monuments Conservation in Thailand*, mémoire de maîtrise ès arts dirigé par Somchart CHUNGSIRIARAK et Sathit CHOOSAENG, université de Silpakorn, Thaïlande, p. 61. KETTHAT, Pathomroek (1996), « Phatthanakan borannakhadi nai prathet thai (Evolution de la discipline archéologique en Thaïlande) », In: The Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre, Université de Silpakorn, *Sammana thang wichakan reuang sathannaphap khong khwamru dan borankadi khong prathet thai nai sipha pee ti panma (Séminaire sur le statut de la discipline archéologique en Thaïlande au cours des 15 dernières années)*, p. 5. Suthachai, YIMPRASERT (1990), « Phra Pathom Chedi kab Nakhon Prathom (Stupa Phra Pathom Chedi et ville de Nakhon Pathom) », In : Chulachomklap Royal Military Academy, *Kan sammana reuang phasa kab prawattisat lae khwam khleuenwai nai wicha prawattisat thai (Conférence sur la langue et l'histoire et les mouvements dans la discipline historique en Thaïlande)*, 16-18 février 1990.

⁹⁸ DE BERNON, Olivier, LAGIRARDE, François (1994), CHAMBERLAIN, James R. (éd.) : *The Ram Khamhaeng Controversy. Collected Papers*, In: *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Tome 81, p. 390.

⁹⁹ KHANJANUSATHITI, Pinraj (2009), *Kan anurak moradok sathapattayakam lae chumchon (La conservation du patrimoine architectural et de la communauté)*, Bangkok : Chulalongkorn Press, p. 20.

¹⁰⁰ CœDÈS, George (1928), *Les collections archéologiques du Musée national de Bangkok*, Paris ; Bruxelles : Les Éditions G. Van Oest, la collection *Ars asiatica* 12, p. 7.

¹⁰¹ *Ibid.* Voir aussi BYER BAYLE, Béatrice (2012), *op. cit.*, p. 10. PELEGGI, Maurizio (2013), « From Buddhist Icons to National Antiquities : Cultural Nationalism and Colonial Knowledge in the Making of Thailand's History of Art », In: *Modern Asian Studies*, vol.47, Issue 05, Septembre 2013, p. 1526.

coloniales¹⁰². Les collections d'artefacts et d'antiquités du roi Mongkut devaient fournir le noyau du musée que son successeur, le roi Chulalongkorn, ouvrit au public en 1874¹⁰³.

2.2 L'invention du « monument ancien » (*boransathan*), patrimoine national thaïlandais

2.2.1 La mise en place des institutions royales dans le domaine culturel

L'engouement du roi Mongkut pour les antiquités préleva au mouvement lancé par ses deux fils, le roi Chulalongkorn (Rama V, r.1868-1910) et le prince Damrong Rajanubhab (1862-1943), tous deux bénéficiaires d'une double éducation, siamoise et européenne. En poursuivant l'œuvre de son père, le roi Chulalongkorn conduisit une politique de réforme des institutions et d'amélioration des infrastructures pour moderniser le pays et préserver sa souveraineté ; la transition vers l'État-nation moderne était ainsi lancée¹⁰⁴. Le roi Chulalongkorn et son demi-frère, le prince Damrong, initièrent la création des institutions culturelles, telles que le Musée de la Capitale, la Bibliothèque Vajirayana de la Capitale (qui allaient devenir ultérieurement le Musée national et la Bibliothèque nationale) et la Société archéologique (*Borankhadi samosorn*), visant à constituer et centraliser des connaissances sur le passé du Siam servant à la construction du récit national¹⁰⁵. Ces centres d'études et de conservation fournissaient aussi un espace d'échange entre érudits siamois et chercheurs étrangers, permettant de développer des études plus systématiques sur la matérialité du passé du pays.

La création des institutions culturelles était un enjeu stratégique pour l'aristocratie siamoise, visant à renforcer la position du Siam parmi les États-nations modernes dits « civilisés »¹⁰⁶. Entre 1870 et 1871, en faisant un voyage dans les colonies britanniques et néerlandaises en

¹⁰² CARY, Caverlee (1994), *Triple Gems and Double Meanings : Contested Spaces in the National Museum of Bangkok*, thèse de doctorat, Cornell University, pp. 54-65. Cité par ASKEW, Marc (1996), *op.cit.*, p. 188.

¹⁰³ BOISSELIER, Jean (2000), *op. cit.*, p. 180.

¹⁰⁴ FORMOSO, Bernard (2000), *Thaïlande : bouddhisme renonçant, capitalisme conquérant*, Paris : la Documentation française, pp. 57-61.

¹⁰⁵ BYRNE, Denis (2014), *Counterheritage: Critical Perspectives on Heritage Conservation in Asia*, New York & London : Routledge, p. 59.

¹⁰⁶ LEWIS, Su Lin (2013), « Between Orientalism and Nationalism : the Learned Society and the Making of « Southeast Asia » », In: *Modern Intellectual History*, vol. 10, Issue 02, Cambridge University Press, pp. 353-374.

Asie du Sud-Est, le roi Chulalongkorn visita le Musée indien (*Indian Museum*) à Calcutta en Inde et le musée de Batavia (l'actuel Jakarta en Indonésie) qui présentait les « ouvrages anciens » (*khong boran*) venus de l'île de Java et des autres pays¹⁰⁷. En s'inspirant des modèles coloniaux, Chulalongkorn créa pour la première fois en 1874 un musée public, situé dans l'enceinte du palais royal à Bangkok, appelé *Mewsiam*, translittération thaïe du mot anglais *museum*¹⁰⁸. L'ex-consul britannique Henry Alabaster fut désigné pour gérer les collections zoologiques, des céramiques, des pièces de bronze et diverses statues brahmaniques et bouddhiques, en y incluant les collections d'artefacts et d'antiquités du roi Mongkut¹⁰⁹.

En 1887, le *Mewsiam* fut relocalisé dans le palais du Dauphin (*Wang na*) situé au nord du palais royal, sur le site de l'actuel Musée national de Thaïlande¹¹⁰. Dans le cadre de la réforme des institutions conduite par le roi Chulalongkorn, le *Mewsiam* devint en 1889 le Département du Musée (*Krom phiphitapan*), chargé de la gestion des collections royales afin d'établir le premier musée national du Siam¹¹¹. À cette fin, le directeur du département, Chamun Srisorarak, fut envoyé en mission pour visiter des musées nationaux en France, en Angleterre et en Allemagne en 1896. Après son voyage en Europe, le directeur recommanda au ministre de l'Éducation d'adopter le modèle britannique du musée *Imperial Institute* de Londres, qui exposait des produits naturels, agricoles, artisanaux et industriels des colonies de l'Empire britannique¹¹². En effet, le Département du Musée avait pour objectif d'exposer des objets naturels et ethnographiques des provinces (*monthon*) du Siam, plutôt que des antiquités¹¹³. L'historien Thongchai Winichakul considère que l'intention d'adopter le modèle

¹⁰⁷ Chulalongkorn (1925), *Chotmai het sadet praphat tangprathet nai ratchakan thi 5 sadet meuang Singapore lae meuang Batavia khrang raek lae sadet praphat India (Les annales du premier voyage du roi Chulalongkorn à Singapore et à Batavia et son voyage en Inde)*, Bangkok : Rongphim Sophonpipattanakorn, p. 31.

¹⁰⁸ JONGKOL, Jira (1974), « Phatthanakan phiphitapansathan haeng chat nai prathet thai (L'évolution de musée en Thaïlande) », In: Département des Beaux-Arts, *Kitjakan phiphitapansathan (Museum Work)*, Bangkok : Département des Beaux-Arts, p. 27.

¹⁰⁹ CEDÈS, George (1928), *op. cit.*, p. 8. Voir aussi Ratchakitchanubeksa (Journaux royaux) (1893), « Jaengkhwam krasuang phrathamman phanaek phiphitapan (Le rapport du Ministère de l'éducation, la Division du musée) », Vol.10, 18 juin 1893, p. 159. Jira, JONGKOL (1974), *op.cit.*, p. 27.

¹¹⁰ Shin, YUDEE (1974), « Phu thamngan phiphitapansathan rawang phoso 2428-2445 (Les personnels du Musée entre 1885 et 1902) », In: Département des Beaux-Arts, *Kitjakan phiphitapansathan (Museum Work)*, Bangkok : Département des Beaux-Arts, pp. 5-6.

¹¹¹ JONGKOL, Jira (1974), *op.cit.*, pp. 27-28.

¹¹² WINICHAKUL, Thongchai (2000), *op.cit.*, p. 543.

¹¹³ PELEGGI, Maurizio (2013), *op. cit.*, p. 1526.

muséal britannique visait à mettre Bangkok en position de centre « impérial » des provinces du Siam (qui avaient été des principautés indépendantes)¹¹⁴. Enfin, le projet du musée « impérial » à Bangkok ne put pas être entièrement réalisé à cause du déficit budgétaire. Néanmoins, l'idée de collecter et de centraliser des produits provinciaux, a sous-tendu l'expansion des collections royales d'antiquités.

Les centres de conservation et d'étude des antiquités furent créés au tournant du 20^{ème} siècle par le roi Chulalongkorn et le prince Damrong. Les visites des musées archéologiques en Italie en 1897 et en Allemagne en 1907 incitèrent le roi Chulalongkorn à adopter leur choix de conservation et de présentation des vestiges et des pièces antiques¹¹⁵. Ainsi, plusieurs collections d'antiquités furent créées à côté du Département du Musée¹¹⁶. Une collection exclusivement lapidaire était exposée au Wat Phra Kaeo, monastère adjacent au palais royal où étaient conservées la stèle de Ram Khamhaeng et la statue du Bouddha d'émeraude, emblème religieux et symbolique de la dynastie Chakri et palladium du pays¹¹⁷. La collection du Wat Phra Kaeo comprenait de remarquables pièces d'origine étrangère, telles que les statues et fragments de bas-reliefs rapportés du temple de Borobudur, donnés au roi Chulalongkorn par les autorités coloniales néerlandaises lors de sa visite à Java en 1896¹¹⁸.

Une autre collection, fort importante du point de vue archéologique, était exposée dans la salle centrale du ministère de l'Intérieur. Cette collection d'antiquités comprenant des statuettes en bronze de style khmer fut constituée par le prince Damrong alors qu'il explorait les cités anciennes du royaume, lors de ses tournées d'inspection dans les provinces en tant que le Ministre de l'Intérieur entre 1892 et 1915¹¹⁹. Le prince rapporta les pièces présentant un intérêt archéologique qu'il avait remarquées au passage, ou que les

¹¹⁴ WINICHAKUL, Thongchai (2000), *op.cit.*, p. 543.

¹¹⁵ TAENGPUN, Patt (2010), « Kan anurak boransathan baep sakon khong thai (L'adoption des approches internationales de conservation du monument ancien en Thaïlande) », In: *Journal of History*, 2010-2011, Srinakharinwirot University, pp. 132-134.

¹¹⁶ CÈDÈS, George (1928), *op. cit.*, p. 8.

¹¹⁷ PELEGGI, Maurizio (2013), *op. cit.*, p. 1527.

¹¹⁸ CÈDÈS, George (1928), *op. cit.*, pp. 8-9.

¹¹⁹ DITSAKUN, Phunphitsamai (1971), *Chiwit lae ngan khong somdetkromphrayadamrong rachanuphap (La vie et le travail du Prince Damrong)*, Bangkok : Rungwattana, p. 27. CÈDÈS, George (1928), *op. cit.*, p. 8. Voir aussi PELEGGI, Maurizio (2013), *op. cit.*, p. 1528.

fonctionnaires locaux, connaissant ses goûts, venaient lui offrir en présents¹²⁰. Au lieu de les confier au Département du Musée qui n'offrait qu'une médiocre sécurité, le prince Damrong rassembla ces pièces antiques dans la salle d'honneur de son ministère qui devint ainsi un véritable musée¹²¹. Provenant de plusieurs cités anciennes, ces pièces constituaient des marqueurs du territoire appartenant à l'État siamois¹²².

Le musée du ministère de l'Intérieur servit de modèle aux vice-rois et aux gouverneurs des villes importantes du Siam, notamment celles qui se trouvaient dans le voisinage de sites anciens, telles que Sukhothai, Nakhon Pathom, Ayutthaya, Lopburi et Lamphun¹²³. Les collections de ces musées provinciaux, ainsi que celles du Wat Phra Kaeo et du Musée de l'Intérieur, furent largement mises à contribution au moment de la réorganisation du Département du Musée, dirigée par le prince Damrong et l'épigraphiste français George Cœdès¹²⁴. Ces derniers transformèrent le département en musée d'antiquités (*khong boran*) du pays et le rebaptisèrent « Musée de la Capitale » (*Phiphitapansathan samrap Phra Nakhon*) en 1926. La désignation et la classification des antiquités réunies au Musée de la Capitale sont le point de départ de l'étude de l'histoire de l'art en Thaïlande¹²⁵. Elles sont le résultat de la collaboration entre le prince Damrong et George Cœdès, que nous allons étudier plus précisément dans la rubrique suivante.

Parallèlement à la recherche d'objets anciens, les dirigeants siamois cherchaient à collecter des données historiques et à constituer un corps de connaissances spécialisées sur l'ancien Siam. La Bibliothèque publique Vajirayana de la Capitale (*Ho phra samut samrap phra nakhon*) fut établie en 1905 à l'instigation du prince Damrong et du roi Chulalongkorn qui s'inspirèrent des bibliothèques nationales d'Angleterre et de France¹²⁶. Pendant son mandat

¹²⁰ CŒDÈS, George (1928), *op. cit.*, p. 9.

¹²¹ *Ibid.* L'épigraphiste George Cœdès remarque que la collection archéologique du prince Damrong, étant soigneusement cataloguée, était la plus utile de toutes les collections d'antiquités de Bangkok, la seule où l'archéologue put trouver des données précises et des renseignements authentiques.

¹²² DAY, Tony, REYNOLDS, Craig J. (2000), « Cosmologies, Truth Regimes, and the State in Southeast Asia », In: *Modern Asian Studies*, vol. 34, n°1 (Feb., 2000), Cambridge University Press, p. 23.

¹²³ CŒDÈS, George (1928), *op. cit.*, pp. 9-10.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ JONGKOL, Jira (1974), *op.cit.*, pp. 28-29.

¹²⁶ Département des Beaux-Arts (2000), *Ho phra samut Vajirayana samrap phra nakhon (La Bibliothèque Vajirayana de la Capitale)*, Ratchaburi : Krom Silpakorn (Département des Beaux-Arts), p. 20 et pp. 50-51.

de directeur de la bibliothèque entre 1915 et 1932, le prince Damrong collecta des documents royaux, des manuscrits historiques et religieux, ainsi que des ouvrages littéraires thaïs, qui étaient jusqu'alors éparpillés dans plusieurs endroits – anciens et nouveaux palais royaux, maisons nobles et monastères bouddhiques – à Bangkok et dans les autres provinces du Siam¹²⁷. La collection de cette bibliothèque allait devenir le fonds des Archives nationales de la Thaïlande.

Prenant conscience de la carence en livres sur l'histoire et la culture du Siam, le prince Damrong entreprit la publication des manuscrits et des chroniques conservés à la bibliothèque, visant à fournir des ouvrages de référence nécessaires à la recherche et à l'éducation¹²⁸. Ensuite, afin d'impulser une dynamique de recherche historique et culturelle, la Société archéologique (*Borankhadi samoson*) fut créée en 1907, composée de savants de la famille royale et de fonctionnaires ayant une éducation européenne. Entre 1908 et 1919, la société publia 43 ouvrages relatifs à la littérature siamoise, aux annales royales (*pongsawadan*) d'Ayutthaya et de Rattanakosin (Bangkok), ainsi qu'aux chroniques (*tamnan*) traitant de l'origine des objets sacrés des cités anciennes¹²⁹. De ce fait, la Bibliothèque publique Vajirayana de la Capitale et la Société archéologique devinrent le centre de connaissances et de référence pour les membres de la famille royale et les nobles, ainsi que pour le grand public¹³⁰.

La Société archéologique fut établie sur le modèle de la *Siam Society* (*Siam samakhom*), créée en 1904 par un groupe d'employés européens de la fonction publique en collaboration

Après les visites en Europe dans les années 1890, le roi Chulalongkorn et le prince Damrong créèrent la Bibliothèque Vajirayana de la Capitale en réunissant la bibliothèque du palais royal nommé Vajirayana (pour honorer le roi Mongkut ; Vajirayana était son nom lorsqu'il était bonze avant accéder au trône) et les collections manuscrites des deux monastères royaux.

¹²⁷ *Ibid.* LIMAPICHART, Thanapol (2009), « The Emergence of the Siamese Public Sphere : Colonial Modernity, Print Culture and the Practice of Criticism (1860s-1910s) », In: *South East Asia Research*, vol. 17, n°3, Special issue : Siamese Modernities and the Colonial West, Sage Publications, pp. 381-382.

¹²⁸ BREAZEAL, Kennon (1971), « A Transition in Historical Writing : the Works of Prince Damrong Rachanuphap », In: *Journal of the Siam Society*, vol. 59.2, pp. 25-49.

¹²⁹ Département des Beaux-Arts (2000), *op.cit.*, pp. 114-116.

¹³⁰ Département des Beaux-Arts (2000), *op.cit.*, p. 50.

avec les membres de la famille royale¹³¹. Ses premiers membres comprenaient des chercheurs français de l'École Française d'Extrême-Orient, des diplomates allemands, un colonel italien, des administrateurs britanniques et des conseillers juridiques japonais¹³², reflétant ainsi la nature cosmopolite de la communauté expatriée de Bangkok. La *Siam Society* poursuivait des investigations dans les domaines de l'histoire, de l'art, de la littérature et de la science naturelle, en s'inspirant des sociétés orientalistes, telles que la *Batavian Association of Arts and Letters* (établie en 1778) et l'*Asiatic Society of Bengal* (créée en 1784)¹³³. Elle publiait des travaux de recherche dans sa revue périodique, *Journal of the Siam Society*, financée par les cotisations de ses membres depuis 1904 jusqu'à présent. Nous constatons que les activités et les approches de la *Siam Society* et celles de la Société archéologique étaient très semblables.

La création des institutions culturelles et des centres d'études siamois au tournant du 20^{ème} siècle fut suscitée par le besoin d'un récit national pour l'éducation et l'édification de l'État-nation moderne¹³⁴. L'incitation venait aussi de la communauté expatriée de Bangkok qui considérait que, « pour les jeunes, l'histoire de leur pays devrait être le premier objet d'étude pour éveiller la conscience historique, constituant un cadre pour connaître leur pays dans le passé et à présent, ainsi que pour se projeter dans l'avenir »¹³⁵. En outre, il convient de noter que la *Siam Society* et la Société archéologique furent créées au moment où les autorités coloniales d'Asie du Sud-Est établissaient des services archéologiques dans leur colonie, visant à étudier, à documenter et à restaurer les monuments anciens, ainsi qu'à publier les recherches sur les grands sites restaurés¹³⁶. La création des services archéologiques légitimait la présence de l'administration coloniale et son rôle en tant que «

¹³¹ SRIUDOM, Kanthika (2007), « 100 pi Borankhasi samoson (100 ans de la Société archéologique) », In : *Warasan Silapa Watthanatham (Art & Culture Magazine)*, vol. 29, n°2, pp. 44-48. PELEGGI, Maurizio (2013), *op. cit.*, p. 1530.

¹³² LEWIS, Su Lin (2013), *op. cit.*, p. 362.

¹³³ PELEGGI, Maurizio (2013), *op. cit.*, p. 1531. SRIUDOM, Kanthika (2007), *op. cit.*, p.47. Kanthika montre que, lors de son voyage dans les colonies britanniques en Inde en 1871, le roi Chulalongkorn visita l'*Asiatic Society* et l'*Indian Museum* pour observer leurs travaux de recherche archéologique et historique.

¹³⁴ BAKER, Chris (2004), « Introduction », In: BAKER, Chris (ed.), *The Society of Siam : Selected Articles for the Siam Society's Centenary*, Bangkok : The Siam Society, p. ix.

¹³⁵ Éditorial, *Bangkok Times*, 17 mars 1888, cité par DAVIS, Bonnie (1989), *The Siam Society under Five Reigns*, Bangkok : The Siam Society, p. 11. Et LEWIS, Su Lin (2013), *op. cit.*, p. 361.

¹³⁶ PELEGGI, Maurizio (2013), *op. cit.*, p. 1531. ANDERSON, Benedict (1996), *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, traduit de l'anglais par DAUZET, Pierre-Emmanuel, Paris : Éd. La Découverte, pp. 181-185.

bâtitteur et gardien » des monuments et des sites anciens¹³⁷. Ainsi, les savants de la famille royale siamoise mettaient en œuvre la même démarche d'investigation historique et de compilation des connaissances spécialisées que les puissances coloniales¹³⁸. Selon l'historien Maurizio Peleggi, l'appropriation des approches scientifiques européennes par les dirigeants siamois et l'implication des érudits européens dans la production des connaissances spécialisées au tournant du 20^{ème} siècle, invitent à reconsidérer la politique de l'orientalisme, ses méthodes et ses formes institutionnelles étant mises au service des projets de construction de l'État-nation moderne, menés par les dirigeants siamois pour se protéger de l'impérialisme occidental¹³⁹.

L'intention des dirigeants siamois visant à reconstituer l'histoire du Siam fut exprimée par le roi Chulalongkorn lors de l'inauguration de la Société archéologique sur le site historique d'Ayutthaya¹⁴⁰. Le roi souligna d'abord l'importance de l'étude et de l'enseignement de l'histoire ancienne du pays. Selon lui, la connaissance de l'histoire ancienne du pays est un « moyen d'inculquer aux Siamois l'amour de leur nation (*chat*) et de leur terre (*phaendin*) » ; elle peut constituer une « norme pour évaluer les idées et les actions comme étant bonnes ou mauvaises, bien ou mal ». Chulalongkorn ajouta que « les mauvais événements servaient à rappeler ce qu'il faut éviter de faire, tandis que les bons événements pouvaient inciter à faire des bonnes choses ou même mieux qu'avant ». Ensuite, il signala le caractère fragmentaire des données historiques et le manque de travaux de compilation sur les « mille ans d'histoire du Siam », critiquant le fait que la plupart des Siamois prenaient en considération uniquement les chroniques royales (*phongsawadan*) du royaume d'Ayutthaya qui remontaient seulement à 400 ou 500 ans d'histoire. Chulalongkorn releva, en outre, que ces chroniques ne relataient que l'histoire de la famille royale ; il fallait donc consulter d'autres sources, notamment les inscriptions religieuses en pâli venues des pays «

¹³⁷ ANDERSON, Benedict (1996), *op.cit.*, pp. 181-185.

¹³⁸ DAY, Tony, REYNOLDS, Craig J. (2000), *op.cit.*, p. 23.

¹³⁹ PELEGGI, Maurizio (2013), *op. cit.*, p. 1546.

¹⁴⁰ Chulalongkorn (1968), « Samakhom seupsuan khong boran nai prathet Siam. Phraratchadamrat khong Phrabat Somdet Phra Chunlachomklao Chaoyuhua (La Société d'investigation des ouvrages anciens dans le pays de Siam. Le discours du roi Chulalongkorn) », In: *Nittayasan Silpakorn (le Journal Silpakorn)*, vol. 12, n°2, juillet 1968, Bangkok : Krom Silpakorn (Département des Beaux-Arts), pp. 42-46. Voir la traduction en anglais faite par BAKER, Chris (2001), « The Antiquarian Society Speech of King Chulalongkorn », In: *Journal of the Siam Society*, 89: 1-2, pp. 95-99. [En ligne] http://www.siam-society.org/pub_JSS/jss_index_2001-2010.html

considérés comme thaï », tels que Lan Xang (l'actuel Laos) et Chiang Mai. Chulalongkorn incita les membres de la Société archéologique à prendre en compte l'histoire des cités anciennes, telles que Chiang Saen, Chiang Rai, Chiang Mai, Sawankhalok, Sukhothai, Ayutthaya, Lavo, Lopburi, Nakhon Chai Si (l'actuel Nakhon Pathom) et Nakhon Si Thammarat, comme lieu d'origine de la nation thaïe (*chat thai*). En effet, l'histoire de ces villes anciennes, notamment celles de Lavo, de Lopburi et de Nakhon Chai Si, pouvaient remonter au 7^{ème} siècle, représentant donc plus de mille ans d'histoire¹⁴¹.

Les connaissances sur les villes anciennes produites par la Société archéologique allaient ainsi servir à la formation d'une conscience commune susceptible de forger une appartenance nationale¹⁴², pour reprendre la formulation de A.D. Smith. En même temps, la validation d'une histoire de longue durée du pays visant à affirmer la continuité culturelle et politique du Siam, constitue une forme d'inscription dans l'espace et dans le temps, autrement dit, un marquage territorial et identitaire siamois face aux puissances coloniales.

Quant à la relation entre la construction de l'identité nationale et les « ouvrages anciens » (*khong boran*), celle-ci a été ouvertement établie pendant la règne du roi Vajiravudh (Rama VI, 1910-1925). Formé en Angleterre et soucieux en même temps de faire revivre les traditions siamoises, le roi Vajiravudh s'engagea à développer une prise de conscience nationale¹⁴³. À la différence des nationalismes européens centrés sur le principe de citoyenneté, le mouvement développé par le roi Vajiravudh présentait un caractère globalisant et organiciste, en prise avec l'ordonnement hiérarchique séculaire des sociétés asiatiques¹⁴⁴. Il fut aussi le premier monarque à parler de « nation thaïe », par le biais d'une terminologie qui reflétait son ferme attachement aux notions d'ordre, de hiérarchie et d'autorité politico-religieuse, l'expression *chat-satsana-phramahakasat* (nation-religion-monarque) liant inextricablement la nation à la religion bouddhique et à la

¹⁴¹ Voir CÉDES, George (1966), « Les Mômes de Dvaravati », In: *Artibus Asiae. Supplementum*, vol. 23, Essays offered to G.H. Luce by his colleagues and friends in honour of his seventy-fifth birthday, vol. 1 : Papers on Asian History, Religion, Languages, Literature, Music Folklore, and Anthropology, pp. 112-116. CÉDES, George (1963), « Découverte numismatique au Siam intéressant le royaume de Dvaravati », In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belle-Lettres*, 107^e année, n°3, pp. 285-291.

¹⁴² SMITH, Anthony D. (1991), *National identity*, Londres : Penguin Books, 227 p.

¹⁴³ FISTIÉ, Pierre (1967), *op.cit.*, pp. 51-52. ASKEW, Marc (1996), *op. cit.*, p. 189.

¹⁴⁴ FORMOSO, Bernard (2000), *op.cit.*, p. 64.

figure suprême et omnipotente du monarque siamois¹⁴⁵. Pour autant, il s'inspira des Européens en choisissant des œuvres culturelles, telles que l'histoire nationale, l'architecture et la littérature, comme véhicules principaux des sentiments nationaux¹⁴⁶.

Le roi Vajiravudh accordait une attention particulière à l'histoire et aux vestiges des cités anciennes de Sukhothai qu'il considérait comme premier royaume de l'État siamois. Il dirigea en 1907 l'ouvrage *Thio meuang Phra Ruang (Journal du voyage à la ville du roi Phra Ruang)* retraçant ses visites à Sukhothai, Kamphaeng Phet et Phitsanulok¹⁴⁷. Dans ce livre, Vajiravudh examinait les vestiges des palais royaux, des monastères bouddhiques et des fortifications de chaque ville et retraçait leur histoire en s'appuyant sur des chroniques et des annales royales, notamment les inscriptions du roi Ram Khamhaeng (ou Phra Ruang) du royaume Sukhothai. Vajiravudh désignait les « monuments anciens » (*boransathan*) comme des biens communs, représentatifs du génie de la nation et de témoignant de l'accomplissement artistique des maîtres d'œuvre thaïs du siècle passé¹⁴⁸. L'identité nationale fut ainsi promue à travers l'identification d'édifices anciens, sources de fierté des Siamois, et pourtant menacés de destruction et de disparition. Vajiravudh considérait ainsi qu'il était impératif d'entreprendre des recherches et des investigations sur les monuments anciens, visant à justifier la grandeur du passé du Siam.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ PELEGGI, Maurizio (2002), *op. cit.*, p. 16.

¹⁴⁷ Vajiravudh, (1976), *Thio meuang Phra Ruang (Journal du voyage à la ville du roi Phra Ruang)*, Bangkok : Rongphim Mahamakutratthawittayalai.

¹⁴⁸ Nous citons ici un extrait de l'ouvrage *Thio meuang Phra Ruang (Journal du voyage à la ville du roi Phra Ruang)* écrit par le roi Vajiravudh : « L'objectif de cette publication est de fournir des informations et des analyses préliminaires aux spécialistes de « l'histoire ancienne » (*borankhadi*), pour qu'ils puissent élaborer des analyses plus poussées sur la ville de Sukhothai. [...] En relatant notre visite de plusieurs « monuments anciens » (*boransathan*), je souhaite que ce livre puisse sensibiliser les Thaïlandais au fait que notre « nation thaïe » (*chat thai*) n'est pas un nouveau pays ni le pays des sauvages (*khon pa*, littéralement « gens de la jungle »), « uncivilized » comme on dit en anglais, mais qu'il a toujours été un pays prospère (*jaroen rungreuang*) depuis l'antiquité. [...] En effet, les anciens maîtres d'œuvre de l'époque de Sukhothai étaient très inventifs et capables de construire des sites imposants et magnifiques. Néanmoins, les Thaïlandais d'aujourd'hui détruisent ou abandonnent souvent les « ouvrages anciens » (*khong kao*) et préfèrent plutôt les « ouvrages nouveaux » (*khong mai*) [les bâtiments de style occidental]. » Vajiravudh (1976), *op.cit.*, pp. introduction.

2.2.2 L'introduction de la notion de « monument ancien » (*boransathan*)

Au début du 20^{ème} siècle, des études plus systématiques des monuments anciens furent mises en œuvre avec la création du Service archéologique (*phanaek borankhadi*) en 1923, sous la direction de la Bibliothèque Vajirayana de la Capitale¹⁴⁹. La proclamation du roi Vajiravudh du 17 janvier 1923 confiait au Service archéologique « la recherche et la conservation des antiquités ». D'après cette proclamation royale, les « ouvrages anciens » (*khong boran*) sont considérés comme « témoignages des chroniques royales » et comme « instruments de recherche archéologique ». Considérant les connaissances acquises de la recherche archéologique comme « l'honneur d'un pays civilisé »¹⁵⁰, la proclamation prescrivait au Service archéologique :

- « 1) de faire l'inventaire des monuments et objets ayant un intérêt archéologique (*khong boran*), qu'il convient d'étudier (*truattra*) et de conserver (*raksa*) pour la nation ;
- 2) de prescrire des mesures efficaces pour assurer la conservation des dits monuments et objets archéologiques (*khong boran*) ;
- 3) de surveiller et de conseiller les fonctionnaires et les autres personnes qui seront chargés de la conservation des antiquités ;
- 4) de correspondre directement avec les ministres, gouverneurs et autres fonctionnaires, pour tout sujet intéressant le fonctionnement du Service archéologique ;
- 5) de présenter à Sa Majesté, au moins une fois par an, un rapport sur les travaux effectués.»¹⁵¹

Cette proclamation royale est la première disposition gouvernementale concernant la documentation et la conservation patrimoniales en Thaïlande, qui allait servir de modèle à la loi du patrimoine de la Thaïlande promulguée une décennie plus tard¹⁵².

¹⁴⁹ BYRNE, Denis (2014), *op.cit*, p. 60.

¹⁵⁰ Ratchakitchanubeksa (Journaux royaux) (1923), « Prakat jatkan truat raksa khong boran (Proclamation royale sur la conservation de l'ouvrage ancien) », Vol. 40, 17 janvier 1923, p.244.

¹⁵¹ Ce passage est traduit par CÆDÈS, George (1928), *Les collections archéologiques du Musée national de Bangkok*, Paris ; Bruxelles : Les Éditions G. Van Oest, la collection Arts Asiatica 12, p. 10.

¹⁵² SUTEERATTANAPIROM, Kannika (2005), *Phatthanakan naeokhit lae withikan anurak boransathan nai prathet thai, The Development of Concept and Practice of Ancient Monuments Conservation in Thailand*, mémoire de maîtrise ès arts dirigé par CHUNGSIRIARAK, Somchart et CHOOSAENG, Sathit, Université de Silpakorn, Thaïlande, p. 70.

En janvier 1926, en conséquence de la crise financière du pays, le Musée de la Capitale fut rattaché à la Bibliothèque Vajirayana. Peu de temps après, le roi Prajadhipok (Rama VII, r.1925-1935), par une nouvelle proclamation du 19 avril 1926, créait l'« Institut royal de littérature, d'archéologie et des beaux-arts » (*Ratchabandittayasathan*) englobant la Bibliothèque Vajirayana, le Service archéologique, le Musée de la Capitale et le Département de Beaux-Arts en charge des activités artisanales traditionnelles¹⁵³. L'Institut royal était placé sous la présidence du prince Damrong depuis la création en 1926 jusqu'en 1933, année de son exil à Penang en Malaisie après le renversement de la monarchie absolue en 1932.

Pendant son mandat à la Bibliothèque Vajirayana, puis à l'Institut royal, comme nous l'avons montré précédemment, le prince Damrong initia la publication de chroniques et de manuscrits relatifs à l'histoire des cités anciennes, visant à fournir des textes de référence pour informer l'histoire thaïe¹⁵⁴. En vue de la préparation des sources historiques, Damrong invita George Cœdès (1886-1969), l'épigraphiste de l'École Française d'Extrême-Orient, à diriger la section épigraphique de la Bibliothèque Vajirayana et le Service archéologique¹⁵⁵. Cœdès joua aussi un rôle important dans la classification et la chronologie de l'art siamois en vue de la réorganisation du Musée de la Capitale en 1926, visant à « faire un musée vraiment national consacré aux arts et à l'archéologie du Siam »¹⁵⁶. Les objectifs auxquels répondait la création du musée national siamois relevaient de deux domaines : l'histoire de l'art et l'archéologie, disciplines fortement structurées par les autorités coloniales d'Asie du Sud-Est depuis le début du 19^{ème} siècle par les orientalistes¹⁵⁷. Cœdès établit ainsi la désignation, à la fois géographique et chronologique, des arts de la sculpture réunies au Musée de la Capitale – Dvaravati, Srivijaya, Lopburi, Chiang Saen, Sukhothai, Uthong, Ayutthaya – en empruntant le nom des cités anciennes (*meuang*) qui avaient dominé certaines parties du territoire du Siam entre le 5^{ème} et le 8^{ème} siècles¹⁵⁸. Les sept

¹⁵³ Le Département des Beaux-Arts a été créé en 1912, selon le modèle des écoles d'art de la colonie britannique en Inde.

¹⁵⁴ BREAZEALE, Kennon (1971), *op. cit.*, p. 26.

¹⁵⁵ PELEGGI, Maurizio (2002), *op. cit.*, p.16.

¹⁵⁶ CŒDÈS, George (1928), *op.cit.*, p. 17.

¹⁵⁷ ANDERSON, Benedict (1996), *op.cit.*, pp. 181-185.

¹⁵⁸ PELEGGI, Maurizio (2002), *op. cit.*, p. 17. Les sept nomenclatures des arts de la sculpture sont présentées dans l'ouvrage *Les collections archéologiques du Musée National de Bangkok* dirigé par George Cœdès, publié en 1928.

nomenclatures des arts siamois sont depuis admises et reprises, malgré le fait que Cœdès les considérait comme provisoires et sujettes à des amendements futurs¹⁵⁹.

Le prince Damrong adopta ces sept nomenclatures de l'art siamois, en ajoutant le style récent de Rattanakosin (Bangkok), pour classer les monuments religieux présentés dans son ouvrage intitulé *Histoire du stupa dédié au Bouddha (Tamnan phra phutta cetiya)*, publié en thaï en 1926¹⁶⁰. L'historien Maurizio Peleggi considère la classification de l'art siamois comme une entreprise commune de Damrong et Cœdès, combinant le savoir de Damrong sur les sources écrites, les monuments anciens et les vestiges éparpillés à travers le pays, et l'approche chronologique de Cœdès pour examiner l'évolution des formes artistiques et les inscriptions épigraphiques écrites en pâli, en sanskrit, en khmer et en thaï¹⁶¹. Ainsi, la méthode de classification de l'architecture siamoise a été fondée sur des études dans les domaines de l'histoire, de l'archéologie et de l'architecture.

L'approche développée par le prince Damrong et Cœdès fait écho aux travaux archéologiques menés par l'École Française d'Extrême-Orient (EFEO) en Indochine, notamment sur le site d'Angkor Wat¹⁶². De la même manière que l'EFEO utilisait l'histoire et l'archéologie pour construire le récit national du Cambodge, les dirigeants siamois employaient ces deux disciplines comme outils servant à marquer le territoire siamois¹⁶³, ainsi qu'à centraliser les ressources et la gestion patrimoniales.

Le prince Damrong accordait une attention particulière à l'approche de restauration des monuments anciens menée par l'EFEO, ainsi qu'en témoigne son discours donné dans le cadre de la conférence sur la « conservation des ouvrages anciens » (*Sa-nguan khong boran*)

¹⁵⁹ BYER BAYLE, Béatrice (2012), *op.cit.* p. 11.

¹⁶⁰ Damrong Rajanuphab (1987), *Tamnan phra phutta cetiya (Histoire du stupa dédié du Bouddha)*, Bangkok : Kongthap Akat, 230 p. Dans la préface de cet ouvrage, le prince Damrong a rendu hommage à Fernand Pila, ambassadeur de France à Bangkok (1920-1925), qui a remarqué l'absence d'ouvrages relatifs aux édifices bouddhiques au Siam et l'a encouragé à écrire ce livre. Cet ouvrage a été traduit en anglais et publié par la *Siam Society* en 1962. Voir Damrong Rajanuphab (1962), *History of Buddhist Monuments in Siam*, traduction en anglais par Sulak SIVARAKSA et Alexander B. GRISWOLD, Bangkok : Siam Society.

¹⁶¹ PELEGGI, Maurizio (2013), *op. cit.*, p. 1540.

¹⁶² LEWIS, Su Lin (2013), *op.cit.*, p. 363. Au sujet de la construction du récit national cambodgien par l'EFEO, Lewis cite EDWARDS, Penny (2007), *Cambodge : the Cultivation of a Nation, 1860-1945*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 349 p.

¹⁶³ *Ibid.*

organisée par l'Institut royal en novembre 1930¹⁶⁴. Faisant référence aux travaux de restauration du site d'Angkor Thom menés par l'EFEO¹⁶⁵, Damrong décrivait les étapes de la démarche à respecter en vue de la conservation du « monument ancien » (*boransathan*) : la documentation concernant les monuments anciens pour réaliser l'inventaire national des sites ; l'analyse de la construction, l'identification de son origine et de sa date ; et la mise en œuvre de la conservation du monument. À cet égard et compte tenu du fait qu'il existait de nombreux monuments, Damrong préconisait de protéger d'abord les monuments les plus importants et distinguait trois niveaux d'intervention en fonction de l'état de l'édifice : le premier concernait l'interdiction de détruire le monument ; le deuxième visait le défrichage des abords et l'étalement du monument ; enfin, le troisième niveau concernait l'intervention destinée à remettre le monument en bon état (*patisangkhon*), avec comme l'exemple du projet de reconstruction des monuments en ruines à l'aide de la méthode de l'anastylose, mené par l'EFEO au site d'Angkor Thom¹⁶⁶.

De plus, le prince Damrong demandait aux fonctionnaires provinciaux de surveiller les projets de restauration réalisés par les parrains et les fidèles des monastères locaux, car ceux-ci tentaient souvent de détruire ou de modifier l'édifice pour reconstruire selon le modèle qu'ils préféraient. En conséquence, Damrong formula des principes visant à contrôler les interventions des populations locales, à savoir : 1) leur prescrire de ne modifier ni la forme et ni la décoration de l'édifice ; 2) interdire la destruction totale et la reconstruction ; 3) interdire les nouvelles constructions près du monument afin d'en contrôler les abords.

¹⁶⁴ Damrong Rajanubhab (1930), *Pathakatha ruang sa-nguan khong boran (Conférence sur la conservation de l'ouvrage ancien)*, Bangkok : Ratchabandittayasaphim.

¹⁶⁵ En 1924, le prince Damrong a visité le site d'Angkor Thom et a observé avec attention la démarche de restauration et la gestion du chantier menées par le Service archéologique de l'École Française d'Extrême-Orient (EFEO). Voir Damrong Rajanubhab (1924), *Niratnakhonwat (Journal du voyage à Angkor Wat)*, Bangkok : Sophonphiphatnakorn, 153 p. L'EFEO a entrepris des travaux de conservation et des études des vestiges dans le groupe d'Angkor Thom, notamment au Bayon et au Baphuon. Entre 1908 et 1916, l'artiste et le dessinateur Jean Commaille a fait le dégagement, la consolidation et le relevé des monuments. Après le décès de Commaille, l'architecte Henri Marchal a adopté la méthode de l'anastylose, la technique de reconstruction d'un monument en ruines grâce à l'étude méthodique de l'ajustement des différents éléments qui composent son architecture. Document administratif (1912), In : *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Tome 12, pp. 217-223.

FILLIOZAT, Pierre-Sylvain (2010), « À la recherche du génie khmer », In : *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 154^e année, n°1, pp. 449-460.

¹⁶⁶ Damrong Rajanubhab (1930), *op.cit.*, pp. 15-17.

Damrong précisait également la définition des deux types d'« ouvrage ancien » (*khong boran*) : les objets immobiliers dits « boransathan » (monument ancien), tels que la ville, le palais royal, l'édifice religieux et le pont ; les objets mobiles dits « boranwatthu » (antiquité), tels que la stèle, la statue du Bouddha et de la divinité. Il indiquait les critères permettant d'identifier l'« ouvrage ancien » (*khong boran*) comme tel, à savoir l'âge de l'objet (plus de 100 ans) et les trois ordres de signification auxquels celui-ci renvoie : la valeur historique de l'objet (attestée par sa mention dans les chroniques), sa qualité artistique et sa valeur de témoignage du savoir-faire d'un maître d'œuvre des siècles passés¹⁶⁷.

Ainsi, la définition du vocable *boransathan* fut précisée. Ce terme assemble les deux mots sanskrits : *boran* (ancien, vieux) et *sathan* (abri, lieu ou ensemble) ; il fut repris par la loi portant sur « les monuments anciens, les antiquités, les artefacts et le musée national » de 1934¹⁶⁸, le vocable *boransathan* désignant « un bien immobilier dont l'âge ou les caractéristiques architecturales ou la preuve historique est utile dans le domaine de l'art, de l'histoire ou de l'archéologie »¹⁶⁹. Cette loi fut promulguée deux ans après le coup d'État de 1932 qui mettait fin au régime de la monarchie absolue et établissait une monarchie constitutionnelle. Le gouvernement constitutionnel transféra rapidement l'autorité de la protection patrimoniale de l'Institut royal au directeur général du Département des Beaux-Arts, Luang Wichit Watthakan, porte-parole et écrivain du régime nationaliste¹⁷⁰. Le Département des Beaux-Arts fut ainsi rétabli avec une nouvelle structure de gouvernance qui comprenait le Musée national (l'ancien Musée de la Capitale) et la Bibliothèque nationale (l'ancienne Bibliothèque Vajirayana de la Capitale). Depuis le changement de régime, les institutions en matière culturelle et patrimoniale formées par la famille royale sont passées sous la tutelle du gouvernement constitutionnel. Les établissements patrimoniaux ont ainsi acquis une autonomie par rapport à la monarchie et s'inscrivent désormais dans le cadre national.

¹⁶⁷ Damrong Rajanuphab (1930), *op.cit.*, p. 12.

¹⁶⁸ Ratchakitchanubeksa (Journaux royaux) (1935), Phraratchabanyat waduay boransathan silapawatthu boranwatthu lae kan phiphitthapan heang chat B.E. 2540 (Loi portant sur les monuments anciens, les antiquités, les artefacts et le musée national, 1934), Vol.52, 12 mai 1935, pp. 394-414.

¹⁶⁹ La notion est élargie aux sites archéologiques ou historiques et aux parcs historiques en 1992.

¹⁷⁰ PELEGGI, Maurizio (2002), *op. cit.*, pp. 17-18.

2.2.3 La transformation du sens de l'édifice sacré et les limites des interventions des populations locales

À travers la définition du terme *boransathan* donnée par l'Institut royal et ensuite précisée par la loi du patrimoine 1934, nous remarquons que l'ancienneté dans le lieu, représentée par le mot *boran*, est mise en avant pour souligner le fait que cet édifice présente un intérêt archéologique. Cette manière de nommer l'édifice ancien correspond à la traduction en thaï du terme « archéologie » : archéo[*boran*]-logie[*khadi*], littéralement « l'étude des antiquités » qui exprime l'intention des savants siamois de promouvoir une nouvelle approche d'investigation des antiquités et des édifices bouddhiques. Le terme *boransathan* témoigne d'une nouvelle manière de considérer et d'identifier les biens culturels hérités du passé ; ceux-ci ne sont plus reconnus par les autorités en tant que « objet sacré » (*khong saksit*), mais en tant que preuve historique et marqueur identitaire et spatial de l'État-nation¹⁷¹.

Les termes *boransathan* et *khong boran* ont été traduits en français et en anglais par *monument*. Dans son ouvrage relatif aux antiquités du Siam publié en 1928, George Cœdès utilise l'expression « monument ayant un intérêt archéologique » pour traduire le terme *khong boran* lorsqu'il évoque les tâches de l'Institut royal¹⁷². En outre, en 1962, lorsque la *Siam Society* publie la traduction anglaise du livre *Tamnan phra phutta cetiya (Histoire du stupa dédié au Bouddha)* dirigé par le prince Damrong, elle traduit le titre de ce livre par *History of Buddhist Monuments in Siam*. Dans ce cas, nous voyons que le vocable *monument* est rapproché du terme thaï *cetiya (stupa)*. Dans l'introduction de cette publication, l'historien américain Alexander B. Griswold souligne que, dans l'usage courant, le terme *cetiya (chedi ou stupa)* désigne en général un monument architectural, mais ce terme a un autre sens plus large renvoyant à un rappel du Bouddha. De plus, Griswold précise que le terme *cetiya* a une équivalence avec le terme anglais *monument*, ce dernier renvoyant aussi à l'édifice commémoratif¹⁷³.

¹⁷¹ PELEGGI, Maurizio (2004), *op. cit.*, p. 135. PELEGGI, Maurizio (2013), *op. cit.*, p. 1522.

¹⁷² CŒDÈS, George (1928), *op. cit.*, p. 11.

¹⁷³ GRISWOLD, Alexander B. (1973), « Introduction », In: Damrong Rajanuphab (1973), *Monuments of the Buddha in Siam*, traduit en anglais par SIVARAKSA, Sulak et GRISWOLD, Alexander B., 1^{ère} éd en 1962 sous le titre : *A History of Buddhist Monuments in Siam*, Bangkok : Siam Society Under Royal Patronage, pp. v-vi.

Nous voyons que les deux termes *boransathan* et *chedi* partagent le sens premier de ce qui interpelle la mémoire¹⁷⁴. Le *stupa* (*chedi*) signifie les édifices construits pour faire remémorer le Bouddha, son histoire et son enseignement ; sa spécificité tient à sa façon de travailler et de mobiliser la mémoire envers le Bouddha à travers la médiation de la foi et de la croyance au « pouvoir sacré » (*phalang saksit*) des reliques du Bouddha conservées dans l'édifice. Quant au terme *boransathan*, celui-ci renvoie aux édifices présentant un intérêt archéologique et ayant une présence ancienne dans le lieu. Son rapport avec le temps vécu et avec la mémoire d'autres générations de personnes constituent le sens de l'édifice. La spécificité du « monument ancien » (*boransathan*) tient à son rôle en tant que rappel du passé d'une communauté nationale. Par contre, cette appellation dissimule le lien entre l'édifice et son « pouvoir sacré » (*phalang saksit*) et met en avant en revanche les considérations historique, architecturale et archéologique. Nous pouvons observer l'effacement du sens religieux relatif à la force surnaturelle du *stupa* classé en tant que « monument ancien » (*boransathan*) à travers la manière de le décrire utilisée par le Registre national du monument ancien, qui commence à être compilé depuis 1935. Nous citons ici un passage concernant le cas du *stupa* Chedi Luang situé à Chiang Mai¹⁷⁵.

« La première construction du grand *stupa* eut lieu au début du 13^{ème} siècle. Puis, vers le milieu du 15^{ème} siècle, le *stupa* fut agrandi et couronné d'une seule flèche terminale. Lors de cette intervention, les statues du Bouddha furent installées dans les niches des quatre façades du *stupa*. Au début du 16^{ème} siècle, une autre intervention a agrandi et surélevé le *stupa*, tel que nous la voyons aujourd'hui. [...] »¹⁷⁶

¹⁷⁴ Nous élaborons cette réflexion en nous fondant sur l'étude de la signification du terme *monument* proposée par CHOAY, Françoise (2007), *L'Allégorie du patrimoine*, Paris : Seuil, p. 14.

¹⁷⁵ Krom Silpakorn (Département des Beaux-Arts) (1982), *Kankhun thabian boransathan phak nua (Registre des monuments anciens situés dans la région Nord)*, Bangkok : Krom Silpakorn, p. 48.

¹⁷⁶ *Ibid.*

Le Registre national décrit également l'importance de ce *stupa*. « Le monastère Chedi Luang est situé au centre de la ville de Chiang Mai. C'est l'un des monastères les plus importants de la ville car le poteau fondateur (*lak meuang*) de la ville a été installé dans ce monastère. L'architecture du *stupa*, ayant une base de forme carré, surélevé par un *stupa* en forme de cloche et couronné d'une seule flèche, présente le modèle des *stupa* dits lanna. De plus, le vénéré Bouddha d'émeraude fut installé dans l'une des niches de ce *stupa*. »¹⁷⁷

En examinant ce passage du Registre national du monument ancien, nous remarquons que celui-ci élabore une description du *stupa* en se fondant sur les chroniques anciennes du monastère Chedi Luang que nous avons étudiées dans le chapitre précédent¹⁷⁸. Les phénomènes surnaturels liés au « pouvoir sacré » (*phalang saksit*) du *stupa*, tels qu'indiqués dans les chroniques, ne sont pas présentés dans le Registre national. En revanche, ce dernier met en évidence les dates de l'intervention, l'évolution architecturale et le modèle de l'édifice.

Ainsi, le *stupa* (*chedi*) acquiert des significations historique, architecturale et archéologique, l'approche et les connaissances empiriques venant remplacer la signification religieuse du *stupa* en tant qu'objet de consécration. Le spécialiste du patrimoine en Asie, Denis Byrne, observe que la démarche de patrimonialisation concerne la sécularisation du discours et de la pratique relatifs à l'édifice religieux¹⁷⁹. Les autorités centrales se réapproprient les édifices anciens vénérés par les populations locales, en les plaçant dans le domaine public et séculaire en matière de patrimoine national. Ainsi, la relation que les populations locales entretiennent avec ces édifices est modifiée par les nouveaux critères patrimoniaux et les nouvelles approches. Ainsi, l'article 10 de la loi portant sur « les monuments anciens, les antiquités, les artefacts et le musée national » de 1934 interdit la destruction totale et la modification de l'édifice classé comme « monument ancien » (*boransathan*), sauf si la permission en est donnée par le directeur général du Département des Beaux-Arts¹⁸⁰.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ Voir le chapitre 1.2. Le *Stupa* comme « ouvrage sacré » (*khong saksit*) à entretenir.

¹⁷⁹ BYRNE, Denis (2014), *op.cit.*, p. 54.

¹⁸⁰ Ratchakitchanubeksa (Journaux royaux) (1935), *Phraratchabanyat waduay boransathan silapawatthu boranwatthu lae kan phiphithapan heang chat B.E. 2540 (Loi portant sur les monuments anciens, les antiquités, les artefacts et le musée national 1934)*, Vol.52, 12 mai 1935, p. 400.

L'étude de l'élaboration de la notion de « monument ancien » (*boransathan*) montre que celle-ci relève d'une conception hiérarchique inhérente à une administration bureaucratique et savante. Dans le processus de construction nationale, « l'ouvrage sacré » devient l'objet d'une connaissance spécialisée et la conservation patrimoniale devient l'affaire des spécialistes. Les savoirs et les pratiques des populations locales sont mis à l'écart ou, du moins, ne sont-ils pas mis en avant. Cette forme d'expertise est souvent utilisée pour gouverner et arbitrer les tensions sociales. Or, parallèlement à ces discours dominants, on constate l'émergence et le développement de discours alternatifs de la part des non-experts et des communautés locales¹⁸¹. Nous allons examiner dans le chapitre suivant la pluralité des significations attachées à l'édifice « patrimonialisé » et leurs dissonances, à travers l'étude des interventions architecturales et des arguments de contestation énoncés par des acteurs locaux.

¹⁸¹ Smith, Laurajane (2006). *Uses of Heritage*, London ; New York : Routledge.

CHAPITRE 3. De l'élaboration de la notion de « monument ancien » (*boransathan*) à la mise en pratique d'une approche et d'un discours institutionnels sur le patrimoine

Cette partie envisagera la manière dont les autorités centrales conçoivent un projet de conservation. L'étude de cas à laquelle nous nous référons est le projet de restauration du *stupa* Chedi Luang réalisé par le bureau régional du Département des Beaux-Arts entre 1985 et 1990. Cet édifice est classé comme « monument ancien » (*boransathan*) de la ville de Chiang Mai et, parallèlement, il demeure un lieu de dévotion pour les populations locales. À Chiang Mai, la réalisation de ce projet a suscité une contestation de la part des universitaires, des habitants et bonzes, lesquels considéraient que la démarche du Département des Beaux-Arts (DBA) ne prenait pas en compte les modes de construction propres aux édifices religieux du Lanna. Notre réflexion portera sur la manière dont les experts du DBA ont conçu le projet de restauration en adoptant les principes de la Charte de Venise de 1964, notamment les critères d'authenticité du patrimoine. Nous analyserons la pluralité des significations attachées à l'édifice patrimonialisé et leurs dissonances. Le projet de restauration du *stupa* Chedi Luang a été à l'origine d'un mouvement de réflexion sur le patrimoine et les pratiques de conservation, largement relayé par les forums de discussion locaux à Chiang Mai. Afin d'étudier les opinions, les débats et les critiques formulés par les populations locales, nous fondons notre analyse sur des journaux locaux et des documents concernant les consultations publiques réalisées au sujet du Chedi Luang, conservés aux Archives nationales de Chiang Mai.

3.1 Le projet de restauration du *stupa* Chedi Luang par le Bureau régional du Département des Beaux-Arts entre 1985 et 1990

Le *stupa* Chedi Luang est situé au croisement des deux axes principaux qui structurent l'espace urbain de Chiang Mai. Sa situation au milieu de la ville de plan carré rappelle la tradition lanna d'édification du *stupa* dédié au Bouddha (*phrathât*) qui marque le centre géographique et symbolique de la ville¹. Le monastère Chedi Luang s'étend sur un vaste terrain délimité par une enceinte et comprend de nombreux bâtiments d'usages divers. C'est l'enclos sacré le plus vaste de la ville ancienne. Le grand *stupa* dresse ses ruines imposantes et domine l'ensemble de la ville ancienne. Outre ce monument, le monastère comprend le poteau fondateur de la ville (*lak meuang* ou *sao inthakin*) symbolisant l'unité territoriale, où réside le génie protecteur de la principauté (*phi meuang*)². En 1800, le poteau fondateur fut installé dans l'enceinte du monastère Chedi Luang par le roi Kawila, lors de la refondation de la ville de Chiang Mai après la guerre contre la Birmanie³. Depuis lors, le monastère Chedi Luang est le centre symbolique de la ville. Chaque année, au mois de mai, les habitants organisent une cérémonie pour les génies protecteurs de la ville devant l'autel du poteau fondateur. Cette cérémonie est considérée par les habitants de Chiang Mai comme l'un des actes rituels les plus importants de la ville.

Selon les chroniques, la première construction du *stupa* remonterait au début du 15^{ème} siècle. En 1478, des travaux de restauration furent entrepris pour accueillir des reliques sacrées venues de Ceylan. Le nouveau *stupa* culminait alors à 90 mètres et présentait un diamètre de base de 70 mètres. À l'époque il était le plus grand édifice de Chiang Mai⁴. La

¹ Office of Natural Resources and Environmental Policy and Planning (2006), *Phaenthi moradok thang wathanatham Nakhorn Lampang (Cultural Heritage Atlas of Nakhon Lampang)*, Bangkok : E.T. Publishing, p. 21.

² Concernant le poteau fondateur (*lak meuang*), voir FORMOSO, Bernard (1996), « Entre ciel et terre : médiations divines chez les T'ai », In: *Études rurales, Dieux du sol en Asie*, n°143-144, pp. 117-138. SHIGEHARU, Tanabe (2000), « Autochtony and the Inthakin Cult of Chiang Mai », In : TURTON, Andrew (ed.), *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, London : Routledge Curzon, pp. 291-318.

³ ONGSAKUN, Saratsawadi (1997), pp. 67-68. Le poteau fondateur de Chiang Mai se trouvait à l'origine dans l'enceinte du monastère Sadu Muang (littéralement, « nombril de la ville »), situé au nord du monastère Chedi Luang.

⁴ CHOTSUKHARAT, Sanguan (2009), *Tamnán muang nua (Les chroniques des villes du nord)*, 4^{ème} édition, Nonthaburi, Thaïlande : Samnakphim Sripanya, pp. 419-421. Phra Rattanapanya (1958), *Jinakalamalini*, traduit du pâli en thaï par Saeng MONWITOON, Bangkok : Krom Silpakorn (Département des Beaux-Arts), p. 114. Voir

statue du Bouddha d'émeraude, emblème religieux et symbole du pouvoir royal, fut installée dans une niche du *stupa* Chedi Luang à la fin du 15^{ème} siècle, avant d'être déplacée à Luang Prabang alors que Chiang Mai était sous la domination du royaume de Lan Xang (l'actuel Laos). En 1545, la partie supérieure du *stupa* s'est effondrée après un tremblement de terre. Depuis, aucune intervention n'a été effectuée⁵ (voir Annexe 4).

L'édifice, tel qu'il se présente avant les interventions du Département des Beaux-Arts (DBA), ne comporte que le soubassement et une partie de la cloche du côté Nord, ainsi que la moitié de la masse centrale sur plan carré redenté (fig. 10). Cependant, l'ensemble demeure imposant et témoigne de l'échelle et de la dimension de cet ouvrage monumental. En 1985, un tremblement de terre provoque des fissures dans le soubassement de la cloche. Le vice-premier ministre originaire de la région Nord réagit promptement et envoie une lettre au gouvernement central, demandant une restauration⁶. Le gouvernement donne son accord et demande au DBA de prendre en charge le projet, lequel décide de mesures de consolidation provisoire avec la mise en place de tirants métalliques autour de la masse centrale⁷ puis il lance une étude préalable en vue du projet de restauration. Pendant l'analyse architecturale, les architectes du DBA constatent des désordres provoqués par plusieurs fissures dans la cloche et le soubassement, ainsi que par l'effondrement de certaines voûtes situées dans la partie inférieure de l'édifice. Le service de l'architecture du DBA fait alors appel à des entrepreneurs privés : *Southeast Asia Technology Consulting Engineers* (SEATEC) pour étudier la structure du *stupa* et la nature géologique du terrain ; *Siwakorn Karnchang* pour réaliser les travaux de restauration, sous la direction du DBA⁸.

plus de détail sur la restauration en 1478 dans le chapitre 1.2. Le *stupa* comme « ouvrage sacré » (*khong saksit*) à entretenir.

⁵ DAMRIKUL, Surapol (1997), « Panha lae khawmru mai kiokap boransathan Phra Chedi Luang Muang Chiang Mai (Les problèmes et nouvelles connaissances sur le monument Chedi Luang) », In: Natural and Cultural Environmental Conservation Division, *Thitthang kan patisangkhon lae anurak Phra Chedi Luang (Les perspectives de restauration et de conservation du stupa Chedi Luang)*, document de la consultation publique organisée au monastère Chedi Luang, 14 juin 1997, Chiang Mai : Natural and Cultural Environmental Conservation Division, p. 21.

⁶ SUKKATA, Pensupa (2013), « To reu mai tod ? Chedi Luang duangjai Chiang Mai (Rajouter ou pas la flèche terminale du *stupa* Chedi Luang, le « cœur » de Chiang Mai) », In : *Matichon Weekly*, vol. 33, n° 1706 (26 avril-2 mai), Bangkok : Matichon.

⁷ SOOKSAWASDI, Surasawasdi (2005), « Kan burana patisangkhon Phra Chedi Luang khrang la sud (La restauration récente du *stupa* Chedi Luang) », In: *Borankhadi prachachon bobat kan wijai to thongthin phak neua (Le rôle de l'archéologie populaire dans la recherche locale au Nord de la Thaïlande)*, Bangkok : Samnakphim Muang boran, p. 274.

⁸ SOOKSAWASDI, Surasawasdi (2005), *op.cit.*, p. 276.



Figure 10. Le côté nord des vestiges du *stupa* Chedi Luang avant les travaux de restauration menés sous la direction du Département des Beaux-Arts en 1990

Source : SOOKSAWASDI, Surasawasdi (2005), *op.cit.*, p. 262.

À la suite des diagnostics archéologiques et architecturaux, le DBA décide de conserver le monument en ruines, de consolider la structure et « d'améliorer la figure » (*soem rupsong*) du *stupa*, c'est-à-dire de compléter la masse centrale et rajouter des décorations en stuc, en prenant modèle sur la façade Nord qui restait en meilleur état⁹. Le résultat du projet réalisé entre 1990 et 1993 est controversé à Chiang Mai. Certains historiens de l'art du Lanna désapprouvent les choix et interventions des artisans de l'entreprise *Siwakorn Karnchang*. Pour Surasawasdi Sooksawasdi de l'Université de Chiang Mai, ces travaux ne permettent pas de conserver le style artistique d'un *stupa* du Lanna. Il dénonce le procédé qui consiste à reproduire la façade Nord sur les autres côtés¹⁰. Il remarque qu'une des spécificités des *stupa* du Lanna tient au fait que les artisans créent librement la décoration de chaque façade, les façades étant ainsi toutes différentes. Dans son article, Surasawasdi montre la photographie d'un artisan de l'entreprise *Siwakorn* qui est en train de sculpter la tête de *naga* (serpent mythique) en tenant une représentation de modèle du *naga* dans la main (fig. 11). Surasawasdi compare des photographies de sculptures florales faites par un ancien maître d'œuvre du Lanna et de nouvelles sculptures florales conçues par « un artisan venu du Sud », en indiquant que « les nouvelles sculptures sont belles, mais pas aussi sophistiquées que celles de l'artisan lanna » (fig. 12). À la fin de son article, Surasawasdi met en évidence la perte des savoirs artisanaux qui constitue une contrainte majeure pour ce projet de restauration. Il propose au DBA d'engager des entreprises ou des artisans locaux plutôt que des entreprises de Bangkok, telles que *Siwakorn Karnchang*.

Le résultat du projet est jugé insatisfaisant par les historiens et les habitants. Ils critiquent le remplacement des anciens escaliers des quatre façades par des pentes en ciment, en indiquant que la mise en place du béton sur une construction de briques et de latérites n'est pas appropriée.

⁹ TANTIWONG, Uraiwan (1997), « Naeokhit nai kan burana Phra Chedi Luang (La démarche de la restauration du *stupa* Chedi Luang) », In: Natural and Cultural Environmental Conservation Division, *Thitthang kan patisangkhaon lae anurak Phra Chedi Luang (Les perspectives de restauration et de conservation du stupa Chedi Luang)*, document de la consultation publique organisée au monastère Chedi Luang, 14 juin 1997, Chiang Mai : Natural and Cultural Environmental Conservation Division.

¹⁰ SOOKSAWASDI, Surasawasdi (2005), *op.cit.*, p. 262.

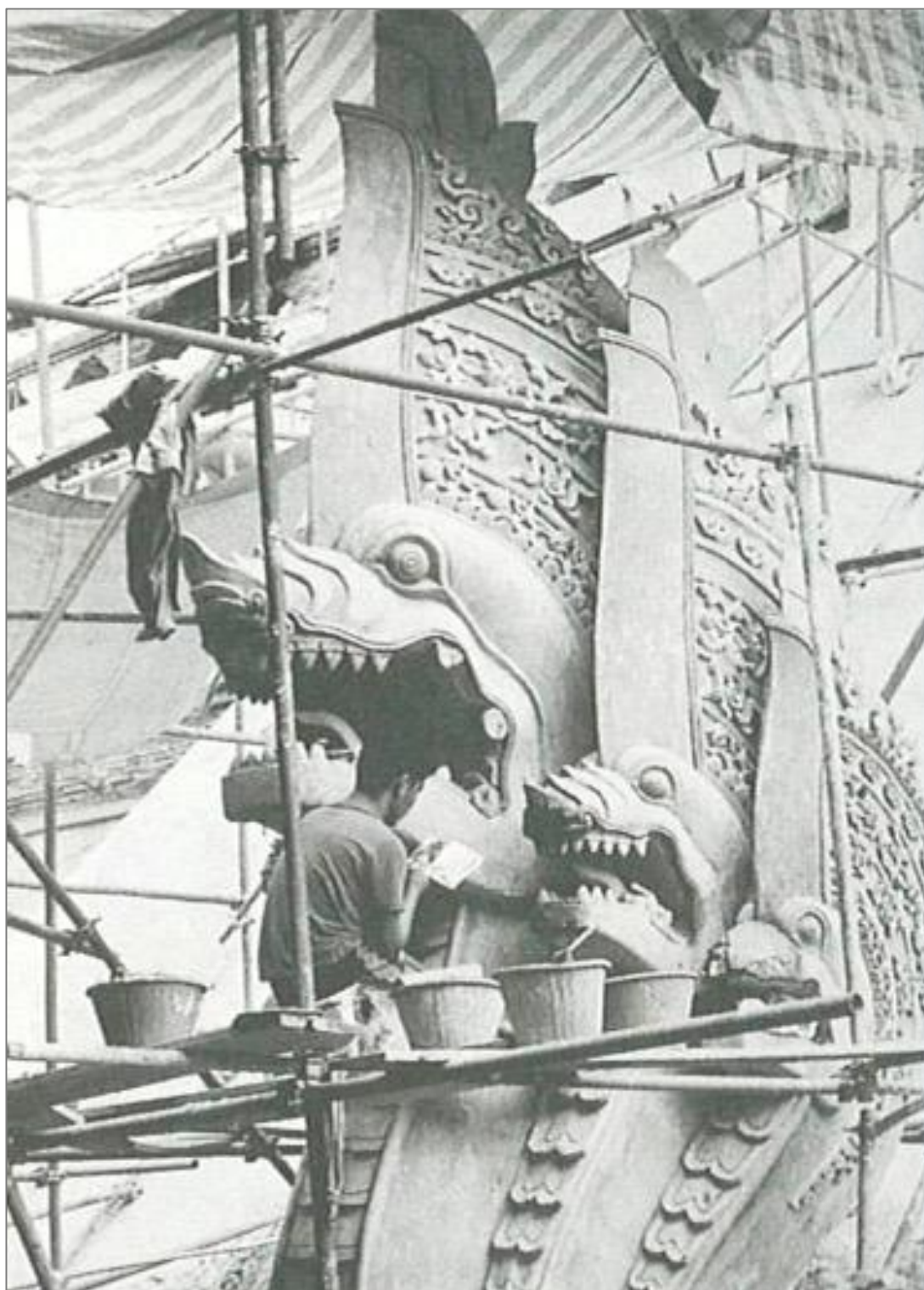


Figure 11. Photographie prise par l'historien Surasawasdi SOOKSAWASDI intitulée « un artisan venu du Sud [...] en train de sculpter une tête de Naga (serpent mythique) en imitant une photo de modèle de Naga ». Source : SOOKSAWASDI, Surasawasdi (2005), *op.cit.*, p. 267.



Figure 12. Photographies des sculptures florales prises par l'historien Surasawasdi SOOKSAWASDI pour comparer le travail d'un ancien maître-d'œuvre du Lanna (photo à gauche) et le travail d'« un artisan venu du Sud » (à droite).

Source : SOOKSAWASDI, Surasawasdi (2005), op.cit., p. 268.

Les critiques des historiens de l'art ne concernent pas seulement le résultat du projet. Ils remettent également en cause l'hypothèse du DBA concernant l'état du *stupa* après la restauration en 1478. Dans son étude préalable, l'archéologue du DBA compare le plan et la forme du *stupa* Chedi Luang avec ceux du *stupa* Wat Chiang Man, situé aussi dans l'enceinte de la ville ancienne, qui présentait des similarités, notamment un socle quadrangulaire entouré par les sculptures d'éléphants¹¹. L'archéologue souligne que les deux *stupa* ont été restaurés à la même période, pendant le règne de Tilokaraj (1441-1487). Il conclut que, pour étudier la partie supérieure, laquelle est effondrée à Chedi Luang, il semble pertinent de se

¹¹ La présence des sculptures d'éléphant autour du socle quadrangulaire attesterait de l'adoption du modèle du *stupa* singhalais qui s'était répandu dans le royaume de Lanna du milieu du 14^{ème} au début du 16^{ème} siècle. Voir le chapitre 1.2. Le *Stupa* comme « ouvrage sacré » (*khong saksit*) à entretenir.

référer au *stupa* du Wat Chiang Mai¹². L'hypothèse concernant l'état du *stupa* Chedi Luang est présentée dans l'étude préalable du DBA et sur la couverture arrière du rapport du projet réalisé par *Siwakorn Karnchang* (fig. 13).

Cette hypothèse de l'archéologue du DBA suscite une réaction de l'historien de l'art Surasawasdi. Ce dernier indique que la chronique du Wat Chiang Man ne relate pas seulement la restauration de 1478 sous la règne de Tilokaraj, mais aussi une autre restauration en 1571 qui aurait changé la forme du *stupa* Wat Chiang Man¹³. Ce faisant, il n'est pas certain que la forme du *stupa*, telle qu'elle se présente aujourd'hui, corresponde à sa forme du 15^{ème} siècle. Ainsi, Surasawasdi remet en question la référence à Wat Chiang Man.

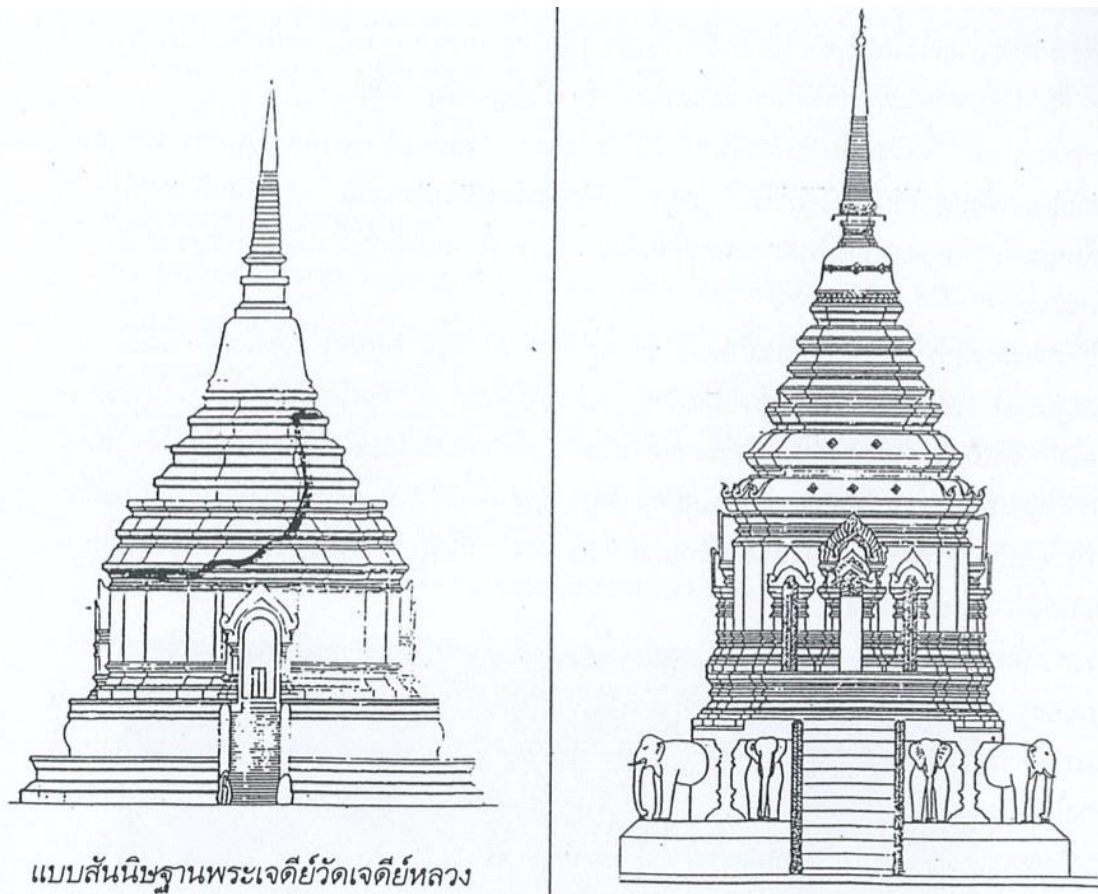


Figure 13. L'état supposé du *stupa* Chedi Luang après la restauration de 1478 (à gauche) et, en miroir, le relevé du *stupa* Wat Chiang Man (à droite), tels que présentés dans l'étude préalable du DBA

Source : NARUMITREKHAKAN, Sirichai (1997), « Hed dai mai khuan burana Phra Chedi Luang tem ong (Les raisons selon lesquelles il ne faut pas restituer totalement cet édifice) », In : Natural and Cultural Environmental Conservation Division, *Thitthang kan patisangkhan lae anurak Phra Chedi Luang (Les perspectives de restauration et de conservation du stupa Chedi Luang)*, document de la consultation publique organisée au monastère Chedi Luang, 14 juin 1997, Chiang Mai : Natural and Cultural Environmental Conservation Division, p. 121.

¹² DAMRIKUL, Surapol (1997), *op. cit.*, p. 27.

¹³ SOOKSAWASDI, Surasawasdi (2005), *op. cit.*, p. 277.

La démarche qui consiste à rechercher un état antérieur à une période donnée suscite le questionnement suivant : pourquoi le DBA a-t-il recherché un état antérieur du *stupa* Chedi Luang ? A-t-il l'intention de reconstruire cet édifice ? En effet, au sein du DBA, les avis sont partagés quant à la manière d'opérer la restauration. Certains agents considèrent le *stupa* Chedi Luang comme un « lieu sacré » (*pushaniyasathan*) ou un « monument ancien encore en usage » ; ils visent ainsi une restitution totale de l'édifice selon la pratique bouddhique. D'autres agents mettent l'accent sur le rôle du « monument ancien » en tant que preuve historique et archéologique, dont ils souhaitent conserver les ruines. Les deux catégories, « monument ancien encore en usage » et « monument ancien sans usage », sont en effet les critères que les agents de DBA utilisent pour décider des approches de restauration¹⁴. Ces catégories ont été établies au moment où le DBA a créé un corpus de Réglementations de conservation du *boransathan* (1985) qui intègre les principes de la Charte de Venise de 1964¹⁵. Cependant, la frontière entre ces deux catégories n'est pas nette, puisque le « monument ancien » (*boransathan*), comme nous l'avons évoqué, a un statut ambigu qui oscille entre objet de dévotion et patrimoine à conserver. De ce fait, les agents du DBA décident souvent d'adopter à la fois la consolidation et la reconstruction, comme c'est le cas dans le parc historique de Sukhothai¹⁶.

Depuis les années 1970, le DBA porte une grande attention aux principes de la Charte de Venise qu'il réinterprète afin de légitimer ses programmes de restauration des monuments religieux¹⁷. Nous citons ici les trois principes d'intervention proposés par les Réglementations de conservation du *boransathan* (1985) :

¹⁴ CHIACHANPHONG, Piset (2005), « Towards Thailand Charter for Cultural heritage conservation », In: Proceeding, Scientific seminar on « 2 Decades of ICOMOS Thailand : Cultural heritage conservation towards Thailand Charter on conservation » et ICOMOS Thailand annual meeting 2005, 26-25 novembre, Bangkok : Amarin Printing, pp. 29-30.

¹⁵ Pour rappel, ces principes mettent l'accent sur une approche de restauration visant à préserver les conditions de « l'authenticité » de l'édifice : conception et forme, matériaux et techniques de construction. Cf. ICOMOS, *Charte internationale sur la conservation et la restauration des monuments et des sites* (Charte de Venise 1964), 4 p.

¹⁶ KRAIRIKSH, Piriya (2013), « A brief history of heritage protection in Thailand », In: BAKER, Chris (ed.), *Protecting Siam's heritage, Bangkok, Thailand : The Siam Society under Royal Patronage ; Chiang Mai, Thailand : Silkworm Books*, pp.27-31. Et BYRNE, Denis (2014), *Counterheritage : critical perspectives on heritage conservation in Asia*, New York & London : Routledge, pp. 61-64.

¹⁷ PELEGGI, Maurizio (2002), *The Politics of Ruins and the Business of Nostalgia*, Bangkok : White Lotus, pp. 28-29. Piriya, KRAIRIKSH (2013), *op.cit.*, pp. 27-31.

- la « préservation » (*sa-nguan raksa*) qui désigne l'acte de conserver le monument dans l'état où il a été trouvé ;
- la « reconstruction » (*patisangkhn*) qui désigne l'acte de remettre un monument dans son état antérieur ;
- la « restauration » (*burana*) qui désigne l'acte de réparer et de consolider un monument tout en le maintenant dans son état d'origine. En même temps, les consolidations récemment ajoutées doivent être identifiables et s'harmoniser avec le reste de l'édifice. »

Selon un architecte du DBA, Vasu Poshyanandana, les réglementations de 1985 associent, de façon très pertinente, la conception internationale de conservation et les pratiques coutumières d'entretien de l'édifice religieux¹⁸. Elles prennent notamment en compte la notion de « reconstruction » (*patisangkhn*) qui est conforme à la perception des populations locales pour lesquelles l'évolution d'un monument n'est jamais figée dans le temps. Néanmoins, l'approche du DBA n'applique pas véritablement les critères de « l'authenticité » proposés par la Charte de Venise, notamment « l'authenticité » des techniques de construction que nous constatons à travers le cas du *stupa* Chedi Luang. Ainsi, les fidèles et une partie des membres du DBA souhaitent une reconstitution totale de l'édifice, lorsqu'il s'agit d'un « lieu sacré » (*pushaniyasathan*) ou d'un « monument ancien encore en usage », comme c'est le cas pour le *stupa* Chedi Luang. Ils considèrent qu'un *stupa* en ruine pourrait porter malheur (*khuet*) à la ville¹⁹. Pour justifier d'avoir un *stupa* sacré en parfait état, ils prennent l'exemple des grands *stupa* de Nakhon Phathom et de Nakhon Si Thammarat qui représentent à la fois le centre spirituel de la ville et l'image de sa prospérité. Les fidèles poursuivent leur demande de restitution totale du *stupa*. En 1994, sous l'impulsion du chef du monastère, le conseil provincial de Chiang Mai évoque le sujet de la

¹⁸ POSHYANANDANA, Vasu (2005), « Analyzing the Fine Arts Department Regulations on conservation 2528 B.E. (1985 A.D.) », In: Proceeding, Scientific Seminar on « 2 Decades of ICOMOS Thailand : Cultural Heritage Conservation towards Thailand Charter on Conservation », ICOMOS Thailand annual meeting 2005, Bangkok : Amarin Printing, pp. 54-55.

¹⁹ SUKKATA, Pensupa (2013), *op.cit.*

Le terme *khuet*, pour les populations du Lanna, désigne les conduites taboues qui peuvent provoquer un désastre pour le malfaiteur. Voir DAVIS, Richard (1984), *Meuang Metaphysics. A study of Northern Thai Myth and Ritual*, Studies in Thai Anthropology 1, Bangkok: Pandora, p. 135.

restitution totale du *stupa* Chedi Luang²⁰ qui suscite des réactions des habitants de Chiang Mai. En 1997, le bureau régional de la Division de la conservation de l'environnement culturel et naturel, en collaboration avec le Département des Beaux-Arts et le chef du monastère, organise une consultation publique au monastère. Les historiens, les architectes et les géologues de Chiang Mai sont invités à intervenir et à partager leurs connaissances. Environ 300 personnes participent à cette consultation et au vote public sur la conservation des ruines et le rajout de la partie supérieure du *stupa*. À la fin de la discussion, l'option de la conservation des ruines est retenue, pour les raisons suivantes : l'absence des preuves tangibles concernant la forme architecturale du *stupa* du 15^{ème} siècle ; l'instabilité de la structure qui ne pourrait pas supporter le poids ajouté de la nouvelle partie de l'édifice²¹.

La publication de la consultation publique de 1997 ne réunit pas seulement les points de vue divergents sur la restauration, mais aussi les savoirs historiques, architecturaux et géographiques sur le *stupa* en relation avec la ville de Chiang Mai. Après cette consultation, la Fondation pour la restauration du *stupa* Chedi Luang distribue 200 000 enquêtes d'opinion traitant du choix de l'intervention architecturale. Les options proposées sont les suivantes : 1) conserver les ruines ; 2) rajouter la partie supérieure du *stupa* ; 3) englober les ruines du *stupa* en les enfermant dans une construction nouvelle²². Seules 63 000 enquêtes environ étant retournées, le comité de vote n'a pas été en mesure d'interpréter les résultats. Il a décidé d'envoyer les feuilles de vote aux Archives nationales de Chiang Mai où elles sont conservées dans un dépôt interdit au public.

²⁰ KANTHONG, Bunrit (1997), « Bantheuk prachaphijan kan to yod ong phra Chedi Luang jangwat Chiang Mai (La note sur la consultation publique réalisée au sujet Chedi Luang de Chiang Mai) », In: Natural and Cultural Environmental Conservation Division, *Thitthang kan patisangkhaon lae anurak Phra Chedi Luang (Les perspectives de restauration et de conservation du stupa Chedi Luang)*, consultation publique organisée au monastère Chedi Luang, 14 juin 1997, Chiang Mai : Natural and Cultural Environmental Conservation Division, pp. 126-128.

²¹ SUKKATA, Pensupa (2013), *op.cit.*

²² KANTHONG, Bunrit (1997), *op.cit.*, pp. 126-128.

3.2 Le retour des populations locales et leur affirmation comme acteurs de la question patrimoniale

Depuis le référendum du 1997, la question de la restitution totale du *stupa* Chedi Luang apparaît souvent sur les réseaux sociaux. Cette plateforme virtuelle de « processus d'émancipation », telle que définie par Jacques Rancière, permet les échanges horizontaux entre les citoyens de Chiang Mai et les citoyens des autres villes dans le pays, et ouvre la possibilité de s'exprimer sans contraintes²³. Nous prenons l'exemple de la page Facebook de l'historienne de l'art Ianna, Pensupa Sukkata, ancienne agent du DBA, qui a créé en décembre 2012 un article intitulé « Tâter le terrain, faut-il rajouter la partie supérieure du *stupa* Chedi Luang ou pas ? ». La publication de cet article a eu lieu après le tremblement de terre dans la région Nord en mars 2012, qui a détruit plusieurs grands *stupa* ; le DBA a dû ainsi se préparer pour plusieurs travaux de restauration. Pensupa révèle que cette situation rappelle à certains universitaires et habitants de Chiang Mai la controverse du projet de restauration du *stupa* Chedi Luang en 1990. En abordant le sujet de la restauration en 1990, Pensupa relativise la position du DBA et celle des habitants, en expliquant que la restauration du DBA doit se fonder sur des preuves tangibles de la forme architecturale et conserver des indices archéologiques ; quant aux habitants, ils souhaitent restituer au *stupa* le rôle d'objet sacré en tant que centre spirituel de la ville selon la conception coutumière du Lanna. Mais, à la fin de sa publication, Pensupa met l'accent sur le souhait des habitants et invite les visiteurs de sa page à partager leurs idées. Parmi 51 commentaires, 23 personnes sont d'accord avec la conservation des ruines ; 28 personnes souhaitent la restitution totale pour retrouver « la fierté » et « la prospérité » de la ville.

Au fil des commentaires des visiteurs, Pensupa alimente la discussion avec des questions sur la manière de restituer le *stupa*. Certains commentaires proposent le recouvrement des ruines par un nouvel édifice, comme pour le cas du *stupa* Phra Pathom. Pensupa précise que cette idée a été discutée au sein du monastère, ainsi que celle de la création d'un couloir entre le nouvel édifice et les ruines permettant de visiter l'ancien *stupa*. En effet, Pensupa a été en charge de chercher des solutions pour le monastère Chedi Luang qui, à ce moment-là, faisait l'objet d'une discussion avec le DBA en vue d'un nouveau projet de restauration.

²³ FORMOSO, Bernard (ed.) (2016), *Sociétés civiles d'Asie du Sud-Est continentale : entre pilotage d'État et initiatives citoyennes*, Lyon : ENS Éditions, p. 25.

Pensupa indique qu'elle partage l'opinion du monastère qui n'est pas satisfait du résultat de la restauration en 1990, et que le *stupa* Chedi Luang a besoin d'une nouvelle intervention lui permettant de retrouver son prestige. Mais, depuis, aucune intervention n'a été réalisée.

Nous observons la façon dont les populations locales développent des modes d'action susceptibles de les intégrer transversalement dans le champ du patrimoine²⁴. L'historien de l'art, Surasawasdi Sooksawasdi, publie un article critiquant la façon dont le DBA et l'entreprise *Siwakorn Karnchang* ont entrepris la restauration de 1990, dans une revue très connue en Thaïlande, *Muang Boran*, afin de faire connaître son point de vue et de le diffuser à travers le pays. Cet article permet aux citoyens qui habitent dans d'autres villes et aux collectivités de connaître la situation du *stupa* Chedi Luang. L'historienne de l'art Pensupa utilise un réseau social pour mobiliser les habitants et les spécialistes locaux. Elle crée une plateforme d'échange et de débat démocratique qui offre un espace où les gens peuvent en permanence alimenter le débat avec de nouveaux éléments de réflexion ou de nouvelles références. Cette plateforme permet aussi d'agrandir le réseau de réflexion hors de la ville de Chiang Mai. Parmi les commentaires figurant sur sa page Facebook, plusieurs émanent de spécialistes du patrimoine de toute la Thaïlande.

Nous constatons que les spécialistes locaux, notamment les historiens de l'art, jouent un rôle important dans le mouvement de réflexion en matière patrimoniale à Chiang Mai. Ce mouvement se développe depuis les années 1980, lors de la création du département des arts thaïs à la faculté des Beaux-Arts de l'université de Chiang Mai. Cette faculté, ayant un lien proche avec l'université Silpakorn, a formé plusieurs spécialistes de l'art lanna qui conduisent à la fois des travaux de recherche et des interventions architecturales dans la région Nord. Dans les années 1990, plusieurs échecs des actions de restauration menées par le DBA, dont le cas de Chedi Luang est le témoignage le plus manifeste, ont suscité les réactions des spécialistes de l'université de Chiang Mai et l'émergence d'associations et de groupes relatifs à la conservation du patrimoine local. Nous allons examiner dans la partie suivante leurs actions et leurs approches patrimoniales.

²⁴ FORMOSO, Bernard (ed.) (2016), *op.cit.*, p. 20.

PARTIE II. Définition de la notion de « patrimoine de la communauté » (*moradok chumchon*) et adaptation des principes internationaux de conservation

Dans le Nord de la Thaïlande, la société civile est de plus en plus sensibilisée à la conservation des bâtiments historiques en milieu urbain. Certains biens culturels locaux, tels que les monastères (*wat*) villageois, deviennent des lieux de confrontation des approches de restauration portée par des acteurs sociaux aux intérêts divergents. Ces débats sont dus au décalage entre l'idée d'un patrimoine immuable, influencée par la culture internationalisée du patrimoine, et la perception des villageois et des bonzes mettant l'accent sur la « valeur culturelle » des bâtiments et des objets religieux¹. Ceux-ci considèrent le monastère comme un lieu de culte sacré plutôt que comme une œuvre d'art ou un témoin du passé. Leurs interventions visent à améliorer et à embellir l'apparence de l'édifice afin à renforcer son « pouvoir sacré » (*phalang saksit*), sans se référer à un état ancien ou à une forme architecturale supposée d'origine. La situation devient critique du fait que plusieurs édifices anciens de sites monastiques sont abandonnés et remplacés par des bâtiments neufs plus grands et plus conformes au style de Bangkok, un modèle national de l'architecture religieuse². Cette démarche contribue à une profonde transformation du tissu urbain dans cette région qui aboutit à la standardisation des formes architecturales en accord avec la politique de construction d'une identité nationale thaïlandaise poursuivie depuis deux siècles, dans laquelle les architectures publiques et religieuses jouent un rôle aussi évident que le drapeau ou le portrait du roi³.

Depuis les années 1980, la mutation des formes bâties, ainsi que l'effacement du style architectural local, sont des sujets abordés par des spécialistes et des universitaires travaillant dans le domaine de l'histoire de l'art et de l'architecture du Lanna. À Chiang Mai,

¹ MAURIZIO, Peleggi (2002), *The Politics of Ruins and the Business of Nostalgia*, Bangkok : White Lotus Press, p. 30.

² PICHARD, Pierre (2000), « Le hall d'ordination dans le monastère thaï », In: *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, tome 87, n°1, p. 143.

³ AASEN, Clarence (1998), *Architecture of Siam – A Cultural History Interpretation*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, pp. 231. Cité par PICHARD, Pierre (2000), *op.cit.*, pp. 143.

les universitaires sont les premiers à réagir contre la destruction du patrimoine architectural local, en menant des enquêtes de terrain et en proposant leur conseil et leur expertise pour la restauration des monastères locaux. Durant les années 1990 et 2000, l'accroissement des recherches et des publications académiques contribue à la construction des connaissances sur l'histoire de l'architecture du Lanna, ainsi qu'à l'émergence des associations et des groupes impliqués dans la conservation du patrimoine local⁴. Ces derniers portent une attention particulière aux risques de disparition d'une architecture vernaculaire de la région Nord longtemps caractérisée par la diversité des réalisations locales, ainsi que par la culture spatiale des communautés villageoises.

Nous prenons pour objet d'étude le travail de l'association Little People in Conservation (LPC)⁵, lequel est un exemple significatif de l'initiative citoyenne et associative pour la défense du patrimoine de la communauté villageoise. Nous analysons la façon dont LPC a conçu le projet de restauration de la salle de prière *wihan*⁶ Phra Chao Pun Ong du monastère Pongsanuk à Lampang. Le travail de cette association commence à la suite d'une polémique relative aux différentes façons de concevoir ce projet. Au cours de trois années de travail, entre 2004 et 2007, l'association élabore un projet de conservation *in situ* avec les habitants, les fidèles, les bonzes et les artisans, en collaboration avec les autorités locales. Ce projet a été récompensé par l'UNESCO (Asia-Pacific Awards for Cultural Heritage Conservation) en

⁴ La création des centres culturels provinciaux, l'établissement du Department of Thai Art de la faculté des Beaux-Arts à l'Université de Chiang Mai et l'augmentation des dotations de l'État aux universités locales dans les années 1980 et 1990, permettent l'accroissement des recherches et des publications académiques sur l'histoire de l'architecture du Lanna. Voir POTJANALAWAN, Pinyapan (2013), « Thai-Lanna : The Historiography of Lanna Architecture (20th century-2006) », In: *Najua Journal*, n°10, pp. 27-59.

⁵ Ce groupe est enregistré en tant que *samakhom* (association) auprès de la préfecture de Chiang Mai. Selon l'article 78 du Code civil et commercial, le terme *samakhom* (association) renvoie à un groupement de personnes qui partagent des activités d'une façon permanente, mais sans but lucratif. Cette définition est très proche du terme « association », régi par les deux premiers titres de la loi du 1^{er} juillet 1901 qui constituent le droit commun de l'association en France. (<http://www.cnrtl.fr/definition/association>).

⁶ Le *wihan* dans le royaume de Lanna est le bâtiment destiné aux assemblées et aux sermons auxquels assistent les laïcs. Les monastères du Lanna sont généralement centrés sur un *wihan* (hall principal) associé au haut *stupa* qui en domine la composition. À l'origine, le mot *wihan* (*vihara* en sanskrit et pali) signifie un lieu d'hébergement pour les moines bouddhistes, c'est-à-dire un monastère. Mais dans la langue thaïe contemporaine, ce mot signifie la salle de prière qui abrite la statue du Bouddha la plus vénérée du monastère. Sur le sujet de la signification du terme *vihara*, voir BUSWELL, Robert E. Jr, LOPEZ, Donald S., Jr (2013), *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton : Princeton University Press, p. 968.

Au sujet de l'architecture du *wihan*, la salle de prière en Thaïlande, voir par PICHARD, Pierre (2000), *op.cit.*, pp. 126-130. SAISINGHA, Sakchai (2013), *Sinlapa Lanna (L'art de Lanna)*, Bangkok : Matichon, pp. 170-171. LEKSUKHUM, Santi (1995), *Silapa Phak Neua Haribhunjaya Lanna (L'art de la région Nord Haribhunjaya Lanna)*, Bangkok : Meuang Boran, pp. 55-59.

2008⁷, en raison de son adaptation du principe international de « participation des communautés » dans le contexte local. L'association élabore une approche et un discours hybrides, fruits de rencontres, de confrontations et de négociations entre les pratiques patrimoniales locales et internationales. L'analyse s'attachera à éclairer les questions suivantes : comment l'association combine-t-elle les pratiques locales et internationales ? Quels sont les moyens que l'association décide de mettre en œuvre pour mobiliser et sensibiliser les populations locales ? En quoi les démarches patrimoniales menées par l'association modifient-elles les manières d'intervenir sur le patrimoine local ?

La démonstration se fera en trois temps. Seront d'abord présentées les interventions architecturales réalisées par les membres de la communauté villageoise Pongsanuk, fondées sur les pratiques locales d'entretien des biens religieux. Ensuite, la deuxième partie se concentrera sur l'élaboration de la notion de « communauté » et sur celle du principe international de « participation des communautés locales dans la gestion patrimoniale » que l'association LPC adopte pour concevoir son propre discours et sa pratique du patrimoine. Puis, la troisième partie portera sur l'élaboration de nouvelles actions patrimoniales par l'association LPC, à travers son projet de restauration de la salle de prière (*wihan*) Phra Chao Pun Ong. Cette partie considérera trois étapes de la « chaîne patrimoniale ». D'abord nous analyserons l'adaptation du principe international de « participation des communautés » qui permet de concilier les deux statuts de la salle de prière (*wihan*) : bâtiment sacré vivant et patrimoine à conserver. Puis, nous interrogerons le travail de l'histoire de Pongsanuk, celle de sa population et de son architecture comme instruments de revendication d'une identité lanna. Enfin, nous étudierons la réinterprétation locale des conceptions internationales, notamment celle de « patrimoine culturel immatériel », et la mise en pratique de ce discours hybride dans le travail de restauration. Notre objectif est de comprendre de quelles façons les actions patrimoniales proposées par cette association viennent modifier les manières d'intervenir sur les biens culturels de la communauté villageoise.

⁷ Montira Horayangura Unakul, 2013, *Asia Conserved Volume II : Lessons Learned from the UNESCO Asia-Pacific Awards for Cultural Heritage Conservation 2005-2009*, UNESCO, Igroup Press, p. 295.

CHAPITRE 4. La pratique locale d'entretien de l'édifice religieux. Les interventions architecturales dans le monastère Pongsanuk entre 1887 et 2004

Tel qu'il se présente en 2004, avant l'intervention du groupe Little People in Conservation, le bâtiment est le résultat des interventions architecturales conduites en 1887 et en 1957 par le clergé, les habitants de Pongsanuk et de Lampang. L'analyse de ces interventions qui informent sur les conceptions et les pratiques locales de restauration se fonde sur les sources suivantes : un mémoire annuel de l'ancien chef du monastère¹, lequel décrit brièvement la restauration des édifices au monastère Pongsanuk en 1887 ; un plan des édifices situés sur une butte artificielle du monastère relevé par le Département des Beaux-Arts (DBA) en 1978² ; une photo de la salle de prière (*wihan*) prise dans les années 1990 par Aasen Clarence³ ; une étude de l'évolution historique du *wihan* interprétée par les architectes et les historiens du groupe Little People in Conservation⁴. Nous sommes conscients que le fait de considérer l'étude historique du groupe LPC comme une source d'analyse introduit un biais, le groupe reconstituant l'histoire du bâtiment dans le but de servir sa propre démonstration. Pour notre part, nous exploitons ce document avec précaution, car nous ne disposons que de peu d'informations sur les transformations de l'édifice avant 2004.

¹ Phra Kru Puttithammasopit (1996), *Prawat Wat Pongsanuk Neua Lae Prawat Banteuk Kru Ba Anochidhamma Jindamuni (L'histoire du monastère Pongsanuk et la chronique de Kru Ba Anochaidhammajindamuni)*, Lampang : Sahakit Karnpim.

² Département des Beaux-Arts (1982), *Kan kheun thabien boransathan phak neua (La liste officielle des monuments historiques de la région du Nord de la Thaïlande)*, Bangkok, Département des Beaux-Arts, p. 174.

³ CLARENCE, Aasen (1998), *op.cit.*, p. 207.

⁴ Little People in Conservation Group (2007), *Pongsanuk Khon Tua Lek Kap Kan Anurak (Pongsanuk, the Little People in Conservation)*, Bangkok : ICOMOS Thailand, Usakane Press, pp. 57-63.

4.1 L'intervention de 1887 et les modèles architecturaux de référence

La date de construction précise du *wihan* est inconnue. L'édifice est mentionné pour la première fois en 1887 dans le mémoire annuel du chef du monastère, Kru Ba Anochidhamma Jindamuni. Ce mémoire établit une liste succincte des opérations de restauration du *stupa*⁵, le *wihan* avec une couronne (en thaï, *mondop*; en sanskrit, *mandapa*), les escaliers de la butte artificielle et d'autres biens du monastère. Nous pouvons ainsi supposer que le *wihan*, le *stupa* et la butte existaient avant 1887. De plus, en observant le plan de 1978 dressé par le Département des Beaux-Arts (DBA), la composition ordonnée et centrée du couple *stupa-wihan* semble confirmer que le *wihan* et le *stupa* ont été construits en même temps, et bien avant 1887 (fig. 14).

Concernant l'état du *wihan* avant l'intervention de 1887, aucune information n'a été présentée dans le mémoire de l'ancien chef du monastère. Seul le groupe LPC émet une hypothèse sur l'état de l'édifice avant 1887 : « Le *wihan* aurait été un bâtiment carré simple, coiffé d'une toiture à quatre pans superposée de trois niveaux »⁶. Le groupe suggère que les porches (avant-corps bas des quatre côtés du *wihan*) auraient été ajoutés lors de l'intervention de 1887, donnant accès direct aux statues du Bouddha qui font face aux quatre points cardinaux. Quoi qu'il en soit, nous pouvons dire que l'extension de la toiture donne une ampleur matérielle à cet édifice, alors plus majestueux et plus monumental.

Recherchant un modèle architectural de référence, le groupe LPC suppose que ce type de toiture présente une parenté avec les pavillons en forme de *pyathat* attestés dans l'État Shan en Birmanie⁷. Dans ses travaux, A. Clarence adhère à cette interprétation.

⁵ Le *stupa* (en thaï, *chedi*) est un élément central du bouddhisme *theravâda*. Il est à la fois une représentation aniconique du Bouddha et celle du mont Meru, le centre de l'univers. Sur le sujet du *stupa* en Thaïlande et dans le pays lanna, voir DOHRING, Karl (2000), *Buddhist Stupa (Phra Chedi) Architecture of Thailand*, Bangkok : White Lotus. WICHIANKHIEO, Arunrat (2006), *Boranwatthu-Boransathan noi wat lanna (Antiquité-Monument ancien dans les monastères lanna)*, Chiang Mai : Saengsin, pp. 122-155. Voir aussi les études sur la signification et les éléments architectoniques du *stupa* dans BAREAU, André (1962), « La construction et le culte des *stupa* d'après les Vinayapitaka », In: *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Tome 50, n°2, pp. 229-274. BÉNISTI, Mireille (1960), « Étude sur le *stupa* dans l'Inde ancienne », In: *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Tome 50, n°1, pp. 37-116.

⁶ The Little People in Conservation Group (2007), *op.cit.*, p. 57.

⁷ The Little People in Conservation Group (2007), *op.cit.*, pp. 34-56.

BOONYASURAT, Woralun (2005), *Book of Wat Pongsanuk*, Chiang Mai : Manop Silpi, p. 26. Dans le *Book of Wat Pongsanuk*, Woralun a fait cette hypothèse en se référant au travail de Sylvia Fraser-lu qui a étudié

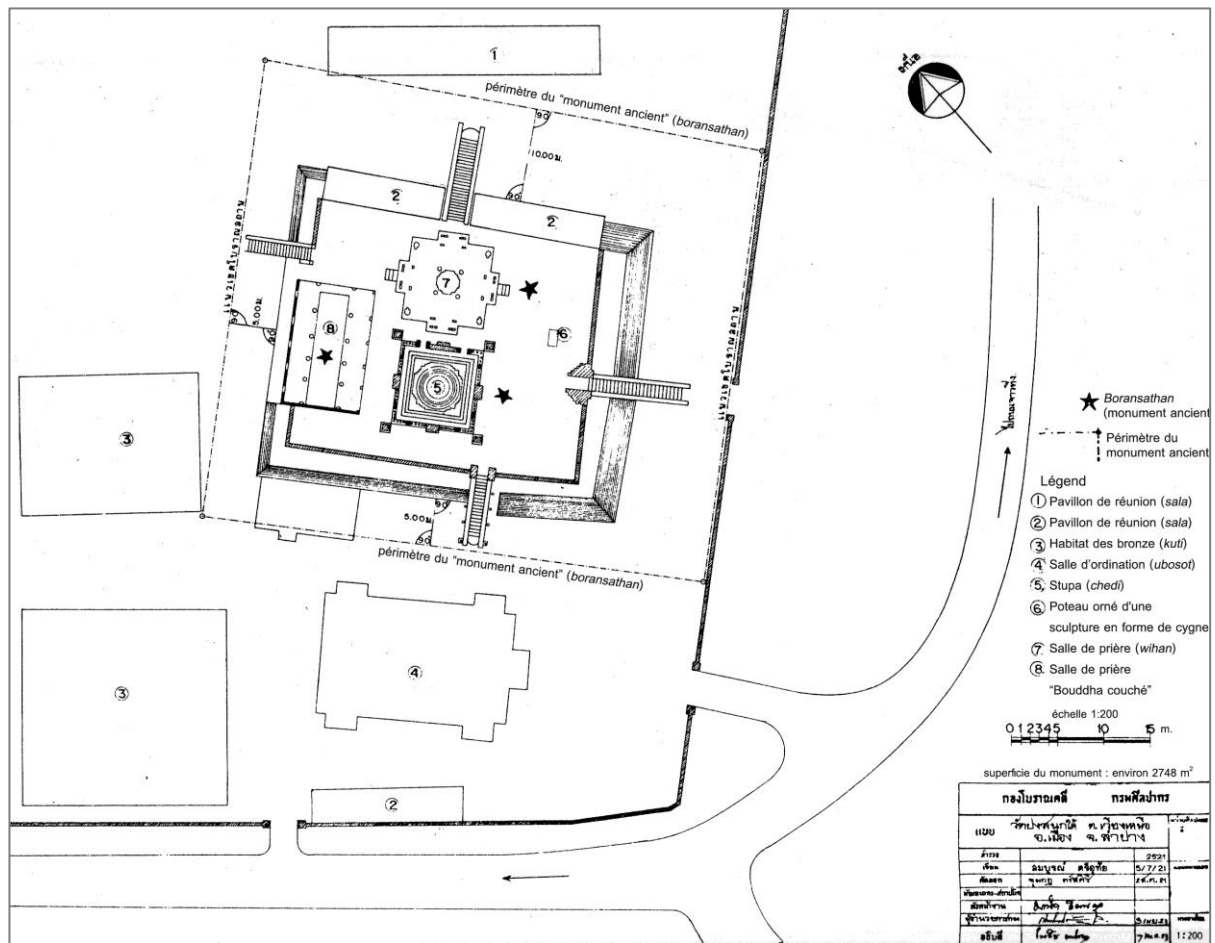


Figure 14. Plan du monastère Pongsanuk relevé par le Département des Beaux-Arts en 1978

Les trois bâtiments situés sur la butte artificielle sont inscrits au titre de *boransathan* (monument historique) en 1982 avec un périmètre de protection de 100 m.

Source : Département des Beaux-Arts (1982), *Kan kheun thabien boransathan phak neua (Liste officielle des monuments historiques de la région du Nord de la Thaïlande)*, Bangkok, Département des Beaux-Arts, p. 174.

Il remarque que la forme typique birmane de *pyathat* – un pavillon de plan rectangulaire avec une toiture comportant de trois à neuf niveaux en forme pyramidale – est devenue courante dans l’architecture lanna depuis le 19^e siècle⁸. Clarence présente plusieurs *wihan* de style mixte birman-lanna à Lampang, y compris celui du monastère Pongsanuk. Il écrit : « Dans ce monastère, les influences birmanes ne sont pas prédominantes mais elles ont été synthétisées et ont coexisté avec les traditions lanna-tai plus anciennes. »⁹ (fig. 15). En comparant avec les autres *wihan* de style birman construits à Lampang, tel le *wihan* du monastère Phra Keo Don Tao (fig. 16), nous pouvons observer que la pente de la toiture du

l’architecture religieuse en bois en Birmanie. FRASER-LU, Sylvia (2001), *Splendour in Wood: The Buddhist Monasteries of Burma*, Bangkok : Orchid Press, p. 146.

⁸ CLARENCE, Aasen (1998), *op.cit.*, p. 205.

⁹ « In this *wat* [monastère], Burmese influences did not predominate but were synthesized and coexisted with earlier Lanna Tai traditions. » CLARENCE, Aasen (1998), *op.cit.*, p. 206. (traduit par Pijika Pumketkao).

wihan de Pongsanuk est beaucoup plus raide que celle du *wihan* de Phra Keo Don Tao ; de plus, elle descend très bas, presque jusqu'au sol, présentant la forme typique d'un édifice lanna. C'est là un des caractères architecturaux spécifiques lanna que le *wihan* Phra Chao Pun Ong a conservé.

Le mémoire annuel de l'ancien chef du monastère nous apprend que, lors de l'intervention de 1887, les mille tablettes votives des bouddhas ont été ajoutées sur les linteaux des quatre porches ; l'édifice a alors été renommé *wihan* Phra Chao Pun Ong (« Un millier de bouddhas »). La liste des mécènes de l'intervention du 1887 comporte des personnes des ethnies Tai yai et Tai yaun, populations qui partagent les cultures lanna et birmane. L'idée du millier de bouddhas du bouddhisme mahayana circule dans cette région depuis des siècles ; nous pouvons y trouver les *wihan* et les monastères qui portent le nom de *Phra Chao Pun Ong*. Selon cette conception, des statues et des tablettes votives des bouddhas revêtent une importance particulière. Aussi le choix d'introduire ces tablettes votives en 1887 à Pongsanuk a-t-il certainement été influencé par la référence spirituelle birmane. Il en résulte un accroissement de la valeur symbolique de cet édifice.

Après les interventions de 1887, le *wihan* Phra Chao Pun Ong présente un mélange de caractéristiques architecturales du Lanna et de Birmanie qui témoignent de la circulation des références architecturales et spirituelles entre les deux pays durant le 19^e siècle. À cette époque, Lampang est un des principaux centres d'échange commercial entre les Birmans, les Anglais et les Chinois. Les commerçants birmans sont très puissants économiquement et politiquement grâce à leur coopération avec les Anglais dans l'exploitation forestière du teck. Ils sont souvent de grands mécènes pour financer la construction ou la restauration des monastères bouddhiques¹⁰ à Lampang. Ainsi, les monastères construits ou restaurés pendant cette époque, en Birmanie comme au Lanna, contiennent des pavillons abritant les statues des bouddhas¹¹.

¹⁰ HENGSADEEKUL, Kittisak (2009), *Kad Kongta (Le marché Kongta)*, Lampang : Burirattara, pp. 11-15.

¹¹ STRATTON, Carol (2004), *Buddhist Sculpture of Northern Thailand*, Chiang Mai : Silkworm Books, Chicago : Buppha Press, p. 70.

L'étude de l'association LCP porte également sur l'intégration, effectuée par le chef du monastère, d'éléments décoratifs de style thaï central dans le *wihan* lanna. Il s'agit de l'ornementation de la toiture des porches : sculptures en forme d'étoile installées au plafond (*dao phedan*), décorations florales sur les frontons (*kranok, krajang et baithet*), ornements en forme de *naga* placés au sommet du fronton (*chofa*) et couronnements du pignon (*panlom*).



Figure 15. Le *wihan* du monastère Pongsanuk après la restauration en 1957

Selon A. Clarence, cet édifice présente une coexistence entre les caractères architecturaux du Lanna et de Birmanie. La toiture en pente raide de ce *wihan* descend très bas, presque jusqu'au sol, présentant la forme typique d'un édifice lanna. Source : CLARENCE, Aasen (1998), *Architecture of Siam – A Cultural History Interpretation*, Kuala Lumpur : Oxford University Press, p. 207.



Figure 16. Le *wihan* du monastère Phra Keo Don Tao à Lampang

Il a été construit en 1909 par les artisans birmanes et financé par un prince siamois. Cet édifice est coiffé des toits à faible pente superposés de sept niveaux. L'ensemble des toits présente une forme escarpée - forme typique d'un édifice birman de l'État Shan.

Source : CLARENCE, Aasen (1998), p. 206.

4.2 « L'acquisition de mérite » (*thum bun*) : une conception et une pratique coutumières

Les interventions de 1887 sont le fruit d'une conception et d'une pratique coutumières du Lanna, connues sous l'expression de *tham bun*, qui signifie littéralement « Produire du mérite » et renvoie à l'« investissement » des fidèles bouddhistes dans la construction et l'entretien du monastère afin d'obtenir des « mérites » (*bun*)¹². Le *Vinaya Pitaka* (*Collection de la discipline bouddhique*)¹³ décrits quels sont les bénéfices acquis par les dons réalisés pour bâtir le monastère : « L'offre d'hébergement (*vihara*) aux bonzes afin qu'ils puissent se reposer, s'abriter et méditer, est considérée par le Bouddha comme le meilleur don. Pour sa propre sérénité, le sage devrait bâtir des monastères agréables pour loger les bonzes, les personnes instruites. Puis, selon sa foi, le sage devrait donner à boire et à manger, ainsi que l'habillement aux bonzes. Ainsi, les bonzes peuvent lui enseigner le *Dharma* (l'enseignement du Bouddha¹⁴) qui dissipe la souffrance. Quand le sage perçoit le *Dharma*, il cesse de pécher et atteint le *Nirvana*. »¹⁵ Un autre texte canonique bouddhique, le *Milindapanha*, précise que : « les bienfaiteurs peuvent atteindre le *Nirvana* [c'est-à-dire qu'] ils seront enfin délivrés des souffrances de la réincarnation, de la vieillesse, de la maladie et de la mort. Cela est le premier avantage (*anisong*) que procure ce don. En outre, lorsqu'un lieu d'hébergement pour les bonzes (*vihara*) est élevé, les fidèles peuvent les rencontrer et faire des dons pour acquérir des mérites (*tham bun*). C'est là le deuxième avantage (*anisong*) attaché au don pour construire l'hébergement des bonzes (*vihara*). »¹⁶

¹² Selon la base doctrinale du bouddhisme, le « mérite » (en thaï *bun* ; en sanskrit *punya* ; en pali *puñña*) est une force bénéfique qui se produit lorsque la personne vit selon la morale bouddhique visant à se détacher des désirs et des biens de ce monde. Le « mérite » résulte également des bonnes actions effectuées selon la pratique bouddhique, telles que la participation à des rites collectifs et les donations pour soutenir la communauté monastique.

Concernant la signification du terme *bun* (mérite) et de l'expression *tham bun* (acquisition du mérite), voir BUNNAG, Jane (1973), *Buddhist Monk, Buddhist Layman : a Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand*, Cambridge Studies in Social Anthropology 6, Cambridge : University Press, pp. 144-147.

KIRSCH, Thomas A. (1977), « Complexity in the Thai Religious System : An Interpretation », In: *Journal of Asian Studies*, vol. 36, n°2, pp. 245-254.

¹³ Le *Vinaya Pitaka* (sanskrit et pali) « La collection de la discipline » est la première des trois divisions du canon pali (*Tipitaka*) sur lequel repose le courant bouddhiste *theravâda*. Le *Tipitaka* est considéré comme proche du premier canon bouddhique couché par écrit au 1^{er} siècle av. J.-C. BUSWELL, Robert E. Jr, LOPEZ, Donald S., Jr (2013), *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton : Princeton University Press, p. 975.

¹⁴ Le *Dharma* est la loi universelle, l'enseignement du Bouddha sur le fonctionnement du monde et de l'esprit.

¹⁵ Le *Vinaya Pitaka*, vol. 7, pp. 67-70. [En ligne]

<http://84000.org/tipitaka/pitaka1/v.php?B=7&A=1619&Z=1686&pagebreak=0> (traduit par Pijika Pumketkao).

D'après ces deux textes canoniques du bouddhisme, le but ultime de l'« acquisition de mérites » (*thum bun*) est d'atteindre le *Nirvana*¹⁷. Dans cette idée abstraite, les donateurs du monastère ont pour avantage de recevoir l'enseignement du Bouddha (*Dharma*) qui les guide sur le chemin du *Nirvana*, visant à se détacher des désirs et à se libérer du cycle de la transmigration des âmes. Le concept de « mérite » (*bun*) est fondé sur le principe de *karma* selon lequel la mort est suivie d'une renaissance au moment de laquelle le *karma* (ensemble des actes bons et mauvais accomplis dans les vies antérieures) détermine la condition de l'être dans la vie suivante ; celle-ci peut être aussi bien animale qu'humaine ou prendre une forme divinisée (*thewada*). Afin de pouvoir avancer dans la voie du *Nirvana*, les individus doivent accumuler des « mérites » (*bun*) au cours de leurs nombreuses vies. Mais, pour la plupart des fidèles, le chemin du *Nirvana* est long et difficile. En faisant des dons au monastère, les fidèles aspirent à de meilleures conditions de vie présente et à obtenir la réincarnation dans une vie meilleure. Une telle aspiration peut sembler un attachement aux choses de ce monde. Cependant, elle ne doit pas être considérée comme une simple inversion de la doctrine bouddhique. L'amélioration des conditions de vie peut être considérée comme récompense d'une bonne conduite qui signifie que la personne avance sur la longue voie du *Nirvana*, but ultime de la religion¹⁸.

Pour les villageois, faire des dons pour la construction et la restauration du monastère est un moyen d'acquérir des « mérites » (*bun*) pour l'au-delà et du prestige social dans le présent. Selon la tradition bouddhiste, les fonds pour la construction et la restauration des édifices

Voir la traduction en anglais dans DAVIDS, Thomas William Rhys, OLDENBERG, Hermann (1881-1885), *Vinaya Textes. Sacred Books of the East*, vol. 3, Oxford : The Clarendon Press, p. 160.

¹⁶ La traduction est faite par Pijika Pumketkao. Ce passage extrait du livre *Milindapanha (Les questions de Milinda)* est cité par SURINTA, Wichian, CHAIYAWONG, OURAI, PINNGOEN, Chappana (2005), *Anisong chabap Lanna. Kan pariwat lae sara sangkhep (Transliteration and Description of the Lan Na Palm-Leaf Manuscripts on Blessings)*, Chiang Mai : Social Research Institute, Chiang Mai University, p. 376.

Le *Milindapanha* est un petit traité du Canon pali (*Tripitaka*) qui relate l'entretien entre le roi indo-grec Ménandre I^{er} (Milinda) et le moine bouddhiste Nagasena, rédigé entre le 2^e siècle avant J.-C. et le 5^e siècle après J.-C.

Voir ce passage extrait du *Milindapanha* en thaï. [En ligne]. <http://84000.org/tipitaka/milin/milin.php?i=130>
Traduction anglaise de ce passage dans le livre *IV. The solving of Dilemmas*. Chapter 5. Dilemma the Forty-First. On Dwelling-Places. DAVIDS, Thomas William Rhys (tr.) (1890-1894), *The Questions of King Milinda*, Sacred books of the East, volumes XXXVI, Oxford : The Clarendon Press, pp. 2-4. Traduction française de FINOT, Louis (tr.) (1992), *Milinda-panha, les questions de Milinda*, Paris : Gallimard. Et NOLOT, Edith (tr.) (1995), *Entretiens de Milinda et Nagasena. Traduit du pâli, présenté et annoté*, Paris : Gallimard.

¹⁷ *Nirvana* est l'état de béatitude parfaite visant à l'absorption définitive de l'individu dans l'âme universelle et à la disparition du désir. <http://www.cnrtl.fr/definition/nirvana>

¹⁸ KIRSCH, Thomas A. (1977), « Complexity in the Thai Religious System : An Interpretation », In: *Journal of Asian Studies*, vol. 36, n°2, pp. 241-266.

sont mobilisés grâce à la cérémonie *kathina*. C'est l'occasion pour les habitants d'offrir des dons au monastère pour la vie quotidienne des bonzes et les constructions au sein du monastère. Le mémoire de l'ancien chef du monastère indique le nom des mécènes ainsi que leurs dons en matériaux et en argent : « Jek Fong (10 thaep - la monnaie de Lanna), Nang Kam Muan (10 thaep), Chao Meuang (1 thaep), Chao Meuang Jai et Chao Meuang Lom (1 thaep), Chao Phraya Ngum Meuang (2 thaep), Mè Pa Butr (5 thaep), Tu Chao Pinta Wat Pongsanuk Tai (1 000 briques), Por Leang Noi (5 000 briques), Chao Phraya Maha Thep et Chao San Nan (1 100 000 sacs de ciment). » Les titres associés au nom des donateurs permettent de connaître leur position sociale : « Chao » pour les membres de la famille royale, « Por Leang » pour les commerçants, « Tu Chao » pour les bonzes, « Jek » pour les fidèles chinois, « Nang » pour les fidèles thaïs, « Mè Pa » pour une dame âgée.

C'est également l'occasion d'affirmer l'unité d'une communauté villageoise¹⁹ et d'attester de la prospérité économique du village²⁰. Comme indiqué dans le mémoire de 1887, après avoir fini les travaux de restauration, le monastère et la communauté Pongsanuk ont invité 300 bonzes pour recevoir les offrandes. Pendant la cérémonie, les habitants organisent la procession des offrandes au monastère et aux bonzes (*Hae Khrua Tan*) : coupes de fleurs, biens de consommation et dons en argent, accompagnée par la musique et la danse (fig. 17).

¹⁹ CLÉMENT-CHARPENTIER, Sophie, CLÉMENT, Pierre (1990), *L'habitation Lao dans les régions de Vientiane et de Louang Prabang*, vol. 1, Asie et Monde Insulindien, 18, 21, Paris : Peeters, p. 196.

²⁰ VALLIBHOTAMA, Srisakra (2016), *Pheunthisaksit nai yuk roemraek khong Siam prathet. Jut kamnoet khong wat. Jut kamnoet khong chumchon* (Les lieux sacrés dans les premières périodes du pays du Siam. Les commencements du monastère bouddhique et de la communauté), mise à jour le 26 mai 2016, [En ligne]. <http://lek-prapai.org/home/view.php?id=814>



Figure 17. Procession des offrandes (*Hae Khrua Tan*) au monastère Pongsanuk dans les années 1960

Cette procession est organisée par les habitants pour donner des offrandes au monastère et pour fêter la fin des travaux de restauration des édifices. Source : Anukul Siripun, dans les années 1960.

L'analyse des projets réalisés en 1887 permet de comprendre que la pratique locale de la restauration est destinée à restituer le prestige des biens religieux. Contribuant à améliorer l'apparence de l'édifice, la restauration vise tant à garder vivant ou à augmenter son « pouvoir sacré » (*phalang saksit*) qu'à préserver l'authenticité de sa forme et de ses matériaux anciens. L'idée d'authenticité, non définie comme telle à l'époque, était et demeure associée à la continuité, à la transmission du pouvoir spirituel des constructions et des valeurs liées à l'usage culturel²¹. Ces conceptions et ces pratiques, qui sous-tendent l'entretien des édifices religieux collectifs, sont non seulement relatives à des formes architecturales mais aussi à des formes sociales, des formes de coopération entre les individus au sein de la société. Ainsi, dans la perspective des villageois, le *wihan* est comme un « champ du mérite » qui permet aux individus de produire le « mérite » (*bun*) en faisant des dons pour la restauration²².

²¹ BYER BAYLE, Béatrice (2012), « Les politiques du passé face aux usages sociaux dans la restauration des temples bouddhistes », In: *CeROArt*, n°8.

²² L'expression « champ du mérite » (*field of merit*) est utilisée par D. Byrne en faisant référence au travail de S.J. Tambiah qui cite un passage extrait du texte bouddhique ancien « Les questions de Milinda » : « [T]he Buddha's attainment is symbolized in his images and by his relics, and when men pay homage to them goodness is caused to arise within them because the relics and images act as a field of merit in which men can plough, plant, and produce fruits. » TAMBIAH, S.J. (1984), *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Cambridge : Cambridge University Press, p. 201. Cité par BYRNE, Denis (2014), *Counterheritage : Critical Perspectives on Heritage Conservation in Asia*, New York & London : Routledge, p. 88.

4.3 L'intervention de 1957 et les transformations architecturales des édifices du monastère Pongsanuk

Une deuxième restauration a eu lieu en 1957 pour réparer les dégâts causés par une longue période de négligence pendant la Deuxième Guerre mondiale (fig. 18). Les formes architecturales et décoratives de l'édifice n'ont pas évolué ; seuls certains matériaux originaux en bois ont été remplacés. Les bases des piliers en bois endommagées ont été remplacées par des bases en béton armé. La toiture a été couverte de mortier de ciment pour boucher les fuites. La partie intérieure en bois et les décorations ont été recouvertes de peinture plastique.



Figure 18. Le *wihan* Phra Chao Pun Ong après la restauration de 1957

Source: Angela Srisomwongwattana, 2004, Musée du monastère Pongsanuk.

Depuis la dernière intervention, en 1957, le *wihan* Phra Chao Pun Ong a été laissé sans entretien, faute de trouver des artisans suffisamment compétents. Mais les autres bâtiments anciens du monastère ont été progressivement modifiés, avec notamment la construction, en 1966, du grand *wihan* situé en face de l'entrée principale, à l'initiative du chef actuel du monastère (Phra Kru Sophitkantayaporn). C'est un bâtiment clos construit en béton conforme à la norme nationale de l'architecture religieuse (fig. 19). Il a remplacé l'ancien « hall » villageois à charpente de bois de style lanna, construit par l'ancien chef du monastère (Kru Ba Anochidhamma Jindamuni) en 1887 (fig. 20). Cette manière de (re)construire, en quelque sorte normalisée, est maintenant appliquée dans tout le pays, non sans effet sur la diversité régionale²³. Cela fait partie d'une standardisation systématique engagée par le gouvernement central depuis le début du 20^e siècle, dans le cadre de la construction d'une identité et d'une unité nationales²⁴. Le gouvernement central tente de remplacer l'architecture et l'art local par des modèles standardisés produits notamment par le Département des Beaux-Arts et diffusés dans toutes les provinces²⁵. De plus, le Département des affaires religieuses établit un système de promotion et d'évaluation des grades du clergé, fondé sur les résultats de la restauration de leur monastère. Ce système incite le clergé à abandonner des bâtiments anciens et à les remplacer par des bâtiments neufs plus conformes à la norme de la capitale²⁶.

²³ PICHARD, Pierre (2000), « Le hall d'ordination dans le monastère thaï », In: *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, Tome 87, n°1, p. 143.

²⁴ CLARENCE, Aasen (1998), *Architecture of Siam – A Cultural History Interpretation*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, p. 232.

²⁵ TANTINIPANKUL, Worasit (2009), « Kan plienplaeng naeokhit nai kan sang lae burana patisangkhn wat luang nai ratchasamai Phra Bat Somdet Phra Poraminthra Maha Chulalongkorn Phra Chunla Chom Klao Chao Yu Hua jontheung patjuban : Kho khatyaeng nai kan anurak bōrannasathan lae watthanatham baep chatniyom » (Le changement de la perception concernant la construction et la restauration des monastères royaux pendant le règne du Rama VIII : Les controverses entre la conservation des monuments historiques et la culture du nationalisme), In: KREANGKRAIPHET, Suwanna (2009), *Prawattisat nai miti watthanatham seuksa (les questions de l'histoire dans l'étude culturelle)*, Bangkok, Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre, p. 249.

²⁶ PHANICHPHANT, Vithi (2005), *Withi Lanna (La vie de Lanna)*, Chiang Mai : Silkworm, p. 159.



Figure 19. Le grand *wihan* du monastère Pongsanuk reconstruit en 1966

Un bâtiment clos construit en béton avec les décors moulés en ciment de style thaï central, en conformité avec la norme nationale de l'architecture religieuse. Source : Pijika Pumketkao, 2015.



Figure 20. Le grand *wihan* du monastère Pongsanuk avant la reconstruction de 1966

Ce bâtiment a été construit par Khru Ba Anochidhamma Jindamuni en 1887, la même année que celle de la restauration du *wihan* Phra Chao Pun Ong. Exemple d'un *wihan* du pays lanna (Nord de la Thaïlande actuelle) de la fin du 19^e siècle : un bâtiment à charpente de bois ouvert sur les côtés, avec des toitures descendant très bas. Source : Musée du monastère Pongsanuk.

En observant les interventions architecturales réalisées par le clergé et les habitants au monastère Pongsanuk, on constate une grande variété de transformations architecturales : de l'intégration subtile de formes et de décorations des styles birman et thaï central à la destruction des édifices villageois anciens, en fonction de l'intention et du goût du clergé et des mécènes. La restauration, telle qu'elle est pratiquée par la population lanna, est fondée sur une continuité évolutive de l'édifice ; conception qui laisse une grande liberté au maître d'œuvre. Or, si ce dernier a la volonté d'adopter la norme architecturale de la capitale, un modèle national de modernisation, et d'abandonner la manière locale de construire, il y a un risque de disparition de l'architecture lanna. De plus, l'imposition du style thaï central par le gouvernement central devient de plus en plus contraignante au fil des années. Elle a pour conséquence directe la destruction des modèles architecturaux locaux du Lanna.

En 2004, le chef du monastère, Phra Kru Sophitkantayaporn, lance un appel aux dons pour la restauration du *wihan* Phra Chao Pun Ong. Les avis des membres de la communauté villageoise sont divisés quant à la manière de restaurer : le chef du monastère et certains habitants ont l'intention de reconstruire un nouveau *wihan*, tandis qu'un autre groupe d'habitants préfère conserver l'ancien bâtiment. Ces derniers ont pris conscience de la valeur patrimoniale du modèle architectural lanna et de la nécessité de le sauvegarder. Ils souhaitent éviter la reproduction de la situation qui a conduit à la destruction du grand *wihan* en 1966²⁷. Dans ce contexte, un habitant, historien de l'art et ancien étudiant de la faculté des Beaux-Arts de l'université de Chiang Mai, Anukul Siripun, fait appel à son professeur, Woralun Boonyasurat, pour obtenir des conseils sur la restauration et pour sensibiliser les habitants à la conservation patrimoniale. C'est le point de départ de la fondation de l'association Little People in Conservation (LPC) et de son premier projet de restauration à Pongsanuk. À la suite des désaccords apparus entre les membres de la communauté de Pongsanuk, nous remarquons que l'association LPC cherche à introduire une autre façon de considérer le patrimoine local qui n'est ni celle des habitants et du clergé, laquelle passe par des modifications de la forme et des matériaux, ni celle du gouvernement central qui, imposant le style national, met en cause la cohérence de l'ensemble du monastère.

²⁷ Entretien avec Woralun Boonyasurat, fondatrice et directrice du groupe Little People in Conservation, 7 septembre 2012.

CHAPITRE 5. Élaboration de la notion de « communauté » (*chumchon*) et adaptation du principe international de « participation des communautés locales » à la gestion patrimoniale en Thaïlande

L'association Little People in Conservation (LPC) adopte le principe de la « participation des communautés locales » et attribue un rôle majeur aux membres de la « communauté » dans la gestion et la conservation patrimoniales. Afin de comprendre à quelle notion de « communauté » l'association LPC se réfère, nous étudions dans ce chapitre l'élaboration du terme « communauté » (*chumchon* en thaï) et sa signification. Ensuite, nous examinons l'expression « participation des communautés locales » (*kan mi suanruam* en thaï) et son adaptation par les institutions thaïlandaises.

5.1 De la notion de « communauté » (*chumchon*) à la celle de « culture communautaire » (*watthanatham chumchon*)

Le terme *chumchon* assemble deux mots thaïs : *chum*, mot d'origine khmère signifiant « foisonner ou abonder » et *chon*, mot d'origine sanskrite désignant une « personne, un individu ou un être humain ». Les travaux de Craig J. Reynolds sur la généalogie du terme *chumchon* montrent que l'histoire de ce terme en langue thaïe est récente et discontinuée. Auparavant, les mots *chum* et *chon* apparaissent séparément, tels que présentés dans le lexique du Code des Trois Sceaux (*kotmai tra sam duang*)¹ à la fin du 18^e siècle et au début du 19^e siècle². La réunion des mots *chum* et *chon* se fait seulement après la Deuxième Guerre mondiale pour traduire la notion occidentale de « communauté » (*community*). Ainsi, le terme thaï récemment créé, *chumchon*, désigne littéralement une « réunion des personnes ». À propos de cette traduction, Reynolds constate que le terme *chumchon* ne

¹ Le Code des Trois Sceaux (*kotmai tra sam duang*) est un recueil des textes de lois siamois couvrant toute la période du royaume d'Ayutthaya (1450-1767).

² REYNOLDS, Craig J. (2009), « Chumchon: Community in Thailand », In: GLUCK, Carol, LOWENHAUPT TSING, Anna (ed.), *Words in Motion: Toward a Global Lexicon*, Duke University Press, Durham and London, p. 290.

revêt pas la signification de propriété commune et partagée ou de système d'assistance mutuelle, que le terme anglais *community*, dérivé du latin, possède³.

Les voies par lesquelles la notion de « communauté » arrive en Thaïlande sont multiples. Une des voies majeures de la circulation de la notion passe par les vocabulaires techniques que les programmes américains d'aide au développement utilisent dans le courant des années 1960. Cependant, Reynolds remarque que, au moins une décennie plus tôt, les écrivains thaïlandais les plus en vue du moment, Kulap Saipradit et Jit Poumisak, utilisaient déjà le terme *chumchon* pour traduire la notion de « communauté primitive » de Karl Marx dans leur littérature politique. Mais d'autres socialistes thaïlandais la traduisent par les termes *chomrom* (club, association) et *chumnum* (assemblée). Cela indique que, durant des années 1950, le terme *chumchon* n'est pas encore fermement établi en tant que traduction de la notion de « communauté »⁴.

Le terme *chumchon* s'est répandu et institutionnalisé au début des années 1960. Les études de Sunida Vongrattanaton⁵ et de Jeremy Kemp⁶ montrent que le mot est promu par le département du Développement communautaire (*krom phatthana chumchon*) créé en 1962 par le ministère de l'Intérieur thaïlandais. Il devient d'usage courant dans le vocabulaire administratif à un moment où l'aide américaine se répand sur le pays et où les projets de « développement communautaire » (*kan phatthana chumchon*) font partie intégrante de la lutte contre le communisme dans les campagnes⁷. Dans ce cadre, le terme est employé pour désigner des collectivités rurales avec un sens proche de celui de village (*muban*), terme

³ *Ibid.*, p. 290.

⁴ Kulap Saipradit, auteur majeur de la littérature politique thaïe, emploie le terme *chumchon* pour traduire la notion de « communauté primitive » dans ses ouvrages publiés en 1954, *The Origins of the Family* (kamnoet khong khropkhrua) et *The Human Social System* (rabiep sangkhom khong manut). Il emprunte cette notion à Engels et Henry Morgan. Quelques années plus tard, Jit Poumisak, auteur thaï le plus connu de la littérature politique, adopte l'usage du terme *chumchon* dans son ouvrage révolutionnaire *The Real Face of Thai Feudalism Today* (traduit en anglais par Craig J. Reynolds, 1994, *Thai Radical Discourse : The Real Face of Thai Feudalism Today*, Ithaca, N.Y, Cornell University, Southeast Asia Program). Cité par REYNOLDS, Craig J. (2009), p. 287.

⁵ VONGRATTANATOH, Sunida (2011), « Comment les Thaïs traduisent l'idée de *slum*, taudis et bidonville », In: *Moussons*, 18, pp. 139-148.

⁶ KEMP, Jeremy (1991), « The Dialectics of Village and State in Modern Thailand », In: *Journal of Southeast Asian Studies*. vol. 22, n° 2 (Sep., 1991), Cambridge University Press, Department of History, National University of Singapore, pp. 312-326.

⁷ VONGRATTANATOH, Sunida (2011), *op.cit.*, p. 145.

avec lequel il est d'ailleurs souvent associé (*chumchon muban*) dans le langage administratif⁸.

En effet, l'administration thaïlandaise utilise les termes *muban* et *chumchon* pour désigner le plus bas niveau de la subdivision administrative de la Thaïlande, en dessous du *tambon* (sous-district), de l'*amphoe* (district) et du *changwat* (province). Depuis les réformes administratives et la réorganisation du territoire entreprise en 1892, le *tambon* est maintenu en tant que subdivision de l'*amphoe*, regroupant des villages ou *muban*. En 1994, puis dans la constitution promulguée en 1997, les *tambon* ont été décentralisés en unités de gouvernement local pourvues d'un conseil élu. En outre, les sous-districts, sièges de l'hôtel de ville ou ceux qui comptent plus de 10 000 habitants, sont administrés par un conseil municipal, et deviennent *thetsaban meuang*. Ces derniers sont à leur tour divisés en *chumchon* (que l'on peut alors traduire par village urbain dans le sens de l'organisation territoriale administrative). Autrement dit, les *tambon* situés en milieu urbain ne sont pas divisés en *muban* mais en *chumchon*⁹. De ce fait, le terme *chumchon* obtient le statut administratif d'unité territoriale formelle et d'unité sociale locale permettant à l'État d'appliquer sa politique à l'échelle locale¹⁰.

Nous pouvons remarquer que, du point de vue administratif, les termes *muban* et *chumchon* désignent des unités spatiales dotées de limites précises. Leurs définitions reposent sur les caractéristiques – rurales ou urbaines – du lieu. Cependant, les études de J. Kemp et Reynolds montrent que l'usage de la notion de « communauté » ou, plus précisément, celle de « communauté villageoise » par le gouvernement central thaïlandais après la Deuxième Guerre mondiale est focalisé sur le milieu rural. La mise en place de projets de « développement communautaire » et la pratique du contrôle territorial dans les campagnes sont devenus des moyens importants pour combattre l'infiltration communiste et poursuivre les efforts de développement rural en vue d'améliorer le bien-être des communautés villageoises, leur productivité, leur revenu familial, leurs structures sanitaires

⁸ REYNOLDS, Craig J. (2009), *op.cit.*, p. 290.

⁹ Thai Government (1994), *Tambon Council and Tambon Administrative Authority Act BE 2537 (1994)*, Bangkok, Thaïlande, Thai Government. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Tambon>

¹⁰ KEMP, Jeremy (1991), *op.cit.*, p. 321.

et leur éducation. Ainsi, dans le cadre institutionnel des années 1960 et 1970, le terme *chumchon muban* renvoie aux images des paysans pauvres, des régions arriérées ayant besoin de développement et de modernisation¹¹. Ces conceptions propres au gouvernement central thaïlandais sont confortées par l'apport de l'expertise et des connaissances étrangères à travers des textes de sciences sociales sur la modernisation, la planification du développement et les sciences administratives¹².

L'acception de l'expression *chumchon muban* commence à changer entre 1973 et 1976, lorsque le gouvernement central modifie radicalement sa politique de développement rural, la réorientant des infrastructures agricoles vers l'équipement des communautés villageoises. La « communauté villageoise » (*chumchon muban*) est prise en considération en raison de ses valeurs et de ses normes sociales, lesquelles sont supposées être érodées par la modernisation. Ainsi la « communauté » représente une alternative à la « modernité »¹³. Nous pouvons observer que le rapport que la « communauté » entretient avec la « modernité » peut changer selon les politiques de l'époque.

À Bangkok, l'influence de la politique de « développement communautaire » ne concerne guère que le bidonville (*slums*). En 1981, en cherchant à traduire le terme anglais *slum*, la direction de l'Office national du logement décide de reprendre le terme *chumchon*, en le combinant à l'expression *ae-at* (encombré), que l'on peut traduire par « communauté entassée, surdensifiée, surpeuplée »¹⁴. Il s'agit en fait de substituer l'expression *chumchon ae-at* à celle de *laeng seuamsōm*, traduction officielle de *slum* utilisée dans les années 1960 et 1970, cette expression composée de deux mots thaïs, *laeng* désignant « endroit ou lieu » et *sueamson* signifiant « décadent, dissolu ou dégradé », étant jugée trop péjorative. Depuis lors, le terme *chumchon* tend lui-même à acquérir quelque connotation négative en devenant à peu près synonyme de *slum*¹⁵.

¹¹ KEMP, Jeremy (1991), *op.cit.*, pp. 320-322. Et REYNOLDS, Craig J. (2009), *op.cit.*, pp. 293-294.

¹² KEMP, Jeremy (1991) *op.cit.*, p. 318.

¹³ REYNOLDS, Craig J. (2009), *op.cit.*, p. 294.

¹⁴ VONGRATTANATOH, Sunida (2011), *op.cit.*, p. 142.

¹⁵ IAMWORAMATE, Tianchai (1989), *Photchananukrom thai angkrit (chabap mai)* (Dictionnaire thaï-anglais), Bangkok, Ruamsan, p. 284. Cité par VONGRATTANATOH, Sunida (2011), *op.cit.*, p. 142.

Dans les années 1980, les ONG et les universitaires thaïlandais s'approprient le terme *chumchon* pour élaborer un cadre conceptuel relatif aux actions en faveur du développement économique et urbain, celui-ci reposant sur une vision idéalisée du « village » (*muban*) et sur un retour aux racines des collectivités rurales¹⁶. Ce mouvement intellectuel a émergé face à la transformation sociale accélérée des campagnes. Il soulève des questions liées au rapport de pouvoir entre gouvernement central et villageois, telles que l'imposition par le haut de structures administratives et de projets de développement, la division hiérarchique entre agents gouvernementaux et habitants, et la fracture sociale provenant du développement inégal dans la vie économique et sociale¹⁷. Enfin, c'est à partir des critiques face aux changements profonds des organisations économiques et sociales locales que des ONG et des universitaires engagés ont promu la notion de « culture communautaire » (*watthanatham chumchon*), visant à donner l'initiative à la population plutôt qu'à l'administration¹⁸. Selon l'étude de Reynolds dans laquelle il analyse la généalogie de la notion, les « penseurs » de l'école de la « culture communautaire », tels que Chattip Nartsupa, économiste de l'université Chulalongkorn, élaborent cette notion en partie sous l'influence de la conception marxiste du mode de production asiatique préféodal, mais également en référence au texte de Mahatma Gandhi sur le village *swaraj* traduit et publié en Thaïlande en 1985, ainsi qu'aux travaux de Kropotkin et de Alexandre Herzen sur la rébellion paysanne, et en liaison avec les activités d'un prêtre catholique¹⁹. Dans les études sur le sujet, l'économiste et sociologue japonais Atsushi Kitahara considère qu'il s'agit d'une alternative post-moderniste et populiste à la modernité capitaliste²⁰;

¹⁶ PHONGPHIT, Seri (éd.) (1986), *Back to the Roots. Village and Self-Reliance in a Thai Context*, Bangkok : Rural Development Documentation Centre and Village Institution Promotion, Culture and Development Series 1.

¹⁷ KEMP, Jeremy (1991), *op.cit.*, p. 324.

¹⁸ VONGRATTANATOH, Sunida (2011), *op.cit.*, p. 143.

¹⁹ REYNOLDS, Craig J. (2009), *op.cit.*, pp. 295-296. Voir aussi NARTSUPHA, Chatthip (1991), « The Community Culture School of Thought », In: CHITAKASEM, Manas, TURTON, Andrew (eds), *Thai Constructions of Knowledge*, Londres : School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London, pp. 126-136. Cité par VONGRATTANATOH, Sunida (2011), *op.cit.*, p. 143. En 1981, Chatthip a participé au séminaire « La culture thaïe et le développement des régions rurales » (*watthanatham thai kab ngan phatthana chonnabot*), lequel marque le début de sa collaboration avec le pasteur Niphot Thianwihan, prêtre catholique qui travaille auprès des communautés villageoises dans la région du Nord depuis les années 1970. Les deux sont les « penseurs » les plus influents du moment de l'École de la « culture communautaire ». Voir NARTSUPHA, Chatthip, JANU, Wanwon (2012), *Naeokhit Watthanatham chumchon nai sangkhom thai (La notion de « culture communautaire » dans la société thaïe)*, Bangkok : Samnak Phim Sangsan, p. 70.

²⁰ KITAHARA, Atsushi (1996), « Reconsidering the Discourse on *Watthanatham Chumchon* (Community Culture) in Thai rural Development Movements », In: Atsushi Kitahara Bangkok (éd.), *The Thai Rural Community*

l'anthropologue thaïlandais Yukti Mukdawijitra y voit une approche différenciée (différente de celle du gouvernement central) qui vise à favoriser la capacité des villageois à s'auto-organiser²¹.

La vision idéalisée de l'École de la « culture communautaire », élaborée au cours des années 1980, interprète la « communauté » (*chumchon*) comme une unité sociale fondamentale inscrite dans les relations de parenté. Les membres de la « communauté » sont interdépendants au sein d'organisations sociales et économiques autonomes (*self-reliant*)²². Leurs systèmes sociaux de coopération dans l'exécution des travaux d'irrigation ou des récoltes agricoles (*longkhaek*) reflètent l'esprit de collaboration et tissent des liens entre les individus au sein du village. En 1983, le *Lexique de sociologie et d'anthropologie* précise ce qu'il faut entendre par le terme *chumchon* : « un groupe de personnes résidant sur un même territoire ayant des intérêts communs et étant en situation d'interaction et d'interrelation »²³.

Selon cette acception de la « culture communautaire », les membres du village « peuvent agir contre l'interférence des influences extérieures, tels le féodalisme et le capitalisme »²⁴. La conclusion du premier séminaire sur le sujet, tenu en 1981, stipule que la capacité des villageois à s'auto-développer tient à leur organisation sociale interne, c'est-à-dire à leurs systèmes sociaux de coopération, à leurs coutumes et à leur façon de vivre²⁵. Elle précise que, pour pouvoir lutter contre des forces dominantes du féodalisme et du capitalisme, les villageois doivent renforcer l'efficacité de leur système de coopération entre eux et avec les autres villages alentour. Elle suggère également que les villageois adoptent des techniques internationales de production agricole pour augmenter leur capacité de production. À la lecture de ces discours, nous comprenons qu'au début des années 1980 les universitaires et les ONG tentent d'abord de préserver et de conforter les organisation sociales et

Reconsidered, Bangkok : The Political Economy Centre, Faculty of Economics, Chulalongkorn University, pp. 65-101. Cité par VONGRATTANATOH, Sunida (2011), *op.cit.*, p. 143.

²¹ MUKDAWIJITRA, Yukti (2005), *An « Watthanatham Chumchon »*. *Wathasin lae kan meuang khongg chattiphan niyom naeo watthanatham chumchon* (« Lire » la « culture communautaire ». La rhétorique et la politique de l'ethnocentrisme et de la notion « culture communautaire »), Bangkok : Sameskybook, p. 2.

²² PHONGPHIT, Seri (éd.) (1986), *op.cit.*, p. 15.

²³ HIRANTO, Uthai (1983), *Saranukrom sap sangkhomwitthaya-manutsayawitthaya (Lexique de sociologie et d'anthropologie)*, Bangkok : Odian Sato, pp. 47-48. Cité par VONGRATTANATOH, Sunida (2011), *op.cit.*, p. 143.

économiques internes, puis de les conduire à s'ouvrir et à adopter certaines connaissances externes qui sont utiles à la production agricole des villageois.

Les conclusions de la réunion qui s'est tenue en 2004 sur le sujet met plus l'accent sur l'ouverture externe, la flexibilité et l'adaptabilité de la « culture communautaire » : « elle peut être revécue (*reufeun*) et réinterprétée. Elle peut adopter les connaissances exogènes de la globalisation et en même temps préserver l'esprit de coopération et l'interrelation entre membres de la communauté. »²⁶ En fait, cette ouverture sur des connaissances exogènes a été déjà proposée en 1987 par Praveth Wasi, un médecin impliqué dans la recherche sur le développement communautaire : « les citoyens doivent se rassembler en groupes de réflexion ; tisser le lien social inspiré de la « culture communautaire » et de la morale bouddhiste ; et adopter des connaissances et des savoirs internationaux. Ce faisant, ils peuvent contrebalancer la domination du gouvernement central, puis reprendre le pouvoir et la responsabilité concernant le développement communautaire. »²⁷ Cette référence reste aujourd'hui très prégnante dans les ONG engagées. L'association Little People in Conservation se réfère aussi aux travaux de Praveth Wasi pour élaborer sa stratégie de « participation des communautés locales ».

En étudiant les définitions de la « communauté » données par l'École de la « culture communautaire », nous remarquons que les « penseurs » de ce courant d'idées mettent en avant les capacités de la communauté villageoise à résister aux menaces de l'extérieur. Leur

²⁴ Extrait de la conclusion du séminaire « La culture thaïe et le développement des régions rurales » (*Watthanatham thai kab ngan phatthana chonnabot*), ayant eu lieu le 23-24 octobre 1981 à Sawangkaniwat, province de Samut Prakan en Thaïlande, et étant organisé par le Catholic Council of Thailand for Development (CCTD). C'est le premier séminaire qui rassemble un nombre d'ONG et d'universitaires investis dans des mouvements de défense de la culture communautaire. Ce document est publié dans l'annexe 1 de la publication de Chattip Nartsupha et Wanon Janu.

NARTSUPHA, Chatthip, JANU, Wanwon (2012), *Naeokhit Watthanatham chumchon nai sangkhom thai (La notion de « culture communautaire » dans la société thaïe)*, Bangkok : Samnak phim Sangsan, pp. 132-139.

²⁵ NARTSUPHA, Chatthip, JANU, Wanwon (2012), *op.cit.*, pp. 132-139.

²⁶ Extrait de la conclusion de la réunion « La notion de la culture communautaire. La fondation de la culture nationale » (*Naeokhit Watthanatham chumchon kheu rakthan watthanatham haeng chat*), le 23-24 juillet 2004, Bangkok, organisée par Community Organizations Development Institute (Public Organization). NARTSUPHA, Chatthip, JANU, Wanwon (2012), *op.cit.*, p. 143.

²⁷ WASI, Praveth (1987), *Phutthakasettrakam kap santisuk khōng sangkhom Thai (L'agriculture sur la base bouddhiste et la sérénité de la société thaïe)*, Bangkok : Samnakphim Mo Chao Ban. Chatthip Nartsupha s'est référé à cet ouvrage en citant ce passage de Praveth Wasi. Voir NARTSUPHA, Chatthip, JANU, Wanwon (2012), *op.cit.*, p. 46.

discours s'accompagne des expressions suivantes : autosuffisance, économie de subsistance, réseaux familiaux, réseaux communautaires, coopération mutuelle, solidarité, *khwam cheua* (croyance et rites associés) et *phumpanya* (savoir-faire). Dans ce cadre, l'interprétation du terme *chumchon* met plus l'accent sur les ressources, la qualité et l'identité des villageois que sur le statut administratif ou les caractéristiques du lieu. Simultanément, le terme *chumchon* devient une catégorie discursive que les ONGs et les universitaires utilisent pour la défense des intérêts de la communauté villageoise face à la transformation sociale accélérée, mais également pour habiliter les villageois à résister aux effets perturbateurs du développement. Nous remarquons que l'association LPC adopte certaines des expressions clés et des conceptions théoriques de l'École de la « culture communautaire » que nous analysons plus en détails ci-après.

5.2 Le « patrimoine culturel de la communauté locale » (*moradok watthanatham khong chumchon*) et la « participation des communautés locales » (*kan mi suanruam khong chumchon*)

Depuis les années 1990, les architectes, les urbanistes et les ONGs investis dans des mouvements de défense du patrimoine bâti adoptent le terme *chumchon* pour qualifier l'architecture et l'espace des communautés locales, lesquels sont marqués par la continuité des pratiques quotidiennes des habitants. Il en est ainsi de l'habitat domestique vernaculaire, de l'édifice religieux villageois et du compartiment (*teukthaeo, hongthaeo*). Certains architectes et urbanistes, tel Yongthanit Pimolsathein, considèrent que ce patrimoine bâti ordinaire est menacé par la transformation spectaculaire du paysage urbain résultant de projets de développement d'infrastructures, de l'intensification de la spéculation foncière et immobilière dans les centres historiques²⁸. En effet, jusqu'alors le patrimoine bâti ordinaire n'avait pas été pris en compte dans les programmes de conservation des autorités nationales. La conservation patrimoniale des communautés locales n'avait pas fait l'objet de l'attention ni de la promotion de la part du gouvernement

²⁸ PIMOLSATHEIN, Yongthanit (2013), « Praden wikrit reuang kan anurak chumchon prawattisat nai meuang samrap prathet Thai (Critical issues on the Conservation of Historic Urban Community for Thailand) », In: *Najua : Journal of History of Thai Architecture*, vol. 9 (septembre 2012-août 2013), Faculté d'architecture, Université de Silpakorn, Bangkok, p. 119. « Bangkok Forum: Tō laeo wang taek » (1996, 22-28 janvier) (dossier: Bangkok Focus), *Manager weekly*, n°477, pp. 40-41.

central et des gouvernements locaux. La plupart des activités promues par le gouvernement étaient liées au développement du tourisme pour relancer l'économie locale, alors que le patrimoine bâti de la communauté locale et la manière de vivre des habitants étaient négligés²⁹.

Les architectes, les urbanistes et les ONG commencent à sensibiliser le public, notamment les habitants, aux risques de disparition du « patrimoine culturel de la communauté » (*moradok watthanatham khong chumchon*). Ils créent cette expression en combinant les deux vocables : *moradok watthanatham*, expression utilisée par des professionnels du patrimoine désignant l'héritage culturel ; *chumchon*, signifiant la communauté locale. Les architectes et les urbanistes font référencer, dans cette expression, à des lieux et à pratiques territorialisées du quotidien qu'ils considèrent comme des éléments fondamentaux de l'identité spécifique d'une communauté locale. L'acception du terme *moradok* (patrimoine) est ainsi élargie à d'autres catégories patrimoniales.

L'expression *moradok watthanatham khong chumchon*, ou, de façon plus concise, celle de *moradok chumchon*, ne disposent pas d'une définition officielle. Afin d'en préciser la signification, notre analyse de son acception s'attachera aux discours des professionnels et des universitaires investis dans les mouvements de défense du patrimoine local.

Les travaux de Pinraj Khanjanusathiti, professeur en architecture de l'université de Chulalongkorn, révèlent que le mouvement pour la protection du patrimoine bâti ordinaire correspond à un changement dans l'élaboration conceptuelle et opérationnelle de la conservation patrimoniale en Thaïlande³⁰. L'entrée en jeu de la question de la « communauté » (*chumchon*) dans le champ patrimonial est marquée par la controverse autour du programme de conservation de Rattanakosin – la citadelle royale de Bangkok établie depuis la fin du 18^{ème} siècle – réalisé à l'occasion du bicentenaire de Bangkok en 1982. L'ensemble urbain historique de la cité royale de Rattanakosin fait l'objet de dispositions de sauvegarde et de développement urbain, destinées à contrôler l'utilisation

²⁹ PIMOLSATHEIN, Yongthanit (2013), p. 102.

³⁰ KHANJANUSATHITI, Pinraj (2009), *Kan anurak moradok sathapattayakam lae chumchon (La conservation du patrimoine architectural et de la communauté)*, Bangkok : Chulalongkorn Press, pp. 31-32.

du sol, la construction des bâtiments et la réhabilitation du site³¹. Le « Schéma directeur pour la conservation et le développement de Krung Rattanakosin », élaboré à partir de 1978 puis présenté en audience publique en 1995 par le Comité de la conservation de Rattanakosin, est le premier plan de conservation d'une ville historique habitée en Thaïlande³². La vision du Comité consiste, d'une part, à mettre en valeur l'image et l'identité de la ville royale de la dynastie Chakri et, d'autre part, à faciliter le développement économique et touristique de la métropole et celui du pays³³. Le programme de conservation de Rattanakosin correspond à l'entrée de l'ensemble de la ville contemporaine dans le champ patrimonial ; il est également l'occasion de préciser la définition de *moradok chat* (patrimoine national)³⁴.

Chatri Prakitnonthakan, professeur en architecture de l'université de Silpakorn, met l'accent sur l'importance du programme de conservation de Rattanakosin qui joue le rôle de « charte culturelle de conservation » (*Cultural Charter of Conservation*) et oriente les approches de la conservation en Thaïlande³⁵. Selon l'historien Marc Askew, le bicentenaire de Bangkok est également un moment clé de la réflexion sur les questions sociales et urbaines de la ville. Cette situation permet à des universitaires, des ONG et des groupes civiques de focaliser leurs réflexions sur la signification du patrimoine de la communauté locale. Rappelons que Bangkok a toujours été et demeure le lieu principal des changements importants et de l'innovation dans le pays. Depuis sa création comme capitale royale en 1782, la ville joue le rôle d'interface entre la société thaïlandaise et l'influence culturelle de l'Occident. Elle est

³¹ *Ibid.*

³² Voir la comparaison de la relation entre la politique de sauvegarde des monuments historiques en Thaïlande et à Rattanakosin dans THUMWIMOL, Pornthum (2004), *Métamorphose urbaine et permanence paysagère : les aventures de la patrimonialisation : L'île de Rattanakosin, Bangkok, 1978-1997* (thèse de doctorat non publiée). Université de Paris VIII, France, pp. 296-301.

³³ *Ibid.*, p. 7.

³⁴ ASKEW, Marc (1996), « The Rise of Moradok and the Decline of the Yarn: Heritage and Cultural Construction in Urban Thailand », In: *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*. vol. 11, n°2 (October 1996), ISEAS – Yusof Ishak Institute, Singapore, p. 195.

³⁵ PRAKITNONTAKAN, Chatri (2012), « Rattanakosin Charter: the Thai Cultural Charter for Conservation », in : *Journal of the Siam Society*, vol. 100, p. 127. 123-148.

également l'endroit où se jouent les luttes de pouvoir et où se développent les tendances d'évolution de la société au niveau national³⁶.

Plusieurs travaux ont étudié les controverses suscitées par la mise en œuvre du programme de conservation de Rattanakosin. Ils montrent que les projets d'aménagement à l'échelle du quartier, menés dans le cadre de ce programme, sont conçus pour créer des espaces ouverts de sorte à améliorer la visibilité des monuments de la ville royale. La « réhabilitation » et la reconstruction des quartiers environnants prévoient de créer des espaces verts destinés à des usages récréatifs à la place des compartiments, des maisons et d'autres constructions abritant les activités commerciales des « communautés locales »³⁷, édifices jugés « disgracieux ou inesthétiques » (*mai nadu*)³⁸ par le Comité de Rattanakosin. L'intention du Comité de Rattanakosin est d'éliminer les espaces surdensifiés occupés par les « communautés locales » (*chumchon ae-at*, selon la terminologie officielle), au bord de la rivière Chao Phraya, à proximité du palais royal et des temples royaux³⁹. Il convient de noter que, des années 1950 aux années 1970, la politique culturelle nationale avait pour objectif de promouvoir la fierté nationale et la réputation internationale du pays. La propreté et la salubrité étaient des préoccupations majeures pour la conservation patrimoniale, entendue par le gouvernement central comme un critère de progrès⁴⁰. Certains architectes, urbanistes et universitaires s'opposent à ces projets qui, pour eux, n'accordent pas aux quartiers ordinaires d'habitat et de commerce l'attention qu'ils méritent en tant qu'ils participent de

³⁶ ASKEW, Marc (1994), « Bangkok: Transformation of the Thai City », In: ASKEW, Marc, LOGAN, William S (ed.), *Cultural Identity and Urban Change in Southeast Asia : Interpretative Essays*, Victoria : Deakin University Press, p. 89.

³⁷ ASKEW, Marc (1996), *op.cit.*, pp. 183-210. ASKEW, Marc (2002), « The Challenge of Co-Existence : The Meaning of Urban Heritage in Contemporary Bangkok », In: Logan, William S (ed.), *The Disappearing Asian City: Protecting Asia's Urban Heritage in a Globalizing World*, Hong Kong : Oxford University Press, pp. 229-244. PRAKITNONTHAKAN, Chatri (2012), *op.cit.*, p. 133. SIRISISAK, Tiamsoon et AKAGAWA, Natsuko (2012), « Cultural Rights and Conservation of Old Bangkok », In: *Journal of the Siam Society*, vol. 100, p. 155.

³⁸ CHUNGSIRIARAK, Somchart (2012), « Khwam cheua lae naeo khwamkhit nai kan anurak boransathan khong thai jak adit su patjuban (L'évolution du concept de la conservation du monument ancien de la Thaïlande) », In: *Muang Boran Journal*, vol 38, n°2 (avril-juin 2012), Bangkok : Meuang Boran, p. 101.

³⁹ KHANJANUSATHITI, Pinraj (2009), *op.cit.*, pp. 31-32.

⁴⁰ PELEGGI, Maurizio (1996), « National Heritage and Global Tourism in Thailand », In: *Annals of Tourism Research*, vol. 23, n°2, pp. 432-448. Cité par SIRISISAK, Tiamsoon (2009), « Conservation of Bangkok Old Town », In: *Habitat International. Journal for the study of human settlements*, vol. 33, n°4, p. 407.

l'histoire de la fondation de Rattanakosin. Ils considèrent que la réalisation de ces projets fera disparaître la « vitalité » et « l'âme » de la ville royale⁴¹.

En 1995, l'évacuation des marchands ambulants de l'ancien quartier commerçant de Tha Prachan, situé à côté du palais royal, provoque la protestation des enseignants de l'université de Thammasat et de celle de Silpakorn⁴². Ce mouvement cristallise l'opposition contre les programmes officiels de planification et de conservation, les principes et les notions qu'ils véhiculent. Les critiques du plan de conservation de Rattanakosin sont mises au grand jour et attirent l'attention du grand public. Les universitaires fondent leur argumentation sur la nécessité de préserver la continuité de la culture urbaine des habitants, sa variété, ainsi que la capacité des différents groupes d'habitants à cohabiter et gagner leur vie. Ils considèrent que les dispositions officielles reposent sur un point de vue esthétique et une image statique de la ville historique, et que le site de Rattanakosin risque de devenir une « ville morte » (*dead city*)⁴³.

Dans le cadre du programme de conservation de Rattanakosin, la ville royale devient un élément de référence du programme gouvernemental pour affirmer la centralité urbaine de la monarchie siamoise comme caractéristique fondamentale de l'identité culturelle thaïlandaise⁴⁴. Le texte argumentaire du programme met l'accent sur la « grande tradition » (*Great Tradition*), renvoyant à l'institution monarchique, au bouddhisme, à la littérature et à l'art que symbolise l'architecture de l'élite siamoise⁴⁵. Cette attribution de la valeur monumentale à la cité royale a tendance à marginaliser les autres valeurs du lieu⁴⁶. Chatri Prakitnonthakan critique le fait que l'élaboration des politiques du patrimoine, la conception de programmes et la mise en œuvre des projets soient confiées à un petit groupe de

⁴¹ ASKEW, Marc (2002), *op.cit.*, p. 234. KHANJANUSATHITI, Pinraj (2009), *op.cit.*, p. 32. Prakitnonthakan, Chatri (2012), *op.cit.*, p. 133.

⁴² ASKEW, Marc (1996), *op.cit.*, pp. 183-210. ASKEW, Marc (2002), *op.cit.*, pp. 229-244.

Sur le sujet de la controverse relative au plan de conservation de la cité royale de Rattanakosin, voir aussi HERZFELD, Michael (2006), « Spatial Cleansing: Monumental Vacuity and the Idea of the West », In: *Journal of Material Culture*, vol. 11, 1/2, pp. 127-149. HERZFELD, Michael (2012), « The Crypto-Colonial Dilemmas of Rattanakosin Island », In: *The Journal of the Siam Society*. vol. 100, pp. 209-223.

⁴³ KHANJANUSATHITI, Pinraj (2009), *op.cit.*, pp. 31-32.

⁴⁴ ASKEW, Marc (2002), *op.cit.*, p. 233.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *ibid.*, p. 243.

bureaucrates et d'experts. Les citoyens ne peuvent pas participer au processus de prise de décision et il n'existe pas de dispositions appropriées pour contrebalancer la position des agences étatiques⁴⁷. Bien que les organismes impliqués dans ce projet soient nombreux et diversifiés – Département des Beaux-Arts (DBA), Comité de la conservation de Rattanakosin, ICOMOS Thaïlande, Société de Conservation du Trésor National et de l'Environnement (SCONTE), Sous-Comité de Conservation de l'Art et de l'Architecture dans le cadre de l'Association des Architectes Siamois – ils ne constituent pas des forces de propositions alternatives. L'ICOMOS Thaïlande est une ONG internationale qui ne peut pas contredire le DBA et le Comité de la conservation de Rattanakosin, car le directeur du DBA préside l'ICOMOS Thaïlande⁴⁸. Selon Chatri, ce dispositif reflète la relation de pouvoir dans le processus de sélection, de rejet, d'ajout et de suppression des espaces, des objets, et des événements pour établir la mémoire historique nationale. En conséquence, les critères en vigueur dans les évaluations patrimoniales réalisées par les agences étatiques ne permettent pas la reconnaissance du patrimoine des quartiers ordinaires et l'affirmation de la diversité culturelle de la ville royale.

Chatri remarque que la « Charte culturelle de conservation » du Comité de la conservation de Rattanakosin est contestée par des groupes d'habitants des communautés locales et des associations de la société civile qui se regroupent pour consolider leur capacité de négociation avec le gouvernement au cours des années 1990. Afin d'éviter la destruction de leur communauté, ces groupes font connaître l'histoire et la mémoire de la communauté locale ainsi que celles de la fondation de la cité royale, pour susciter l'intérêt de l'ensemble de la société⁴⁹. Leur démarche a pour effet d'infléchir la version officielle du récit historique au profit de l'histoire urbaine des quartiers ordinaires. Elle permet également de redéfinir les critères de sélection et, *a contrario*, d'exclusion des objets à conserver (comme dans les cas de Ban Khrua, de Banglamphu, du Fort Pom Mahakan, et de Woeng Nakhon Kasem). Ces mouvements citoyens créent des réseaux de partenariat et de soutien diversifiés qui

⁴⁷ PRAKITNONTAKAN, Chatri (2012), *op.cit.*, pp. 145-146.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ PRAKITNONTAKAN, Chatri (2012), *op.cit.*, pp. 147-148.

disposent d'un pouvoir de négociation⁵⁰. Un nouveau rapport de force est ainsi créé entre les agences étatiques et les citoyens.

Marc Askew souligne que, depuis les années 1990, les membres de la classe moyenne se réunissent pour créer des groupes de défense (*Advocacy Group*) du patrimoine bâti des communautés locales menacés de destruction⁵¹. Leur préoccupation concerne le risque de disparition des caractéristiques du tissu urbain et de la vie des quartiers ordinaires de la cité royale. Les groupes de défense se font entendre en réaction aux pressions résultant du programme gouvernemental de réhabilitation du centre historique, de l'essor du secteur du bâtiment, ainsi que de la planification des infrastructures⁵². Leurs efforts pour promouvoir les quartiers urbains ordinaires sont menés sous l'expression de *Meuang nayu* (« une ville où il fait bon vivre »). Traduction en thaï de l'idée de *Liveable city*⁵³ (ville vivante), cette expression participe de l'élaboration d'une nouvelle catégorie du patrimoine, *Moradok watthanatham khong chumchon* (patrimoine culturel de la communauté) dans la perspective plus large de l'amélioration de la qualité de la vie urbaine. Les groupes de défense proposent ainsi un cadre d'identification du patrimoine qui prend en compte la dynamique et la continuité de l'implantation urbaine de la collectivité.

La création de l'association de défense du patrimoine « Bangkok Forum » en 1994 constitue le point le plus marquant de l'évolution des idées et des méthodes en matière de conservation urbaine⁵⁴. L'organisation à but non lucratif est composée de professionnels et d'universitaires dans les domaines du droit et de l'architecture formés en Occident⁵⁵. Le fondateur de « Bangkok Forum » a fait ses études et a travaillé en Allemagne dans les années 1960. En 1974, il rentre dans son pays natal et travaille dans le journalisme ; il participe au mouvement de protection de l'environnement et crée un réseau étendu de journalistes, universitaires, ONG et communautés locales. L'objectif de l'association « Bangkok Forum » est d'améliorer la qualité de vie des habitants de Bangkok, de « changer

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ LOGAN, William S (ed.), (2002), *The Disappearing 'Asian' City: Protecting Asia's Urban Heritage in a Globalizing World*, Oxford University Press, Hong Kong, p. 146.

⁵² ASKEW, Marc (2002), *op.cit.*, p. 233.

⁵³ *Ibid.*, p. 229.

⁵⁴ ASKEW, Marc (2002), *op.cit.*, p. 240.

⁵⁵ « Bangkok Forum: To laeo wang taek » (1996, 22-28 janvier) (dossier: Bangkok Focus), Manager Weekly, n°477, pp. 40-41.

l'image de la ville envahie par les voitures et les gratte-ciel »⁵⁶. Son fondateur mobilise l'opinion publique sur des questions liées à la gestion de l'espace et du patrimoine urbains, et défend des points de vue alternatifs à ceux du gouvernement. Il utilise des réseaux dynamiques et flexibles sous forme de « forum ouvert », visant à promouvoir l'image de Bangkok en tant que *Liveable city* et à protéger les communautés locales contre les effets néfastes des projets de développement urbain menés par le gouvernement et par les promoteurs immobiliers. Le fondateur du groupe précise que la réflexion collective (*brainstorming*) a pour but de faciliter la participation des citoyens au processus de conservation patrimoniale et d'impliquer les forces démocratiques actives dans la mise en œuvre d'une nouvelle politique de conservation et de développement de la ville⁵⁷.

« Bangkok Forum » mène des projets de gestion et de conservation patrimoniales *in situ* avec des groupes d'habitants, actions mises en œuvre en collaboration avec des journalistes, des universitaires, des ONG. Marc Askew analyse le rôle de l'association en tant que défenseur local (*Local advocate*) contre la démolition d'un ancien entrepôt d'impression du Conseil des Enseignants (Khurusapha), édifice appartenant au Département du Trésor⁵⁸ et situé à l'intérieur de l'enceinte de la ville royale de Rattanakosin, dans le quartier d'habitat et de commerce de Banglamphu. Selon le plan directeur de conservation de Rattanakosin, ce bâtiment désaffecté était voué à la démolition pour faire place à un parc public autour du Fort Phra Sumein. L'analyse d'Askew montre la manière dont le groupe met en valeur le bâtiment et son quartier, et mobilise les habitants de Banglamphu pour négocier l'avenir de leur quartier. Avec l'appui de « Bangkok Forum », ceux-ci défendent l'idée que le bâtiment doit servir de centre culturel du quartier pour en faire revivre l'identité historique et tisser de nouveaux liens entre les générations qui l'habitent. Une exposition multimédia a été organisée par les étudiants de l'université Silpakorn pour souligner les fonctions anciennes de cet entrepôt et mettre en avant son potentiel pour devenir un centre multifonctionnel. L'association promeut l'histoire et les caractéristiques urbaines définies par l'origine ethnique et religieuse du quartier. Elle mène plusieurs activités pour faire connaître l'histoire urbaine et les spécificités culturelles de Banglamphu : publication d'articles et d'études sur

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ ASKEW, Marc (2002), *op.cit.*, pp. 241-242.

l'histoire urbaine du quartier ; création d'un festival de rue (*street festival*) animé par les commerçants locaux ; organisation de réunions des représentants des associations, des universitaires et des sympathisants. Après une année de mobilisation citoyenne (de 1997 et 1998), le Département du Trésor décide d'annuler le plan de démolition. L'entrepôt d'impression, classé comme *boransathan* (monument historique) en 2000, est restauré ; il accueille le Musée de Banglamphu, le centre culturel (*sun kan rienru chumchon*) et la bibliothèque de la communauté (*hongsamut chumchon*). Le musée présente l'histoire du Département du Trésor, celle des forts et des canaux de Rattanakosin et celle des communautés (*chumchon*) de plusieurs ethnies qui ont construit les canaux, ainsi que l'histoire de la vie locale, des métiers et des commerces de Banglumpu⁵⁹.

Il existe d'autres associations qui mettent en avant la dimension urbaine ordinaire de la ville, telles l'Association des Architectes Siamois, la Société des Amis des Canaux de Bangkok et la Société du Siam⁶⁰. Cependant, l'association « Bangkok Forum » développe une approche patrimoniale visant à faire participer l'ensemble des acteurs en présence. Elle ne limite pas sa réflexion aux édifices monumentaux et prend aussi en compte le patrimoine ordinaire et les compositions urbaines. Ce groupe se fait accepter par l'Administration Métropolitaine de Bangkok (BMA), comme un des principaux faiseurs d'opinion de la ville. En effet, le système de consultation mis en place en 1996 par Pichit Rattakul, gouverneur de BMA, permet à des professionnels et à des universitaires d'apporter un point de vue alternatif en matière de gestion de l'espace urbain. Ces derniers – dont la plupart sont formés en Occident – visent à prendre en compte l'approche participative dans la planification. Suivant cette nouvelle politique, le BMA développe une plateforme d'échanges appelée *Prachakhom Meuang* (« communauté urbaine ») pour faciliter le dialogue entre groupes d'habitants, représentants élus du district et agences étatiques, ainsi que pour favoriser la participation active du voisinage dans la mise en œuvre des projets d'aménagement à l'échelle du quartier dans le cadre du programme de conservation de Rattanakosin.

⁵⁹ MRG Online (2014), « Phiphit Banglumpu. Khumsap khwamru haeng mai. (Le musée Banglumpu. Un nouveau trésor de connaissance) », Travel@Manager, Manager Online, 5 août 2014, [En ligne] <http://www.manager.co.th/travel/viewnews.aspx?NewsID=9570000088946>

⁶⁰ ASKEW, Marc (2002), *op.cit.*, pp. 240-241.

En 1998, le BMA lance le programme « Humanize Bangkok », soutenu par l'UNESCO de Bangkok et par l'ambassade de France en Thaïlande, qui comporte une série de projets d'aménagement à l'échelle du quartier dont certains concernent le périmètre de conservation de Rattanakosin⁶¹. L'étude de Tiamsoon Sirisrisak⁶² compare le plan directeur du Comité de la conservation de Rattanakosin et les plans d'aménagement du BMA, et met en évidence les différences entre les deux approches. Cette comparaison montre que le plan directeur prévoit de démolir les compartiments anciens et de supprimer les commerces informels, alors que les projets d'aménagement du BMA proposent de rénover la façade des compartiments (*teukthaeo*, *hongthaeo*), d'améliorer les espaces urbains partagés et de renouveler le mobilier urbain, tout en contrôlant les activités commerciales. Le BMA encourage la participation des populations locales avec des objectifs plus larges que la création d'espaces verts et de « beaux » panoramas. Le projet « Humanize Bangkok » propose une coopération entre les habitants des communautés locales et les autorités, avec le soutien des universitaires de Chulalongkorn, de Silpakorn et de Ladkrabang, en faveur de l'engagement des populations locales autour de l'idée de « développement urbain durable »⁶³. Askew remarque qu'il existe une certaine convergence entre les intérêts locaux et municipaux dans la rénovation des rues et des espaces publics, notamment quant à la volonté d'attirer des touristes dans ces quartiers historiques⁶⁴. C'est la première fois que la spécificité urbaine et architecturale du quartier ordinaire et la prise d'initiatives au niveau local sont mises au premier plan dans le programme gouvernemental de conservation du patrimoine⁶⁵.

Le mouvement de défense du « patrimoine de la communauté locale » ne se limite pas au territoire de la capitale. L'association « Bangkok Forum » organise régulièrement un forum d'échange d'idées et d'expériences ouvert à des associations de défense du patrimoine

⁶¹ *Ibid.*

⁶² SIRISRISAK, Tiamsoon (2009), « Conservation of Bangkok Old Town », In: *Habitat International : Journal for the Study of Human Settlements*, vol. 33, n°4, pp. 405-411.

Voir le tableau 2 « Comparison of the Master Plan and Changes after the Implementation of Specific Plans », p. 409. Il s'agit de quartiers commerçants anciens de la ville royale Rattanakosin : Tha Phrachan, Tha Tian, Pak Klontalad, Phraeng Nara, Phraeng Phuthorn, et Phraeng Sappasat.

⁶³ ASKEW, Marc (2002), *op.cit.*, p. 240. SIRISRISAK, Tiamsoon (2009), *op.cit.*, p. 408.

⁶⁴ ASKEW, Marc (2002), *op.cit.*, p. 242.

⁶⁵ *Ibid.*

provenant de plusieurs villes du pays. En 2008, avec le soutien de la *Japan Foundation* à Bangkok, les membres de « Bangkok Forum » font un voyage d'étude à Tokyo et à Kyoto qui leur permet de prendre connaissance de nouvelles expériences en matière de conservation et de mise en valeur des villes historiques habitées auprès de professionnels et de représentants des communautés locales japonaises. Après ce voyage d'étude, l'association organise des séminaires à Bangkok et dans trois villes de la région du Nord (Phrae, Nan et Chiang Mai) dans le but de diffuser l'idée de « Feun yan phan khon » (qui peut être traduit littéralement par « Revitaliser le quartier à travers les individus ») que le groupe développe depuis une dizaine d'années. Les séminaires et la publication qui en résulte, *Feun meuang kao hai mi chiwit*, (*Revitaliser la ville ancienne*) sont issus des expériences tirées du voyage au Japon et des expériences de travail des groupes d'intérêt relatifs à la conservation venant de Bangkok, de Phrae, de Nan et de Chiang Mai. Le message clé est le suivant : « la conservation et la réhabilitation des quartiers anciens et des villes anciennes ne consistent pas seulement à prendre en compte la matérialité du bâti, mais également à sensibiliser les personnes qui résident en ces lieux à l'entretien de leur maison (*ban*), de leur quartier (*yan*) et de leur voisinage (*thongthin*) »⁶⁶.

Le fondateur de « Bangkok Forum » déclare que son rôle est d'inciter les habitants des autres villes du pays à prendre part à une initiative de sensibilisation à la gestion et à la conservation du « patrimoine de la communauté locale »⁶⁷. Il indique que « Bangkok est le centre du changement et un exemple à suivre pour le reste du pays. Lorsqu'il y a une innovation efficace, les autres villes vont suivre le modèle du Bangkok »⁶⁸. Nous constatons aussi son intention d'agrandir le réseau patrimonial en direction du Nord de la Thaïlande. Dans la liste des participants des séminaires *Feun meuang kao hai mi chiwit* (*Faire revivre la ville ancienne*), on constate la présence d'universitaires et de représentants de groupes d'habitants de Chiang Mai qui ont contribué aux rencontres et aux publications du groupe. Cela favorise la circulation et l'échange des idées et des approches entre l'association

⁶⁶ CHANTARASOMWONG, Arphon (2011), *Feun meuang kao hai mi chiwit. Prasopkan feun chiwit hai meuang kao jak Yipun theung Thai* (*Faire revivre la ville ancienne. Les expériences de la revitalisation de la ville ancienne du Japon à la Thaïlande*), Bangkok : Bangkok Forum, p. 3.

⁶⁷ Bangkok Forum (1996), « Bangkok Forum: Tō laeo wang taek », Bangkok Focus, *Manager weekly*, n°477, 22-28 janvier 1996, pp. 40-41.

⁶⁸ Bangkok Forum (2015), «Chaiwat Thirapantu. Khon lek plien meuang (Petit gens qui change la ville)», 3 septembre 2015, [En ligne] <https://www.youtube.com/watch?v=dJde6NjLNzw>

« Bangkok Forum » et les groupes de défense du patrimoine local de la région Nord de la Thaïlande.

L'association Little People in Conservation (LPC) partage des idées et des approches développées par les membres de « Bangkok Forum ». Elle collabore officiellement avec « Bangkok Forum » en 2011 dans le cadre du projet *Feun ban yan wieng Chiang Mai (Réhabilitation des maisons, des quartiers et de la ville fortifiée de Chiang Mai)*. Nous ne disposons pas d'éléments témoignant d'échanges ou de collaborations entre les deux associations sur le projet de restauration du *wihan* Phra Chao Pun Ong du monastère Pongsanuk entre 2004 et 2007. Toutefois, nous remarquons que l'association LPC adopte l'idée principale des mouvements de défense du « patrimoine de la communauté locale » (*moradok watthanatham khong chumchon*) pour élaborer le projet de restauration de Pongsanuk que nous allons analyser plus précisément.

5.2.1 Introduction des notions de « communauté » (*chumchon*) et de « patrimoine de la communauté » (*moradok chumchon*) dans le champ patrimonial

En étudiant les acceptions de la notion de « communauté » (*chumchon*) données par les architectes, les urbanistes et les groupes de défense du patrimoine, nous constatons que ces derniers utilisent le terme « communauté » (*chumchon*) pour renforcer les liens entre les individus au sein d'un même quartier et pour les encourager à participer au projet de gestion, de conservation et de mise en valeur du patrimoine local. Dans le discours des groupes de défense, tel « Bangkok Forum », le terme *chumchon* désigne l'ensemble des personnes qui résident (*asai*) dans un quartier ordinaire d'habitat et de commerce (*yan*) ou qui y mènent une activité (*chai chiwit*)⁶⁹. Srisakra Vallibhotama, historien et anthropologue à l'université Silpakorn, précise que l'appartenance à une « communauté » (*chumchon*) est fondée sur la prise de conscience collective des personnes qui partagent des liens de parenté, des liens ethniques ou des activités religieuses⁷⁰. Cette interprétation rapproche les

⁶⁹ CHANTARASOMWONG, Arphon (2011), *op.cit.*, p. 3.

⁷⁰ NONNAT, Apinya (2016), « Woeng Nakhon Kasem. Moradok haeng Rattanakosin nai krasae tan thun niyom (Woeng Nakhon Kasem. Patrimoine de Rattanakosin dans le monde capitaliste) », Prannakhon Bantheuk, 6 mai 2016, Lek-Prapai Viriyahpant Foundation, <http://lek-prapai.org/home/view.php?id=237>

termes *chumchon* et *ban*, ce dernier renvoyant à la notion ancienne d'habitation des populations de langue thaïe.

Afin de souligner leur intérêt pour les quartiers d'habitat situés dans la ville, « Bangkok Forum » associe le terme *chumchon* avec le mot *meuang* (mot thaï ayant le sens de ville⁷¹, mais dans cette utilisation, le mot *meuang* renvoie au milieu urbanisé, peuplé et actif) et avec l'expression *meuang kao* (qui signifie « ville ancienne »). Nous remarquons que « Bangkok Forum » introduit l'expression *chumchon khet meuang kao* (communauté urbaine située dans la ville ancienne) à la place de l'expression officielle *chumchon meuang prawattisat* (communauté urbaine historique), traduction de la notion de « ville historique »⁷² adoptée par le Département des Beaux-Arts. L'association choisit le terme thaï populaire *kao* (ancien, vieux), lequel est compris par les populations locales ; il évite le mot thaï d'origine pali-sanskrit *prawattisat*, traduction du terme anglais « history », inventé par les élites siamoises au début du 20ème siècle⁷³, souvent utilisé dans le langage officiel. L'association considère la « communauté » (*chumchon*) en tant qu'acteur social, à la différence du Département des Beaux-Arts qui la voit comme un espace urbain comprenant des monuments historiques et des constructions anciennes. Pour saisir le sens du terme *chumchon* comme acteur social, nous citons un passage extrait du livre *Feun meuang kao hai mi chiwit (Faire revivre la ville ancienne)* publié par « Bangkok Forum », dans la partie intitulée « La lutte de *chao chumchon Phraeng Phuthorn* » : « Le parc public situé au cœur de cette communauté (*chumchon*) servait de refuge pendant la Seconde Guerre mondiale. Puis il est devenu un marché de la communauté pendant des dizaines d'années. La communauté (*chumchon*) a ensuite réaménagé le lieu avec son propre argent, en laissant certaines traces du marché pour garder en mémoire la coopération des membres de la communauté [*chao chumchon - chao* désignant le groupe de personnes]. Ce terrain

⁷¹ Voir l'étude des significations du mot *meuang* de Jean Baffie, « Meuang, Krung, Nakhon, Thani et les autres », In: *Moussons*, 18, 2011, Mis en ligne le 11 octobre 2012, [En ligne]. <http://moussons.revues.org/666>, consulté le 19 novembre 2012.

⁷² L'expression *yan, chumchon meuang prawattisat* signifie le quartier composé de *boransathan* (monuments anciens), de traces et de tracés de la ville ancienne, par exemple, la douve, l'enceinte de la ville ou d'une harmonie d'architectures, « quartier ancien et formé dans la longue durée, ayant une histoire sociale locale. » Office de l'archéologie, *Kan jat lamdap khwam samkhan boransathan (Le classement de l'importance du monument ancien)*, Département des Beaux-Arts, Bangkok, p. 3.

⁷³ Takananan, Pathom (2008), *Khana song sang chat samai Ratchakan thi ha (Le clergé construit la Nation pendant le règne de Rama V)*, Bangkok : Matichon Book, Note 95.

appartient à la Société Croix-Rouge de Thaïlande. Avant la réalisation du parc, la société avait l'intention de construire un bâtiment de cinq étages. Mais, la communauté (*chumchon*) n'a pas accepté ce projet, le nouveau bâtiment risquant de boucher la vue. Les membres de la communauté [*chao chumchon*] ont protesté contre ce projet pendant 6 ans, de 1998 à 2003. [...] Finalement, conformément à la demande de la communauté (*chumchon*), cet espace est devenu un parc public, le poumon des *khon nai yan* [mot à mot, « personnes dans le quartier »]. Le parc est utilisé pour les activités musicales et poétiques, et pour les réunions [...]. »⁷⁴

Cette interprétation du terme *chumchon* est proche de celle proposée par le *Lexique de sociologie et d'anthropologie* publié en 1983⁷⁵. Le mot *chumchon*, ou plus précisément l'expression *chao chumchon*, désigne les habitants partageant des intérêts communs et résidant sur un même territoire. « Bangkok Forum » met en avant le rôle des habitants comme principal acteur de la ville, ayant le droit de participer à la prise de décision concernant la gestion de l'espace public. En analysant cette publication de l'association, nous observons qu'elle a choisi de présenter quatre communautés locales, une située à Bangkok (Phraeng Phuthorn) et les trois autres dans la région Nord de la Thaïlande (Phrae, Nan et Chiang Mai – le quartier de Ban Wat Ket). Ces quatre communautés ont des caractéristiques communes : elles sont composées de maisons et de compartiments (*teukthaeo*, *hongthaeo*) anciens ; elles abritent des groupes ethniques et religieux diversifiés ; elles sont confrontées aux menaces du développement urbain, touristique et infrastructurel ; elles ont créé un groupe de travail, une association ou un réseau de conservation concernant le patrimoine architectural et urbain. « Bangkok Forum » met ainsi l'accent sur la prise d'initiatives des populations locales pour trouver des solutions aux défis rencontrés, et sur la capacité des habitants à s'auto-organiser et à élaborer leurs propres projets de mise en valeur du patrimoine architectural et culturel de la « communauté » (*chumchon*).

⁷⁴ La traduction est faite par Pijika Pumketkao. CHANTARASOMWONG, Arphon (2011), *op.cit.*, p.60.

⁷⁵ « Un groupe de personnes résidant sur un même territoire ayant des intérêts communs, et étant en situation d'interaction et d'interrelation ». HIRANTO, Uthai (1983), *Saranukrom sap sangkhomwitthaya-manutsayawitthaya (Lexique de sociologie et d'anthropologie)*, Bangkok : Odian Sato, p.47-48. Cité par VONGRATTANATOH, Sunida (2011), *op.cit.*, p. 143.

Concernant l'identification du « patrimoine culturel de la communauté » (*moradok watthanatham khong chumchon*), l'analyse du discours des architectes, des urbanistes et de l'association « Bangkok Forum » révèle que ces derniers mettent en exergue des compartiments (*teukthaeo, hongthaeo*), des maisons vernaculaires, des espaces partagés par les habitants, ainsi que des spécialités culinaires du quartier, des activités commerciales et artisanales, et l'histoire de la communauté liée à la fondation de la ville royale. Les éléments considérés ne concernent pas seulement des architectures et des espaces particuliers, mais aussi des savoir-faire et des activités caractérisant la vie du quartier. La « communauté » (*chumchon*) est également considérée comme participant de l'histoire de la fondation et de l'évolution de la ville historique qui continue à animer la ville contemporaine. Ainsi, dans l'analyse de la dimension historique du patrimoine local, « Bangkok Forum » met plus l'accent sur les métiers et les activités commerciales et artisanales qui entrent en jeu dans la formation et les transformations du quartier que sur la référence à un modèle esthétique ou à une image statique des espaces historiques⁷⁶. Sur la question de la construction, de l'« invention » et de la représentation des lieux (*places*), Askew s'appuie sur les analyses de David Harvey selon lesquelles ces lieux (*places*) deviendraient significatifs dans le « monde où les obstacles de l'échange, du mouvement, et de la communication sont diminués » ; dans ce nouveau contexte, l'espace urbain et son statut seraient reconstruits, restructurés, et transformés. Les différences entre « *places* » (les différences entre les cultures et les caractéristiques du milieu urbain) peuvent être détruites ou accentuées par la réification en fonction des objectifs de la capitale et/ou de l'État. Harvey donne des exemples de la transformation des « *places* » : la destruction ou le redéveloppement du vieux quartier (*old places*) ; la création de nouveaux quartiers (*new places*) ; la vieille ville avec sa cathédrale devient un centre historique ; le centre industriel est désindustrialisé, puis s'embourgeoise⁷⁷. Askew s'appuie également sur les travaux d'Henri Lefebvre, notamment sur son ouvrage intitulé *La Production de l'espace*. Il élabore la

⁷⁶ ASKEW, Marc (2002), *op.cit.*, pp. 237 et 244.

⁷⁷ HARVEY, David (1993), « From Space to Place and Back Again: Reflections on the Condition of Postmodernity », In: BIRD, John (ed.), *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*, Routledge, London, pp. 3-29. Cité par ASKEW, Marc (1996), *op.cit.*, p. 185.

signification de *yan* (quartier ordinaire d'habitat et de commerce) ou ce qu'il appelle « *Local places* » en se référant à la notion de l'« espace vécu »⁷⁸.

L'approche de l'association « Bangkok Forum » traduit un changement profond de la façon d'identifier et de valoriser le patrimoine. À la différence de la définition de *boransathan* (monument ancien) fondée sur un ensemble de valeurs immuables (monumentalité, esthétique, ancienneté), la signification de l'expression *moradok watthanatham khong chumchon* réside dans les pratiques quotidiennes et dans le lien des habitants avec le lieu. L'interprétation de cette expression s'appuie sur la mémoire du passé de la « communauté » pour constituer un point de départ permettant d'intégrer les vestiges et les ressources culturelles de la communauté locale dans la gestion urbaine de la ville contemporaine. De cette manière, la conception du monument ancien (*boransathan*) et l'approche normative des autorités nationales sont mises en question par la perspective critique des professionnels qui tient compte de la signification sociale du patrimoine.

La conception exprimée par l'expression *moradok watthanatham khong chumchon*, qui met en jeu la culture populaire, se distingue de celle associée à la notion de *boransathan*, qui renvoie à la culture savante et confère au patrimoine un rôle d'édification de la nation. Les architectes, les urbanistes et les groupes de défense promeuvent « l'urbanisme populaire » (*Popular urbanism*) qui correspond à des organisations de l'espace et à des formations sociales de personnes ordinaires⁷⁹. Pour ce faire, ils ont besoin de reconstituer l'histoire de la fondation de la ville royale, afin d'affirmer la présence de quartiers ordinaires d'habitat (*yan*) dans la citadelle royale. L'histoire urbaine revisitée sous l'angle des communautés témoigne d'une résistance idéologique contre la structure du pouvoir et le régime de la conservation patrimoniale⁸⁰. Le patrimoine est alors utilisé comme une ressource permettant de forger l'identité de la communauté et de l'intégrer au champ patrimonial. Il apparaît, en conséquence, que la patrimonialisation des espaces locaux ne sert pas seulement la

⁷⁸ LEFEBVRE, Henri (1991), *The Production of Space*, traduit par D. Nicholson Smith, Blackwell, Oxford. Cité par ASKEW, Marc (1996), *op.cit.*, p. 185.

⁷⁹ ASKEW, Marc (2002), *op.cit.*, p. 239.

⁸⁰ *Ibid.*

construction identitaire, mais qu'elle est aussi indispensable pour que les communautés perdurent à une époque de mutation urbaine et sociale rapide.

L'évolution de la conception du patrimoine en Thaïlande avec une reconnaissance accrue de sa signification sociale est probablement en lien avec le changement de paradigme dans le domaine du patrimoine culturel au niveau international depuis la fin des années 1970. La Déclaration d'Amsterdam et la Charte Européenne du Patrimoine Architectural publiées en 1975, qui établissent un lien entre conservation et planification urbaine, élargissent la définition du patrimoine architectural en incluant non seulement des bâtiments d'une valeur patrimoniale exceptionnelle, mais également des bâtiments modestes et des quartiers d'habitat présentant un intérêt culturel et historique. Ces documents indiquent la nécessité de protéger les caractéristiques sociales du quartier historique et voient le patrimoine architectural comme « capital » culturel et comme une source d'inspiration pour l'éducation et le développement social⁸¹. L'année suivante, l'UNESCO adopte à Nairobi la « Recommandation concernant la sauvegarde des ensembles historiques ou traditionnels et leur rôle dans la vie contemporaine » qui introduit le critère socio-culturel pour l'évaluation de la valeur patrimoniale d'un lieu. Ce document ne prend pas seulement en compte la construction, mais aussi les activités humaines et la structure spatiale en tant qu'éléments constitutifs de l'ensemble historique. Il met en avant la nécessité d'associer la revitalisation des activités culturelles, sociales et économiques des communautés à la conservation matérielle de l'ensemble historique, afin de préserver les fonctions existantes et le tissu social de la ville historique⁸². En 1979, l'ICOMOS Australie publie la Charte de Burra (révisée en 1981, 1988, 1999), laquelle est considérée comme la première charte nationale qui adopte une approche de conservation fondée sur une série de valeurs diverses, y compris la valeur sociale⁸³.

Sophia Labadi observe que les discussions et les recommandations du Comité du patrimoine mondial évoluent de la conception monumentale et architecturale du patrimoine à sa

⁸¹ BANDARIN, Francesco et VAN OERS, Ron (2012), *The Historic Urban Landscape: Managing Heritage in an Urban Century*, Wiley, Kindle Edition, (Kindle Locations 1586-1589).

⁸² *Ibid.* Voir les articles 33 et 46 de la « Recommandation concernant la sauvegarde des ensembles historiques ou traditionnels et leur rôle dans la vie contemporaine » de 1976, [En ligne]. http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13133&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

⁸³ LABADI, Sophia (2007), « Representations of the Nation and Cultural Diversity in Discourses on World Heritage », in: *Journal of Social Archaeology*, vol. 7 (2), Sage Publication, p. 149.

compréhension anthropologique depuis le milieu des années 1990⁸⁴. Denis Byrne partage cette analyse et souligne l'importance de la compréhension anthropologique de la culture pour la pratique de la conservation patrimoniale⁸⁵. Il fait référence à l'ouvrage d'Eric Wolf publié en 1982 qui, selon lui, a eu une incidence directe sur la manière dont les anthropologues appréhendent la culture. Il souligne l'idée centrale de cet ouvrage : « les membres d'une culture passent du temps à s'adapter aux nouvelles circonstances, à interpréter leur histoire et à inventer la nouvelle pratique. [...] La culture est aujourd'hui considérée comme étant plus fluide et variable. Les individus ne sont pas considérés comme héritiers ou bénéficiaires passifs de la culture, mais comme propriétaires actifs et modificateurs de la culture »⁸⁶. Denis Byrne cite deux autres courants d'idées ayant eu une influence sur l'approche contextuelle du patrimoine : la notion de « connaissance locale » (*local knowledge*) élaborée par Clifford Geertz en 1983⁸⁷ et les recherches menées au cours des années 1980 dans le domaine de l'histoire autour de la question « comment les personnes ordinaires perçoivent-elles le monde ?⁸⁸ ». Concernant le champ archéologique, Sophia Labadi mentionne le courant de pensée de l'archéologie post-processuelle qui souligne qu'un objet spécifique ne peut être appréhendé qu'au travers de l'étude de son contexte local, historique, scientifique et social⁸⁹. Ces différentes approches stimulent la réflexion sur la signification sociale du patrimoine et participent au processus de démocratisation dans la gestion et la conservation du patrimoine. Cela permet aux spécialistes de développer une approche de conservation mieux adaptée au contexte local, plutôt qu'en fonction de certains modèles mondiaux.

⁸⁴ LABADI, Sophia (2007), *op.cit.*, p. 159.

⁸⁵ BYRNE, Denis (2008), « Heritage as Social Action », In: G. J. Fairclough, R. Harrison, J. H. Jameson, & J. Schofield (eds.), *The Heritage Reader*, New York : Routledge, p. 152.

⁸⁶ *ibid.*, p.162.

⁸⁷ *ibid.*, p. 152.

⁸⁸ *ibid.*

⁸⁹ LABADI, Sophia (2007), *op.cit.*, p. 152.

5.2.2 L'entrée en jeu du principe de « participation des communautés locales » (*kan mi suanruam khong chumchon*) dans le cadre institutionnel de la protection patrimoniale

Depuis la fin des années 1970, alors que le champ patrimonial a évolué, d'une préoccupation nationale à un intérêt local, le principe de la participation locale est devenu un élément essentiel de la gestion patrimoniale. L'idée de la participation est ainsi transférée du domaine du développement à celui de la gestion du patrimoine culturel, l'accent étant mis sur la justice sociale et l'autonomisation des groupes marginalisés⁹⁰. Dans le domaine du développement communautaire, la participation est devenue un terme de référence au sein des organisations internationales de développement, telles que la Banque mondiale, l'UNICEF et l'ONU-Habitat, qui visent à impliquer les citoyens dans la gestion de l'environnement, de la santé, de l'agriculture, ainsi que dans les projets d'aménagement urbain. La Banque mondiale définit la « participation » comme « un processus par lequel les populations, notamment les populations défavorisées, peuvent exercer une influence sur la formulation de politiques, proposer des choix alternatifs d'investissement, de gestion et de contrôle des interventions de développement dans leurs communautés. »⁹¹ L'ONU-Habitat adopte cette définition dans le domaine de l'aménagement territorial. Dans sa publication intitulée « Building Bridges through Participatory Planning », cette organisation réinterprète le terme « participation » comme étant « un processus de prise de décision et de résolution de problème, impliquant les individus et les groupes qui représentent divers intérêts, expertises et points de vue et qui prennent en compte le bien de tous ceux qui sont touchés par les décisions qu'ils prennent et les mesures qui s'ensuivent. »⁹² De plus, l'ONU-Habitat

⁹⁰ ADELL, Nicolas, BENDIX, Regina F., BORTOLOTTI, Chiara et TAUSCHEK, Markus (eds.) (2015), *Between Maged Communities and Communities of Practice: Participation, Territory and the Making of Heritage*, Göttingen : Universitätsverlag Göttingen, p. 11.

⁹¹ « The core team defines participation as a process by which people – especially disadvantaged people – can exercise influence over policy formulation, design alternatives, investment choices, management, and monitoring of development interventions in their communities. » La traduction est faite par Pijika Pumketkao. BHATNAGAR, Bhuvan, WILLIAMS, Aubrey C. (eds.) (1992), *Participatory Development and the World Bank : Potential Directions for Change*, The World Bank discussion paper, N° WDP 183, Washington DC: The World Bank, p. 2.

⁹² « Participation : the process of decision making and problem solving, involving individuals and groups who represent diverse interests, expertise and points of view and who act for the good of all those affected by the decisions they make and the actions that follow. » (traduit par Pijika Pumketkao). FISHER, Fred (ed.) (2001), *Building Bridges through Participatory Planning, Part 1 : Concept and strategies*, UN-HABITAT, p. 15.

examine la définition du terme « collaboration » qui est couramment utilisé pour décrire l'action collective : « une relation mutuellement bénéfique entre deux parties ou plus qui travaillent en vue de réaliser des objectifs communs par voie du partage des responsabilités et des compétences pour atteindre des résultats. »⁹³ Les auteurs de cette publication utilisent les termes de « participation » et de « collaboration » de façon indifférenciée. Selon eux, la planification participative (*participatory planning*) propose une méthode de prise de décision pratiquée entre les gouvernements locaux et les citoyens. Ils précisent que les programmes de développement communautaire menés par l'ONU-Habitat adoptent l'approche participative dans le but de « combler l'écart » (*bridging the gap*) entre les pratiques de gestion publique et l'action populaire⁹⁴. L'application de cette approche s'appuie sur la collaboration entre le gouvernement central, les gouvernements locaux et les organisations communautaires (*community-based organisations*). Elle implique que la législation nationale sur la participation populaire accorde aux populations le droit de former des organisations communautaires, de négocier avec les secteurs publics et d'utiliser des ressources publiques. Dans cette optique, les programmes nationaux de décentralisation sont supposés renforcer les compétences des gouvernements locaux et les inciter à travailler avec les ONG et les organisations communautaires ; selon cette logique, la mise en place des dispositions financières, légales et administratives doit permettre aux gouvernements locaux de planifier, de financer et de gérer les projets urbains conjointement avec les organisations communautaires. Enfin, les auteurs indiquent que ces dispositions sont recommandées afin de faciliter la participation des populations et, ainsi, d'augmenter les capacités de gestion communautaire en termes d'identification, de négociation et de gestion des problèmes et des conflits d'intérêts.

En outre, l'ONU-Habitat souligne l'importance des ONG qui « remplissent un grand vide parce que les gouvernements centraux et locaux sont peu enclins à encourager les valeurs démocratiques et à créer des moyens pour les citoyens de se faire entendre et de

⁹³ FISHER, Fred (ed.) (2001), *op.cit.*, p. 16. Pour la définition du terme « collaboration », les auteurs de cette publication de l'ONU-Habitat font référence à la définition donnée par CHISLIP, David D. et LARSON, Carl E. (1994), *Collaborative Leadership, How Citizens and Civic Leaders Can Make a Difference*, San Francisco: Jossey-Bass Publishing, p. 5.

⁹⁴ FISHER, Fred (ed.) (2001), *op.cit.*, p. 11.

s'impliquer »⁹⁵. Cette organisation affirme qu'en Amérique latine, en Afrique subsaharienne et dans de nombreuses régions d'Asie, les ONG jouent un rôle prépondérant dans la mobilisation des populations désavantagées, notamment dans les projets bénéficiant de l'assistance des organisations internationales. Selon l'ONU-Habitat, les efforts des ONG permettent à la fois de « combler les lacunes des programmes quant aux filets de sécurité sociale et économique pour les citoyens [et d'ouvrir] la voie à la démocratie représentative ». Ainsi, l'ONU-Habitat considère que le rôle des ONG est semblable à celui du travailleur social dans la façon dont les ONG représentent leurs clients (citoyens), ce qui évite la confrontation directe entre les gouvernements locaux et les populations.

Quant au domaine du patrimoine, la collaboration entre plusieurs secteurs de la société dans le projet de conservation est soulignée par la Déclaration d'Amsterdam publiée en 1975⁹⁶. Celle-ci met en avant le rôle du gouvernement local en tant que responsable de la protection du patrimoine architectural, ce qui, selon elle, devrait stimuler la participation des individus et des associations civiles, ainsi que contribuer à l'échange des idées et des informations par toutes les voies disponibles. Pour ce faire, la déclaration suggère que les autorités apportent des soutiens financiers, scientifiques et techniques aux gouvernements locaux de manière à ce que ces derniers puissent fournir des subventions aux propriétaires des immeubles patrimoniaux et aux associations civiles. De plus, les autorités locales devraient appliquer les techniques de consultation, telles que les réunions publiques, les expositions et les sondages d'opinion, afin de connaître les points de vue et les opinions des parties concernées dans le projet de conservation. La déclaration indique clairement que les propositions et les choix alternatifs des associations civiles ou des individus devraient être considérés comme un apport important du projet.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Council of Europe (1975), *Amsterdam Declaration, Congress on the European Architectural Heritage* 21-25 octobre 1975, [En ligne] <http://www.icomos.org/en/charters-and-texts/179-articles-en-francais/ressources/charters-and-standards/169-the-declaration-of-amsterdam>

Dans les années suivantes, les textes concernant les villes historiques sont adoptés par l'UNESCO et l'ICOMOS : la Recommandation de Nairobi en 1976⁹⁷ et la charte pour la sauvegarde des villes historiques (Charte de Washington) en 1987⁹⁸. Remarquons que ces deux textes suivent l'intention de la Déclaration d'Amsterdam visant à intégrer la conservation du patrimoine bâti dans la vie quotidienne, la vie sociale et économique des communautés locales. De cette manière, les projets de conservation patrimoniale rentrent dans les processus de prise en décision de la planification urbaine et l'aménagement territorial aux niveaux national, régional et local⁹⁹. Ainsi, l'article 7 de la Recommandation de Nairobi (1976) suggère qu'une politique nationale, régionale et locale soit formulée en matière de distribution des pouvoirs au sein des diverses administrations nationales, afin que les mesures juridiques, techniques, économiques et sociales soient prises par les autorités en vue de conserver les villes historiques et de les adapter aux nécessités de la vie contemporaine. La participation des populations locales et la collaboration entre les secteurs publics, les associations civiles et les individus sont mises en exergue dans ces textes internationaux. L'article 3 de la Charte de Washington (1987) considère l'importance de la participation locale comme étant « indispensable au succès du programme de conservation ». La Déclaration d'Amsterdam (1975) et la Recommandation Nairobi (l'article 36) prennent en compte les actions associatives et annoncent leur soutien à la constitution de groupements bénévoles de conservation et d'associations à but non lucratif en matière de restauration et de mise en valeur du patrimoine. Ces dispositions témoignent de l'application du principe de la décentralisation qui est transféré à la gestion du patrimoine culturel à la fin du 20ème siècle.

Dans le contexte thaïlandais, le principe de la décentralisation du pouvoir politique apparaît dans la constitution de 1997 – abolie en 2006 et remplacée par la constitution adoptée en 2007 – laquelle est une référence pour les groupes impliqués dans la conservation et la

⁹⁷ UNESCO (1976), Recommandation concernant la sauvegarde des ensembles historiques ou traditionnels et leur rôle dans la vie contemporaine, In : Actes de la Conférence générale 19ème session, Nairobi, 26 octobre-30 novembre 1976.

[En ligne] http://portal.unesco.org/fr/ev.php URL_ID=13133&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

⁹⁸ ICOMOS (1987), Charte internationale pour la sauvegarde des villes historiques (Charte de Washington 1987), L'Assemblée générale d'ICOMOS à Washington D.C, octobre 1987.

[En ligne] https://www.icomos.org/charters/towns_f.pdf

⁹⁹ Voir l'article 7 de la Recommandation de Nairobi (1976) et l'article 1 de la Charte de Washington (1987).

gestion du patrimoine local¹⁰⁰. Cette constitution a donné une légitimité accrue aux revendications communautaires¹⁰¹ et à la participation des citoyens dans le projet patrimonial¹⁰². Dans son chapitre 3 intitulé « Droits et libertés des Thaïlandais », l'article 46 reconnaît aux « gens rassemblés en communautés locales le droit de conserver (*anurak*) ou de réhabiliter (*feunfu*) leurs coutumes (*jarit prapheni*), leurs savoirs traditionnels locaux (*phumpanya thongthin*), leurs arts (*sinlapa*) et leurs cultures (*watthanatham*) et de participer (*mi suanruam*) à la gestion et à la maintenance des ressources naturelles et de l'environnement [...] »¹⁰³. Bien que la constitution 1997 ait été abolie en 2006, le principe de la participation locale (*kan mi suanruam*) continue d'être active dans la constitution 2007. Cette dernière garde le droit des communautés locales dans son article 66 du chapitre 12 intitulé « Droit de la communauté » (*sitthi chumchon*). De plus, on peut constater que la constitution ne met pas l'accent sur les caractéristiques physiques, esthétiques ou monumentales des objets à conserver, mais sur les expressions vivantes héritées et sur la liberté légitime appartenant aux habitants de participer à la gestion et à la conservation des ressources culturelles.

Ce principe de la participation locale (*kan mi suanruam*) présent dans les constitutions de 1997 et de 2007 est repris dans la Charte de la gestion du patrimoine culturel de Thaïlande créée en 2007, et révisée en 2011¹⁰⁴, par l'ICOMOS Thaïlande. Dans le premier chapitre, il est précisé que l'élaboration de cette charte répond à la nécessité d'accorder un rôle aux citoyens dans la conservation et la gestion des monuments historiques (*boransathan*) et des patrimoines culturels (*moradok watthanatham*). Ainsi, l'ICOMOS Thaïlande stipule que la conservation et la gestion patrimoniales doivent se conformer à la coutume et à la culture locales de chaque région en respectant la diversité culturelle du pays. Ainsi, la charte

¹⁰⁰ ASKEW, Marc (2002), *op.cit.*, p. 240. SIRISRISAK, Tiamsoon (2009), *op.cit.*, p. 407.

¹⁰¹ VONGRATTANATOH, Sunida (2011), *op.cit.*, p. 144.

¹⁰² ICOMOS Thaïlande (2006), *Boransathan laeng moradok watthanatham lae kan mi suanruam (Le monument historique, le site et le patrimoine culturel, et la participation)*, document du séminaire de la création de la Charte de Thaïlande de la gestion du patrimoine culturel, le 25/11/2549. <https://www.icomosthai.org/THcharter/participation.pdf>

¹⁰³ Traduction du texte en thaï par Pijika Pumketkao. Thai, Samnak-ngan lekhatikan sapha phuthaen ratsadon, 2540 [1997], *Ratthathammanun haeng ratcha-anachak thai phutthasakkarat 2540 (Constitution du royaume de Thaïlande de 1997)*, Bangkok, pp. 19-20. Cité par VONGRATTANATOH, Sunida (2011), p. 144.

¹⁰⁴ ICOMOS Thaïlande (2011), *Thailand Charter on Cultural Heritage Management*. Document en ligne : [https://www.icomosthai.org/THcharter/Thailand%20Charter\(1\).pdf](https://www.icomosthai.org/THcharter/Thailand%20Charter(1).pdf)

souligne l'importance de la participation de toutes les parties concernées dans la conservation et la gestion patrimoniales.

Quant aux dispositions législatives sur la protection du patrimoine bâti, jusqu'à présent, le principe de la participation n'est pas encore institutionnalisé dans la loi du patrimoine. Les critères des évaluations patrimoniales réalisées par les agences étatiques ne permettent pas la reconnaissance des expressions vivantes héritées (savoir-faire, arts, cultures et coutumes locaux) des communautés locales, lesquelles sont prises en compte dans les constitutions de 1997 et 2007 et dans la charte de la gestion patrimoniale de l'ICOMOS Thaïlande. Pornthum Thumwimol, architecte du Département des Beaux-Arts, constate que la loi de protection des monuments anciens de 1934 (révisée en 1961 et 1992) se limite à la protection des monuments anciens et des tracés ayant une valeur historique, archéologique, artistique et architecturale, sans tenir compte de leurs fonctions urbaines et sociales et de la nécessité de les intégrer au développement de la ville contemporaine¹⁰⁵. Dans le cas des bâtiments d'habitation et des commerces, Yongthanit Pimonsathean, président de l'ICOMOS Thaïlande (2010-2013), remarque que l'inscription des monuments anciens (*boransathan*) est limitée aux propriétés publiques et qu'il n'existe pas de mécanisme pour inciter les propriétaires privés à s'engager dans la conservation¹⁰⁶. En outre, la mise en place des dispositions financières, légales et administratives au niveau local n'est pas encore réalisée ; il en résulte un manque de gestion et de soutien politique pour la conservation des bâtiments d'habitation et des commerces anciens de la communauté locale. Concernant les édifices religieux des communautés locales, le Département des Beaux-Arts incite le clergé à gérer les travaux d'entretien des monastères. Au cours de la dernière décennie, le Département des Beaux-Arts a publié des guides pratiques de maintenance et de conservation pour les moines bouddhistes en 2001 et 2007¹⁰⁷, pour les gouvernements locaux en 2007¹⁰⁸. En

¹⁰⁵ THUMWIMOL, Pornthum (2004), *op.cit.*, p. 294.

¹⁰⁶ PIMOLSATHEIN, Yongthanit (2013), *op.cit.*, p. 114.

¹⁰⁷ Département des Beaux-Arts, Bureau de l'archéologie (2001), *Khumeu thawai khwamru dae phra sangkathikarn nai kan dulaeraksa moradok thang sinlapa watthanatham (Guide pratique des chefs de moines bouddhistes pour la maintenance des patrimoines artistique et culturel)*, Bangkok : Sammaphan.

Département des Beaux-Arts, Bureau de l'archéologie (2007), *Naeothang kan anurak boransathan samrap phrasong (Recommandations de la conservation des monuments anciens pour les moines bouddhistes)*, Bangkok : Amarin Printing and Publishing.

¹⁰⁸ Département des Beaux-Arts (2007), *Khumeu kan dulaeraksa boransathan (Guide pratique de la maintenance des monuments anciens)*, Bangkok : Warasan songsoem kan pokkhong thongthin.

observant ces publications, nous constatons que le Département des Beaux-Arts leur confie la responsabilité de diriger tous les travaux fondamentaux d'entretien des bâtiments religieux inscrits au registre national des monuments anciens (*boransathan*) et vénérés par les communautés locales : la documentation de l'histoire du monastère, l'entretien quotidien des édifices et de leurs alentours, la protection du site contre les dommages et le vol. Concernant la consolidation, la restauration et la reconstruction des édifices, le déroulement de ces travaux doit être validé et surveillé par les experts du Département des Beaux-Arts. Alors que les tâches confiées aux parties locales sont bien détaillées, la distribution de subventions n'est pas clairement indiquée dans ces publications. Le Département des Beaux-Arts reconnaît que les contraintes financières et la complexité de la bureaucratie contribuent à retarder le versement des fonds aux monastères. Il indique clairement qu'il donne la priorité aux édifices ayant une importance nationale¹⁰⁹. Pour les monastères ayant une importance locale, il considère que le système de donation d'argent et de matériaux de construction sur le principe du « crédit de mérite » (*bun*) est un moyen efficace pour assurer les travaux de conservation. Le clergé, responsable du monastère, doit fournir la main-d'œuvre et les matériaux ; il doit également embaucher des artisans sur ses fonds propres¹¹⁰.

L'observation de la situation présente montre qu'aujourd'hui, en raison de la faiblesse des structures administratives et de financement au niveau local, ce sont des universitaires, des professionnels et des associations civiles qui mobilisent les fonds et fournissent l'expertise nécessaire pour conserver le patrimoine local. Ils constituent des réseaux de défense (*Advocacy Network*) pour assurer la gestion du patrimoine et la collaboration entre les parties concernées. Le projet de conservation au monastère du village Pongsanuk, conçu et réalisé par l'association civile *Little People in Conservation* est un exemple significatif de la mobilisation pour la participation des communautés locales.

¹⁰⁹ Département des Beaux-Arts, Bureau de l'archéologie (2001), *op.cit.*, pp.51-52.

¹¹⁰ *Ibid.* Et Département des Beaux-Arts, Bureau de l'archéologie (2007), *op.cit.*, p.121.

PARTIE III. De l'élaboration de la notion de « communauté » (*chumchon*) à la mise en pratique d'une approche et d'un discours hybrides par l'association civile Little People in Conservation

Lors du projet de restauration du monastère Pongsanuk entre 2004 et 2007, l'association Little People in Conservation (LPC) adopte des notions et des principes de conservation internationaux pour élaborer sa stratégie et ses divers leviers d'action patrimoniale : la participation des communautés locales, la reconstitution de l'histoire architecturale du village Pongsanuk, la valorisation et la muséification des biens religieux, la réinterprétation de la notion de « patrimoine matériel/immatériel »¹. Notre objectif est d'identifier ces divers leviers d'action mis en place par l'association et de comprendre de quelles façons les démarches patrimoniales proposées par l'association modifient les manières d'intervenir sur le patrimoine local.

Dans ce chapitre, nous nous intéressons en particulier à la façon dont l'association LPC fait référence aux principes internationaux et les met en œuvre, notamment celui de la « participation des communautés locales », dont elle fait un outil pour l'élaboration du projet patrimonial dans le contexte local de Pongsanuk. En référence aux travaux de Homi Bhabha², nous examinons la confrontation des différentes façons d'intervenir sur le patrimoine comme le « tiers-espace » où convergent des connaissances et des pratiques locales et internationales, contribuant à élaborer des pratiques patrimoniales singulières. Ce « tiers-espace » rend possible l'émergence d'autres positions, différentes de celle de l'institution nationale. Notre analyse prend appui sur les publications de l'association LPC, la thèse de doctorat de la directrice de l'association dans laquelle elle détaille le processus de conservation à Pongsanuk, ainsi que sur un ensemble d'entretiens avec les membres de l'association, les bonzes et les habitants.

¹ Au sujet des activités menées par l'association LPC dans le cadre du projet de restauration du monastère Pongsanuk, voir Annexe 5.

² BHABHA, Homi K., RUTHERFORD, Jonathan, (2006), « Le tiers-espace », *Multitudes*, n° 26 (3), pp. 95-107. BHABHA, Homi K. (2007), *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*, traduit de l'anglais par Françoise Bouillot, Paris : Payot, DL 2007, 414 p.

CHAPITRE 6. L'adaptation du principe international de « participation des communautés locales » (*kan mi suanruam khong chumchon*)

6.1 Une autre façon de considérer et de conserver le patrimoine local

Le travail de l'association civile Little People in Conservation (LPC) repose notamment sur le réseau de défense des communautés locales et sur l'introduction du principe de leur participation dans le domaine du patrimoine. Le projet de restauration de la salle de prière (*wihan*), Phra Chao Pun Ong, du monastère du village Pongsanuk illustre comment l'association fait participer les habitants et les fidèles à la conservation du site. Dès le début du projet, la directrice de l'association constate l'opposition entre, d'une part, l'intention de reconstruire une nouvelle salle de prière en s'appuyant sur le principe coutumier du « crédit de mérite » et, d'autre part, la volonté de conserver l'ancien bâtiment en respectant sa valeur patrimoniale¹. En reconnaissant la diversité des points de vue, l'association LPC élabore un plan d'action qui fait intervenir toutes les parties concernées du projet, et tente de convaincre les habitants et les bonzes de considérer cet édifice rituel comme un élément patrimonial et de le restaurer en tant que tel. D'après la directrice, les acteurs locaux, c'est-à-dire les bonzes et les habitants, jouent un rôle principal et disposent des capacités nécessaires pour conduire le projet patrimonial, mais ils n'ont peut-être pas les connaissances adéquates et suffisantes pour intervenir sur le patrimoine. Les membres de l'association considèrent que leur tâche consiste à transmettre ces connaissances et à sensibiliser les habitants et les bonzes aux questions et aux enjeux patrimoniaux². Leur action vise à modifier la façon d'appréhender et d'entretenir le patrimoine local. Elle doit conduire les populations locales à prendre en compte et à faire coexister dans le même projet patrimonial les deux statuts de l'édifice : lieu sacré de la communauté et lieu patrimonial.

¹ Entretien avec Woralun BOONYASURAT, fondatrice et directrice du groupe Little People in Conservation, 7 septembre 2012. Voir le point 3.1. La pratique locale de restauration des édifices religieux.

² *Ibid.*

Afin de sensibiliser les acteurs locaux à la valeur patrimoniale de la salle de prière (*wihan*), l'association LPC donne à voir les qualités de cette architecture et le rôle qu'elle joue dans l'histoire de ce monastère et dans la vie sociale du village. La directrice souligne surtout le rôle de cet édifice en tant que lieu central spirituel de la communauté villageoise³. Elle précise que l'approche participative élaborée par l'association vise à renforcer le lien spirituel entre les populations locales et l'édifice⁴. Ainsi, l'association identifie les cérémonies bouddhiques existantes destinées à l'entretien des biens religieux, en les désignant comme relevant de son domaine de compétence quant à la valorisation du patrimoine. L'association précise que ces cérémonies rituelles sont l'occasion de « réunir les membres du village, de renforcer leur sentiment d'appartenance à l'édifice, ainsi de faciliter leur compréhension des objectifs du projet de conservation »⁵. L'association met en avant la relation significative entre les usagers (habitants et bonzes) et l'architecture (salle de prière), afin d'assurer la continuité des pratiques anciennes d'entretien du patrimoine local.

Ainsi, l'association LPC adopte le principe de la participation des communautés locales pour s'assurer que les habitants et les bonzes deviennent des acteurs à l'initiative du projet patrimonial. Il convient de noter que la directrice de l'association a suivi le programme de doctorat en gestion du patrimoine architectural à l'université Silpakorn (Bangkok). Ce programme accueille plusieurs experts en patrimoine impliqués dans l'ICOMOS et l'UNESCO, tels Willam Chapman (Université d'Hawaï), Ken Taylor (Université nationale d'Australie) et William S. Logan (Université Deakin, Australie) qui dirige la thèse de la directrice. Celle-ci est donc bien informée des principes internationaux de conservation. De plus, certains membres de l'association sont des universitaires (historiens de l'art et architectes) qui s'impliquent dans l'ICOMOS Thaïlande. Ce faisant, en cherchant à construire sa propre approche patrimoniale, l'association fait appel aux principes patrimoniaux des organisations internationales et tente de les combiner avec ses connaissances des pratiques locales. Cet

³ BOONYASURAT, Woralun (2009), *op. cit.*, p. 128.

⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁵ LIMRATTANAPAN, Jutamas (2014), « Kan anurak feunfu boransathan doi chai phithikam. Karaniseuksa Wat Pongsanuk jangwat Lampang (La conservation et la réhabilitation du monument ancien par les rites. Cas d'étude : monastère Pongsanuk à Lampang) », Mise à jour le 1 octobre 2014, Thai Museums Database, Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

assemblage permet à la fois de mobiliser et de convaincre les populations locales, et de s'assurer que le projet de l'association ait un large rayonnement dans l'arène internationale.

La directrice identifie un certain nombre de chartes et de documents internationaux auxquels l'association se réfère. Concernant le principe de la participation, elle se rapporte au document de la conférence intitulée « L'union des valeurs universelles et locales : la gestion d'un avenir durable pour le patrimoine mondial » organisée par la Commission nationale des Pays-Bas pour l'UNESCO en mai 2003. Ce document développe une vision de la participation des communautés locales dans la gestion des biens du patrimoine mondial et des possibilités de développement économique et social dites « durables » pour les populations. Il souligne l'importance des structures sociales, du savoir-faire dit traditionnel, ainsi que celle des « valeurs locales ». Il définit ces dernières comme les « valeurs auxquelles sont attachés les peuples autochtones qui vivent dans ce site ou ses environs ou qui les utilisent traditionnellement »⁶. Ainsi, le document incite les États membres à comprendre et à respecter les pratiques et les valeurs des populations locales, les mécanismes de gestion dits traditionnels, et à les intégrer dans les stratégies de gestion patrimoniale et de développement. Concernant la participation, le document souligne que toutes les parties prenantes doivent être sensibilisées, consultées et impliquées dans l'interprétation et l'évaluation des valeurs du patrimoine, ainsi que dans le système de gestion. Il reconnaît le besoin d'appliquer des systèmes de gestion flexibles qui favorisent l'utilisation des systèmes dits traditionnels de protection dans les situations où la survie des « valeurs locales et universelles » dépend de la protection coutumière et du savoir des populations locales⁷.

En se rapportant à ce document de l'UNESCO, la directrice s'intéresse surtout à la prise en compte et à la valorisation des « valeurs locales ». Dans sa thèse de doctorat, elle cite un passage de ce document : « (...) les valeurs universelles et locales font partie d'un *continuum*, non d'une hiérarchie, et ne doivent pas être dissociées. En effet, il n'est pas viable d'identifier ou de gérer la valeur universelle sans reconnaître et maintenir la valeur du

⁶ De MERODE, Eléonore, SMEETS, Rieks, WESTRIK, Carol (eds.) (2003), « L'union des valeurs universelles et locales : la gestion d'un avenir durable pour le patrimoine mondial », World Heritage Papers 13, UNESCO, p.16. [En ligne] <http://whc.unesco.org/fr/documents/4971>

⁷ De MERODE, Eléonore, SMEETS, Rieks, WESTRIK, Carol (eds.) (2003), *op. cit.*, pp. 170-171.

lieu pour les populations locales »⁸. La directrice est en accord avec les propositions relatives à la participation et à la reconnaissance des « valeurs locales » formulées par ce document de l'UNESCO. Elle remarque que « cette approche [internationale] respecte mieux la valeur historique et l'authenticité de la forme et des matériaux de l'édifice, et traite avec sensibilité la relation entre la culture, les gens et les lieux »⁹. La directrice adopte ce discours international pour élaborer le sien. Elle détermine son approche de conservation comme : « une approche mieux adaptée au contexte de la société thaïe du Nord. Cette approche exige la participation active des communautés locales et souligne la relation spirituelle entre les populations locales ou les usagers et les bâtiments. La valeur spirituelle du patrimoine en Thaïlande est fondée sur les croyances collectives et elle est représentée par les caractéristiques physiques du patrimoine »¹⁰. La directrice prend ainsi en compte les activités religieuses et les pratiques anciennes d'entretien des lieux sacrés en tant qu'éléments constitutifs du patrimoine local. Afin de faire évaluer la valeur patrimoniale de ces activités et pratiques locales, elle se réfère à la notion de « valeur locale » élaborée par l'UNESCO.

En développant cette nouvelle approche patrimoniale, la directrice cherche en effet à élaborer une approche différente de celle du Département des Beaux-Arts (DBA). À travers les exemples d'échec des actions de restauration menées par le DBA dans les villes historiques de Sukhothai et d'Ayutthaya, ainsi que dans la région Nord (*chedi* Kukut à Lamphun, Chedi Luang et *wihan* Lai Kham à Chiang Mai)¹¹, la directrice relève que la démarche du DBA ne prend pas en compte les pratiques locales qui marquent un lien significatif entre les populations locales et l'édifice, à savoir les pratiques rituelles, le mode de construction et les pratiques artisanales. Dans les cas de Chiang Mai et de Lampang, le mode de gestion du chantier et l'absence de consultation des populations locales sont très critiqués par les universitaires locaux et les habitants. La directrice se rapporte à ses propres

⁸De MERODE, Eléonore, SMEETS, Riëks, WESTRIK, Carol (eds.) (2003), *op. cit.*, p. 170. Cité par BOONYASURAT, Woralun (2009), *op. cit.*, p. 42.

⁹BOONYASURAT, Woralun (2009), *op. cit.*, p. 44.

¹⁰*Ibid.*, p. 69.

¹¹*Ibid.*, pp. 38-39 et 52-53. Concernant les cas de Sukhothai et Ayutthaya, la directrice se réfère aux analyses et critiques de Srisakara Vallibhotama, historien et anthropologue de l'université Silpakorn, citées par Peleggi Maurizio, 2002, *The Politics of Ruins and the Business of Nostalgia*, Bangkok : White Lotus Press, p.41.

Pour le cas de Chiang Mai, elle se rapporte à ses propres expériences de la défense du patrimoine local. Voir le chapitre 3. Boransathan : De l'élaboration de la notion de « monument ancien » (*boransathan*) à la mise en pratique d'une approche et d'un discours institutionnels sur le patrimoine.

expériences de concertation avec le DBA concernant la restauration du *wihan* Lai Kham à Chiang Mai. Elle indique que, lors de la réunion avec le directeur général du DBA, le groupe d'universitaires de l'université de Chiang Mai (dont elle-même) ont tenté de négocier la conservation du monument ancien en prenant en compte « l'identité locale, ainsi que l'artisanat, les matériaux et le mode de construction locaux »¹². La directrice tire les leçons de ces expériences et montre que le processus de la prise de décision du projet patrimonial nécessite l'implication de toutes les parties concernées, notamment les universitaires locaux et les « communautés » qui détiennent les connaissances locales et sont engagés dans les activités quotidiennes. Selon elle, la participation des populations locales est une approche patrimoniale « plus durable » que celle consistant à imposer les dispositifs du Département des Beaux-Arts¹³.

6.2 La signification des termes *chumchon* (communauté) et *ban* (village)

L'expression choisie par cette association pour se nommer : « Little People in Conservation », traduit l'importance accordée à la participation des « petites gens, c'est-à-dire des gens ordinaires n'ayant aucun pouvoir ni autorité »¹⁴ dans les projets patrimoniaux. La directrice présente son association comme un groupe de travail de « petites gens », composé d'universitaires, d'artistes, d'étudiants et de membres de la « communauté ». Ces derniers sont considérés comme des personnes ayant une relation étroite avec le lieu patrimonial, qui vivent dans le voisinage et entretiennent le contact avec leur patrimoine et leur culture d'origine¹⁵. La directrice précise que les membres de la « communauté » étant considérés comme les « véritables propriétaires du patrimoine », ils sont les premières personnes à devoir être sensibilisées aux valeurs patrimoniales et à devoir être impliquées dans le projet de conservation¹⁶.

¹² BOONYASURAT, Woralun (2009), *op. cit.*, p. 53.

¹³ *Ibid.*, p. 54.

¹⁴ BOONYASURAT, Woralun (2009), « The restoration of the Viharn Phra Chao Pun Ong (viharn of the one thousand Buddhas) at Wat Pongsanuk, Lampang Province: A proposed model for sustainable conservation practice », Ph.D. thesis, Program of Architectural Heritage Management and Tourism (International Program), Graduate School, Silpakorn University, p. 3.

¹⁵ *Ibid.*, p. 26.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 26, 45, 71.

En se référant au courant d'idée de « culture communautaire » (*watthanatham chumchon*), la directrice met l'accent sur l'autonomisation de la « communauté » et sur le renforcement de la capacité d'apprentissage autonome des membres de la « communauté » (*self-learning ability*)¹⁷. Afin d'augmenter cette capacité d'apprentissage autonome, la directrice fait appel à la démarche d'apprentissage expérientiel (*experiential learning approach*) développée dans le monde anglo-saxon au cours des années 1970 et 1980. En analysant la thèse de doctorat de la directrice, dans le chapitre intitulé « Participatory practice using the experience and knowledge approach »¹⁸, nous avons constaté que la démarche pédagogique menée par l'association LPC s'inspire du modèle du « cycle d'apprentissage expérientiel » proposé par David Kolb en 1984. Ce dernier développe les idées de Kurt Lewin sur les quatre phases du cycle de l'apprentissage : l'expérimentation, l'observation réfléchie, la conceptualisation et l'émission d'hypothèses¹⁹. Kolb adopte ce processus en mettant l'accent sur l'« ici et maintenant » de l'expérience concrète : quand l'humain prend part à une expérience, « il le fait complètement, concrètement et abstraitement »²⁰. Ensuite, il montre l'importance de la relation entre trois facteurs en jeu dans ce processus : l'expérience telle qu'elle est vécue subjectivement par la personne dans des situations singulières, la compréhension de cette situation et la construction de savoirs à partir de ce contexte²¹. L'apprentissage est, selon Kolb, un processus continu d'adaptation au monde et considéré comme le plus important processus d'adaptation humaine. Il est présenté comme un processus de résolution de problèmes et comme « le processus par lequel le savoir est créé à travers la transformation de l'expérience »²².

La directrice adopte la démarche d'apprentissage expérientiel en soulignant que celle-ci peut stimuler une nouvelle vision des populations locales à l'égard du patrimoine, ainsi

¹⁷ *Ibid.*, p. 72. La directrice cite l'ouvrage de Praveth Wasi, l'un des « penseurs » de l'école de la « culture communautaire ». WASI, Praveth (2007), *The Way of Human Being in the Twenty First Century*, Bangkok : Suan Gern Mee Ma.

¹⁸ BOONYASURAT, Woralun (2009), *op.cit.*, pp. 69-82.

¹⁹ KOLB, David (1984), *Experiential Learning: Experience as The Source of Learning and Development (Vol. 1)*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, pp. 21-22.

²⁰ KOLB, David (1984), *op. cit.*, p. 139. Cité par BALLEUX, André (2002), « Évolution de la notion d'apprentissage expérientiel en éducation des adultes: vingt-cinq ans de recherche », In: *Revue des sciences de l'éducation*, 26(2), p. 271.

²¹ BALLEUX, André (2002), *op. cit.*, p. 271.

²² KOLB, David (1984), *op. cit.*, p. 155. Cité par BALLEUX, André (2002), *op. cit.*, p. 271.

qu'une prise de conscience de la valeur patrimoniale de l'édifice sacré. Elle rapproche ce modèle d'apprentissage de la manière dont les artisans thaïlandais transmettent leurs connaissances relatives à la construction et à l'entretien de l'édifice religieux : « Le processus d'apprentissage artisanal thaïlandais est fondé sur la transmission orale et empirique des savoir-faire artistiques. Parallèlement, l'enseignement du Bouddha est transmis à travers l'art bouddhique. Ce faisant, la transmission artistique ne concerne pas seulement l'habileté technique mais aussi l'enseignement moral. »

Ainsi, l'association LPC fait participer les populations locales à chaque étape du projet de conservation pour leur permettre de « mieux connaître le processus de restauration, ainsi que d'apprendre la signification des décorations et de l'agencement du *wihan* au moyen de documents explicatifs (textes, photos) ». Selon la directrice, la connaissance issue de cette expérience permet aux populations locales à la fois de ressentir le lien sacré qui les rattache à l'édifice patrimonial et de développer la capacité de gestion des ressources culturelles, fondée sur l'autonomie collective de la « communauté ».

L'esprit de collaboration de la « communauté » est également souligné par l'association LPC. Dans la description du projet de Pongsanuk publiée sur le site web de l'UNESCO, l'association exprime son objectif : « While seeking to restore a significant heritage structure, the main purpose of the project was to revive the traditional sense of cooperation inherent in the community way of life of northern Thai people. The participation of community members in the maintenance and repair of religious structures has a long history in northern Thailand. The Wat Pongsanuk project helped to revive these practices and to instill a new sense of responsibility in the hearts of local residents [...]»²³ ». Ce discours de l'association est fondé sur l'idée d'un retour à des pratiques anciennes de la société thaïe du Nord, ainsi que sur celle d'une forme d'organisation sociale où les membres du village collaborent à l'entretien des biens et des édifices religieux.

²³ BOONYASURAT, Woralun, SIRIPUN, Anukul (2008), Project Profile Wat Pongsanuk, 2008 Award of Merit, UNESCO Asia-Pacific Awards for Cultural Heritage Conservation, Unesco Bangkok, [En ligne] <http://www.unescobkk.org/culture/heritage/wh/heritageawards/previous/2008/award-winners/2008mr3/>

Concernant les termes que l'association LPC utilise pour évoquer la « communauté » ou plus précisément les membres de la « communauté », nous avons constaté pendant nos entretiens avec la directrice qu'elle employait plus fréquemment le terme *chao ban* que le terme *chao chumchon* pour désigner les habitants de la communauté Pongsanuk. Le terme *chao ban* est composé de deux mots thaïs : *chao*, signifiant le groupe de personnes qui partagent des liens ethniques ; *ban* désignant à la fois la maison (unité familiale) et le village (groupement d'habitation). « Ban » est en effet la notion ancienne d'habitation des populations de langues thaïes (y inclus les Tai du Nord) utilisée avant la création du terme *chumchon* (communauté). *Pik ban* (*pik* étant un mot thaï du Nord signifiant rentrer) veut dire aussi bien rentrer à la maison, chez soi, que retourner à son village d'origine. Le fait que le même mot ait servi à désigner la maison comme le village n'est pas propre à la langue thaïe du Nord, mais se retrouve également dans la langue lao²⁴. Autrefois, les mariages à l'intérieur d'un village étaient fréquents ; les relations familiales avec les autres maisons se multipliaient rapidement²⁵. Les Thaïladais du Nord appelaient et appellent encore les membres de leur famille et leurs voisins en utilisant des termes de parenté²⁶. Ainsi, madame Kam est appelée par sa soeur cadette « ueuy Kam », par son fils « mè Kam » et par son petit-fils « mè ui Kam ». Les termes de parenté sont même utilisés en l'absence de liens réels. Ainsi, le lien de filiation est élargi au niveau villageois ; il devient un élément fondamental qui crée le signe d'appartenance à un groupe social. Afin de s'intégrer au sein de la communauté, les membres de l'association emploient les termes de parenté lorsqu'ils adressent la parole aux habitants. Lors de la réunion avec les habitants, la directrice de

²⁴ CLÉMENT-CHARPENTIER, Sophie, CLÉMENT, Pierre (1990), *L'habitation Lao dans les régions de Vientiane et de Louang Prabang : réunir les bois, réunir les mains*, vol. 1, Asie et Monde Insulindien, 18 & 21, Paris : Peeters, p. 195.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Ce sont les termes utilisés pour différencier entre générations et sexes. *Phi/noi*, le premier englobe les aînés des deux sexes et le second les cadets. Pour préciser qu'il s'agit d'une sœur cadette ou d'un frère cadet, on ajoutera *ī* (féminin) ou *ai* (masculin) devant le mot *noi* (*ī noi*, désignant la petite sœur ; *ai noi*, signifiant le petit frère). Cependant la terminologie thaïe du Nord montre plus de rigueur en ce qui concerne les aînés où les termes *ay* (ou *phi ay*) et *ueuy* (ou *phi ueuy*) désignent respectivement le frère aîné et la sœur aînée. À la génération des père (*pho*) et mère (*mè*), on ajoute un élément de différenciation entre les lignées paternelle et maternelle. Pour les frères et sœurs aînés du père ou de la mère, on distingue entre les sexes : *loung* (oncle aîné) et *pa* (tante aînée). En ce qui concerne les cadets, la distinction entre les deux lignées produit deux termes : *a* (les frères et sœurs cadets du père ; *na* (les cadets de la mère). Pour les grands-parents, on étend au père et à la mère les termes *pho* (père) et *mè* (mère) auxquels on ajoute le mot *ui* (*pho ui*, grand-père ; *mè ui*, grande-mère). Ces termes de parenté de la langue thaïe du Nord sont très proches de ceux de la langue lao. Voir le système de parenté lao dans CONDOMINAS, Georges, GAUDILLOT, Claude (2000), *La Plaine de Vientiane : étude socio-économique*. Paris : P. Geuthner & Seven Orient, p. 71.

l'association appelle souvent l'ensemble de la communauté comme « pho-mè- phi-pa-na-a chao Pongsanuk » (père-mère-frère aîné ou sœur aînée-tante aînée-cadet de la mère-cadet du père du village Pongsanuk). Cette expression signifie la « famille », et par extension les camarades.

La notion de « ban » renvoie également à deux pôles religieux de la société thaïe du Nord qui expriment l'unité de la collectivité villageoise : le monastère bouddhique (*wat*) et l'autel du génie protecteur du village (*ho phi* ou *ho arak*) que les villageois entretiennent. Leur importance dans la vie du village a déjà été mise en évidence par divers travaux sociologiques et ethnologiques²⁷. Ainsi, le village (*ban*) signifie un groupe de foyers qui résident dans l'aire d'influence d'un monastère bouddhique (*wat*) et dans le territoire de protection des génies tutélaires (*phi*). La croyance dans le génie protecteur est liée au culte des ancêtres, fonds animiste qui coexiste avec le bouddhisme²⁸. Étant une pratique commune entre les populations de langues tai-kadaï en Asie du Sud-est continentale, le culte des génies protecteurs (*phi*) est exercé par les Thaïlandais du Nord et les Laotiens avant l'adoption du bouddhisme et du Brahmanisme et perdure jusqu'à aujourd'hui²⁹.

Les deux pôles religieux du village président à sa fondation. Une collectivité villageoise prend vie lorsqu'elle possède son propre monastère bouddhique (*wat*) qui porte son nom³⁰. Le monastère (*wat*) est le centre de la vie sociale et le forum de rencontre des habitants. Il représente l'identité sociale de la collectivité et incarne les valeurs culturelles les plus nobles³¹. De plus, les Thaïlandais du Nord considèrent que les personnes font vraiment partie du même village lorsqu'elles « adhèrent au même monastère » (*sattha wat diokan*). Concernant le génie protecteur (*phi*), celui-ci porte souvent le nom de l'ancien roi vénéré, du fondateur du village ou du brave soldat qui a protégé le territoire, avec le titre de seigneur «

²⁷ CLÉMENT-CHARPENTIER, Sophie, CLÉMENT, Pierre (1990), *op. cit.*, pp. 195-201. Et CONDOMINAS, Georges, GAUDILLOT, Claude (2000), *op. cit.*, pp. 41-112. Et DAVIS, Richard (1984), *Muang Metaphysics: A study of Northern Thai Myth and Ritual*, Studies in Thai Anthropology 1, Bangkok: Pandora, pp. 23-71.

²⁸ Au sujet de l'hybridation entre le bouddhisme et le culte des ancêtre dans la société thaïe, voir KITIARSA, Pattana (2005), « Beyond Syncretism: Hybridization of Popular Religion in Contemporary Thailand », In: *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 36, n° 3 (Oct., 2005), pp. 467-487.

²⁹ KITIARSA, Pattana (2005), *op. cit.*, p. 471.

³⁰ CONDOMINAS, Georges, GAUDILLOT, Claude (2000), *op. cit.*, p. 87.

³¹ CLÉMENT-CHARPENTIER, Sophie, CLÉMENT, Pierre (1990), *op. cit.*, p.197.

jao » ou « phra ». Ainsi, le génie protecteur nous conduit à la fondation et la conquête de l'espace physique du village. Ces génies ou esprits des seigneurs (*phi jaonai*) sont à la fois les protecteurs du village et du monastère. Ils veillent aux besoins matériels des hommes : nourriture, protection et santé³².

En outre, le système des génies protecteurs (*phi*) correspond au « système d'autorité par emboîtements »³³ : le roi de la principauté (*chao meuang*) domine et dirige les villages (*ban*) que contient la principauté (*meuang*). Les génies ont une assise territoriale³⁴ et répondent à l'autorité hiérarchique : le génie tutélaire de la principauté (*phi meuang*) « couvre » les différents génies protecteurs de chacun des villages (*phi ban*)³⁵. L'ensemble des foyers d'une principauté (*meuang*) doit participer chaque année aux offrandes pour le génie tutélaire de la principauté, concrétisant ainsi l'unité territoriale sous l'autorité du roi de la principauté (*jao meuang*)³⁶. Ainsi, le culte des génies protecteurs associés à des territoires spécifiques vise à sacrifier les hiérarchies politiques et leur fournit la stabilité et la permanence³⁷. Dans l'histoire récente de la région Nord de la Thaïlande, le culte des génies protecteurs a été érodé par l'effondrement de la structure politique de l'ancien royaume de Lanna³⁸ sur laquelle il reposait. De plus, la migration rurale vers les villes depuis les années 1970 accélère

³² Sur le sujet du génie protecteur (*phi*) voir DAVIS, Richard (1984), *Muang Metaphysics. A Study of Northern Thai Myth and Ritual*, Studies in Thai Anthropology 1, Bangkok: Pandora, pp. 157-281. Et GANJANAPAN, Anan (2012), *Jaothi lae phi pu ya. Phonlawat khong khwamru chao ban (Les génies protecteurs du territoire et les génies protecteurs de la famille. La dynamique des connaissances des villageois)*, Chiang Mai : Department of Sociology and Anthropology, University of Chiang Mai.

³³ CONDOMINAS, Georges (1980), *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris : Flammarion, p. 267.

³⁴ BRUNEAU, Michel (1978), « Évolution de la formation sociale et transformation de l'organisation de l'espace dans le Nord de la Thaïlande (1850-1977) », In: *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 22, n°56, p. 219.

³⁵ CONDOMINAS, Georges (1980), *op. cit.*, p. 267.

³⁶ BRUNEAU, Michel (1978), *op. cit.*, p. 219.

³⁷ DAVIS, Richard (1984), *op. cit.*, p. 267.

³⁸ En 1892, le royaume de Lanna est annexé par le royaume de Siam (aujourd'hui la Thaïlande) qui le transforme en *monthon* (subdivision du royaume). Dès lors, le système d'autorité hiérarchique du Lanna est remplacé par le nouveau système administratif *thesaphiban* (littéralement « contrôle du territoire ») composé de provinces (*changwat*), districts (*amphoe*) et communes (*tambon*). Cette réforme de l'administration territoriale est mise en place par le prince Damrong Rajanubhab, demi-frère et conseiller du roi Chulalongkorn. La subdivision du royaume (*monthon*) était dirigée par un commissaire nommé par la cour royale de Siam. Ce système administratif est officiellement adopté en 1897. Toutefois, ce n'est que vers 1910 que le système est mis en place dans l'ensemble du royaume de Siam. La principale raison d'une telle lenteur était le manque de personnel compétent, ainsi que la résistance des chefs locaux. Source : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Monthon>

le déclin de la vénération des génies protecteurs³⁹. Durant ces trois dernières décennies, le lien entre les habitants et leurs territoires s'est rapidement modifié.

Face à ce déclin accentué par l'urbanisation, l'association tente de redonner leur importance à des pratiques coutumières de la société thaïe du Nord. Lors du processus de conservation au monastère Pongsanuk, l'association LPC ne prend pas en compte seulement la salle de prière du monastère bouddhique (*wihan*), l'objet de restauration, mais aussi les symboles sacrés du culte des génies (*phi*) qui coexistent sur le même site. L'association LPC prend en compte l'importance de la relation entre les habitants, les lieux et les symboles sacrés du village qui réside dans la notion d'habitation (*ban*). Ainsi, elle met en avant le rôle des habitants (*chao ban*) qui appliquent et renouvellent continuellement les procédures de maintenance de ces lieux sacrés, ainsi que les rites associés. À travers la manière dont la directrice identifie les membres de la « communauté », il apparaît que ses discours ne sont pas fondés uniquement sur l'idée de retour à des pratiques anciennes d'entretien du patrimoine local des Thaïlandais du Nord, mais aussi sur le retour à la définition ancienne du village (*ban*). Une des caractéristiques de la démarche patrimoniale de l'association LPC est sa considération des connaissances sur les pratiques associées aux rites bouddhiques et au culte local des génies.

6.3 Les vecteurs et les moyens mis en œuvre par l'association pour mobiliser la population locale

Dans sa thèse de doctorat, la directrice de l'association LPC identifie certaines cérémonies et des rituels existants destinés à entretenir et vénérer le *wihan* Phra Chao Pun Ong et son site : la cérémonie *kathin*, le bain rituel du *stupa* (*song nam phrathât*) et la cérémonie d'offrande aux génies protecteurs du village. La directrice vise à revitaliser ces activités religieuses qui sont l'occasion de « susciter la coopération entre les populations locales, de conforter les valeurs sacrées de l'édifice, ainsi que de rétablir le lien entre ce dernier et les populations locales. »⁴⁰ L'association LPC intègre ces fêtes religieuses annuelles du calendrier

³⁹ KITIARSA, Pattana (2005), *op. cit.*, pp. 471-472.

⁴⁰ Entretien avec Woralun BOONYASURAT, fondatrice et directrice de l'association Little People in Conservation, 18 juillet 2017.

luni-solaire des populations locales dans le déroulement du projet. D'après la directrice, cela permet aux populations locales de continuer les rites collectifs, mais aussi de mobiliser les fonds pour la restauration au profit de la pratique de l'« acquisition de mérite » (*thum bun*) lors des fêtes religieuses.

6.3.1 La cérémonie *kathin*. La mobilisation de fonds pour la restauration

Depuis 2005, année du commencement de la restauration du *wihan*, la communauté Pongsanuk, avec l'appui de l'association LPC, organise la cérémonie de *kathin*⁴¹ visant à collecter les fonds pour les travaux de restauration. En général, cette cérémonie consiste à offrir aux bonzes des robes neuves au moment de la sortie de la retraite de la saison des pluies (*vassa* en pali ; *phansa* en thaï)⁴², c'est-à-dire en octobre (début de la saison fraîche). L'offrande des robes des bonzes est habituellement accompagnée par les dons en biens pour les bonzes (meubles, vaisselle,...) et d'une somme d'argent pour le programme spécifique de construction ou de restauration des édifices du monastère selon la capacité du bienfaiteur (fig. 21 et 22). La présentation des dons de *kathin* constitue une contribution majeure que le monastère reçoit annuellement des villageois. Ces derniers sont incités à participer à cette cérémonie et accordent une importance à ces actes méritoires, notamment aux dons pour la construction et la restauration afin d'acquérir des « mérites » (*bun*) pour l'au-delà et du prestige social dans le présent⁴³.

⁴¹ *Kathin* (en sanskrit et pali : *kathina*, signifiant « tissu ») est une fête religieuse annuelle du calendrier luni-solaire des peuples de la péninsule indochinoise, organisée à la fin des pluies et au début de la saison fraîche (mi-octobre/mi-février). À l'origine, cette cérémonie consiste à offrir aux bonzes de chaque monastère un « costume » neuf complet. François Bizot analyse l'origine du mot *kathin* comme suit : « [Ce mot] a d'abord désigné dans le bouddhisme le bâti dont se servaient les membres de la communauté primitive pour tisser leurs vêtements pendant la saison des pluies, est devenu très tôt un terme spécial pour les pièces de tissu neuf qui composent l'offrande annuelle (au moment de la sortie du *vassa* [la retraite de la saison des pluies]), puis pour la cérémonie d'offrande elle-même ; on parle de « tissu de *kathin* » et de « fête de *kathin* » (...) ». BIZOT, François (1997), « Conférence de M. François Bizot », In: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Annuaire*, Tome 106, p. 64.

⁴² *Vassa* ou la retraite obligatoire des bonzes dans le monastère pendant la saison des pluies. Cette période débute le lendemain de la pleine lune du huitième mois du calendrier astronomique indien (juillet), jour de *Asalha Puja* qui commémore le premier sermon du Bouddha, et s'achève le lendemain de la pleine lune du onzième mois (octobre). Concernant l'année cyclique du calendrier bouddhique et les fêtes religieuses associées, voir BIZOT, François (1997), *op. cit.*, pp. 61-75.

⁴³ Voir les significations de l'« acquisition de mérite » (*tham bun*) et de « anisong » dans la partie 3.1. La pratique locale d'entretien de l'édifice religieux. Les interventions architecturales entre 1887 et 2004.

D'après nos entretiens avec le chef adjoint du monastère, les offrandes de *kathin* organisées au village Pongsanuk entre 2005 et 2008, consistent en des dons de matériaux et en une aide financière substantielle pour restaurer le bâtiment du *wihan*, ainsi que pour reproduire les mille tablettes votives des bouddhas disparues pendant la Deuxième Guerre mondiale⁴⁴. La somme totale provenant des dons de *kathin* s'élève à 3 600 000 *bahts* thaïlandais (environ 93 000 euros). Le coût estimé des travaux de restauration du *wihan* est 3 000 000 *baht* (environ 77 000 euros) ; le reste des dons est utilisé pour la réalisation d'un musée dédié aux objets sacrés découverts lors des travaux de restauration du *wihan* Phra Chao Pun Ong.

L'association LPC et le chef du village mobilisent des dons de *kathin* auprès des habitants et des personnes à l'extérieur de la communauté locale. La majorité des dons vient de deux grands mécènes : des membres d'une agence gouvernementale et une entreprise publique. Le premier est mobilisé par le directeur de l'agence qui est le gendre d'une famille d'origine du village Pongsanuk⁴⁵. Le second s'est joint à cette offrande par l'intermédiaire d'un collègue de la directrice de l'association LPC. Un autre effort de mobilisation des donateurs est parallèlement organisé par le chef adjoint du monastère, sous forme de dons pour la reproduction des tablettes votives des mille statuette du Bouddha. Ces dernières sont considérées comme éléments significatifs qui donnent le nom au *wihan* Phra Chao Pun Ong (« un millier de bouddhas »). Elles ont majoritairement disparu lors de la Deuxième Guerre mondiale. Le montant de chaque statuette du Bouddha est fixé à 299 *bahts* ou environ 7 euros (le coût de production de chaque statuette est 100 *bahts*, soit approximativement 2,50 euros ; le reste de ces dons est utilisé pour la restauration du *wihan*). Cet appel aux dons de petits montants cible les habitants et les populations modestes. En échange, leur nom est gravé au dos d'une statuette du Bouddha ; certaines familles font des dons pour plusieurs statuette et mettent les noms de leurs membres et de leurs amis. D'après le chef adjoint du monastère, cette forme de dons permet aux habitants de devenir ensemble des *jaophap* (désignant littéralement par « hôte »), c'est-à-dire des personnes qui investissent dans l'entretien des biens religieux afin d'acquérir du « mérite » (*bun*).

⁴⁴ Entretien avec Phra Noi Naruttamo, chef adjoint du monastère du village Pongsanuk, 18 décembre 2014.

⁴⁵ Dans la pratique, il est courant que les membres d'une agence participent aux dons de *kathin* organisé pour le monastère situé dans le village du chef de l'agence. Sur le sujet de la préparation de la cérémonie *kathin*, voir BUNNAG, Jane (1973), *op. cit.*, pp. 113-120.



Figure 21. La procession des offrandes lors de la cérémonie de *kathin*

Chaque année, pendant la cérémonie de *kathin*, les habitants préparent la procession des offrandes : coupes de fleurs, costume neues pour les bonzes.

Source : photo du chef adjoint du monastère Pongsanuk, 2017.



Figure 22. La procession des offrandes lors de la cérémonie de *kathin*

Cette procession présente aussi « arbres à billets » recouverts de billets.

Source : photo du chef adjoint du monastère Pongsanuk, 2017.

La mention des noms des mécènes (*jaophap*) sur les biens religieux est en effet une pratique courante des fidèles bouddhistes en Thaïlande. Les riches mécènes font fréquemment (re)construire les édifices religieux en leur nom. Au monastère Pongsanuk, les édifices reconstruits pendant la deuxième partie du 20^e siècle (tels le grand *wihan* situé en face de l'entrée principale et le *wihan* du Bouddha couché situé derrière le *stupa*) affichent clairement les noms des grands mécènes (*jaophap*) sur les linteaux de portes et de fenêtres. Dans ce cas, l'acte de restauration est l'occasion pour les riches mécènes d'attester de leur prospérité économique et de leur statut de « personnes méritantes » (*phu mi bun*). Selon la dialectique du « mérite » (*bun*), le fait qu'ils possèdent les ressources nécessaires pour entreprendre le projet de restauration, témoigne de l'immense « mérite » qu'ils possèdent⁴⁶. Mais, pour le projet de restauration du *wihan* Phra Chao Pun Ong, le chef adjoint du monastère et l'association LPC décident de procéder autrement : ils offrent aussi la possibilité aux habitants plus modestes de participer à la contribution des dons de *kathin*. Les noms de tous les donateurs, qu'ils soient grands ou petits, sont mentionnés discrètement sur le dos des mille tablettes votives des bouddhas. L'association a l'intention d'utiliser les tablettes votives comme « champ du mérite » qui matérialise la coopération communautaire. Les participants de ces dons peuvent s'identifier aux deux dimensions de la « communauté » (*chumchon*) : à la collectivité villageoise et à la communauté religieuse du village (*ban*) Pongsanuk. Dans cette perspective, l'existence de la communauté Pongsanuk s'inscrit sur le *wihan* via les tablettes votives des bouddhas qui lui donnent son nom.

La cérémonie de *kathin* est également l'occasion de rassembler les membres du village. Pendant le déroulement de la cérémonie au monastère, l'association LPC organise en parallèle une exposition de photos artistiques du *wihan* et des exposés sur son histoire architecturale, afin de renseigner les membres de la communauté et de les sensibiliser à la (aux) valeur(s) patrimoniale(s) de l'édifice. Selon la directrice, cette cérémonie religieuse crée un moment d'échange et facilite le dialogue entre l'association et les populations locales. À travers les photos artistiques, l'exposé et les discussions, les membres de l'association tentent d'orienter les choix des mécènes concernant les matériaux de

⁴⁶ BYRNE, Denis (2014), *Counterheritage: Critical Perspectives on Heritage Conservation in Asia*, New York & London : Routledge, p. 84.

restauration vers des matériaux locaux, tel le bois de teck. Enfin, un des mécènes qui habite en face du monastère décide d'offrir des bois de teck de qualité supérieure. Nous constatons que l'association se saisit de cette cérémonie religieuse comme médium pour arriver à faire passer le message concernant le choix des matériaux pour la restauration, ainsi qu'à transmettre une autre façon de considérer l'édifice sacré du village comme patrimoine local important pour l'ensemble de la communauté.

6.3.2 Le bain rituel du *stupa*. La revitalisation du rôle du *wihan* comme lieu central spirituel de la communauté villageoise

À côté du *wihan* Phra Chao Pun Ong s'élève un *stupa* en forme de cloche, couronné par une hampe aux parasols ornementaux (*chat*), symbole du pouvoir royal du Bouddha. Le *stupa* est revêtu de plaques de cuivre doré et entouré d'une balustrade avec les quatre parasols ornementaux (*chat*) à chaque angle⁴⁷, élevés lors de la restauration du *stupa* et du *wihan* en 1887⁴⁸. La date exacte de construction du *stupa* et le nom de son donateur sont inconnus. Les populations locales appellent ce *stupa* « *phrathât* », terme signifiant le reliquaire qui contient les reliques du Bouddha ou d'un de ses saints disciples⁴⁹. Mais, d'après le chef adjoint du monastère, ce *stupa* n'est pas un reliquaire ; il est un objet destiné à rappeler le Bouddha et son enseignement. La présence des parasols ornementaux (*chat*) et le terme *phrathât* utilisé pour appeler ce *stupa*, nous suggèrent que celui-ci était hautement vénéré par les populations locales. De plus, sa situation au milieu d'une butte de plan carré,

⁴⁷Le parasol ornemental (en thaï, *chat* ; en sanskrit, *chakra*) est un emblème de haute dignité, symbole du pouvoir royal. La disposition des parasols du *stupa* du monastère Pongsanuk recoupe ce que nous dit Paul Mus sur le symbolisme cosmologique attaché au *stupa* (cité par M. Bénisti) : la hampe aux parasols du centre et les parasols des quatre coins de la balustrade suggèrent les cinq directions de l'espace. La hampe des parasols du centre représente la direction verticale, « le point d'en haut ». BÉNISTI, Mireille (1960), « Étude sur le *stupa* dans l'Inde ancienne », In: *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Tome 50, n°1, pp. 61. Voir aussi, BAREAU, André (1962), « La construction et le culte des *stupa* d'après les Vinayapitaka », In: *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Tome 50, n°2, pp. 244-245.

⁴⁸ Phra Kru Puttithammasopit (1996), *Prawat Wat Pongsanuk Neua Lae Prawat Banteuk Kru Ba Anochidhamma Jindamuni (l'histoire du monastère Pongsanuk et la chronique de Kru Ba Anochaidhammajindamuni)*, Lampang : Sahakit Karnpim, p. 17.

⁴⁹ Dans le pays lanna, il existe deux types du *stupa* (en thaï, *chedi*) : *phrathât* signifiant le reliquaire qui contient les reliques du Bouddha ou d'un de ses saints disciples ; *ku* contient les reliques des membres de la famille royale ou des personnages vénérés. Au monastère Pongsanuk, le *stupa* est appelé « *phrathât* ». Cette expression est composée de deux mots : *phra* signifiant « Bouddha » ou « moine vénéré » ; *thât*, le terme thaï renvoyé au *stupa*. Sur le sujet du *stupa* dans le pays lanna, voir WICHIANKHIEO, Arunrat (2006), *Boranwatthu-Boransathan noi wat lanna (Antiquité-Monument ancien dans les monastères lanna)*, Chiang Mai : Saengsin, pp. 122-155.

implanté à quelque distance du *wihan*, rappelle la tradition lanna d'édification du stupa (*phrathât*) sur la colline. Selon cette tradition, le stupa (*phrathât*) est à la fois un sanctuaire, mais aussi le centre géographique et symbolique de la ville⁵⁰. Il symbolise le mont Meru, considérée comme l'axe du monde et le centre de l'univers dans la mythologie bouddhique. Le plan carré de sa terrasse avec, à chaque point cardinal, un portail et un escalier orné de deux *nâga* (serpent mythique), représente le *mandala*, le plan de l'univers selon la cosmologie bouddhique. Dans le pays lanna, le stupa (*phrathât*) le plus important de la capitale est construit à proximité du poteau fondateur de la ville (*lak meuang*) où réside le génie protecteur de la principauté (*phi meuang*)⁵¹. Les symboles du culte des *phi* (poteau fondateur) et du bouddhisme (*phrathât*) sont étroitement liés et assurent la stabilité de l'unité territoriale sous l'autorité du roi de la principauté (*jao meuang*).

Une étude récente de l'évolution urbaine de Lampang⁵² montre que le monastère Pongsanuk est situé dans l'enceinte de la ville ancienne construite à l'époque de Lanna, au nord de la rivière Wang (fig. 23 et 24). Cette étude émet l'hypothèse que le monastère Pongsanuk a été construit au 13^e siècle sous le règne du roi Mangrai du royaume de Lanna. Le stupa (*phrathât*) et le *wihan* ont été bâtis sur la colline comme centre symbolique de la ville, lieu central spirituel des habitants et lieu de représentation du pouvoir royal lanna (fig. 25). En 1857, le premier poteau fondateur (*lak meuang*) a été mis en place dans l'enceinte du monastère Pongsanuk. En 1897, lorsque le gouvernement central siamois a construit l'hôtel de ville au sud la rivière, le poteau fondateur a été déplacé au nouvel autel à proximité de celui-ci. Depuis lors, le stupa et le *wihan* du monastère Pongsanuk ont perdu leur rôle de centre symbolique de la ville et de représentation du pouvoir royal lanna. Cependant, le stupa est toujours considéré par les habitants comme centre spirituel du village. Chaque année, les habitants organisent la cérémonie du bain (*song nam*) du stupa (*phrathât*) lors du

⁵⁰Office of Natural Resources and Environmental Policy and Planning (2006), *Phaenthi moradok thang watthanatham Nakhorn Lampang* (Cultural heritage atlas of Nakhon Lampang), Bangkok : E.T. Publishing, p. 21.

⁵¹ Concernant le poteau fondateur (*lak meuang*), voir FORMOSO Bernard (1996), « Entre ciel et terre : médiations divines chez les T'aï », In: *Études rurales, Dieux du sol en Asie*, N°143-144, pp. 117-138. SHIGEHARU, Tanabe (2000), « Autochtony and the Inthakin cult of Chiang Mai », In: TURTON, Andrew (ed.), *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, London : Routledge Curzon, pp. 291-318.

⁵² Office of Natural Resources and Environmental Policy and Planning (2006), *Phaenthi moradok thang watthanatham Nakhorn Lampang* (Cultural Heritage Atlas of Nakhon Lampang), Bangkok : E.T. Publishing, pp. 18-19.

premier jour de la période de lune croissante du deuxième mois du calendrier lanna (novembre). Cette cérémonie est considérée par les populations locales comme l'acte rituel le plus important du village.

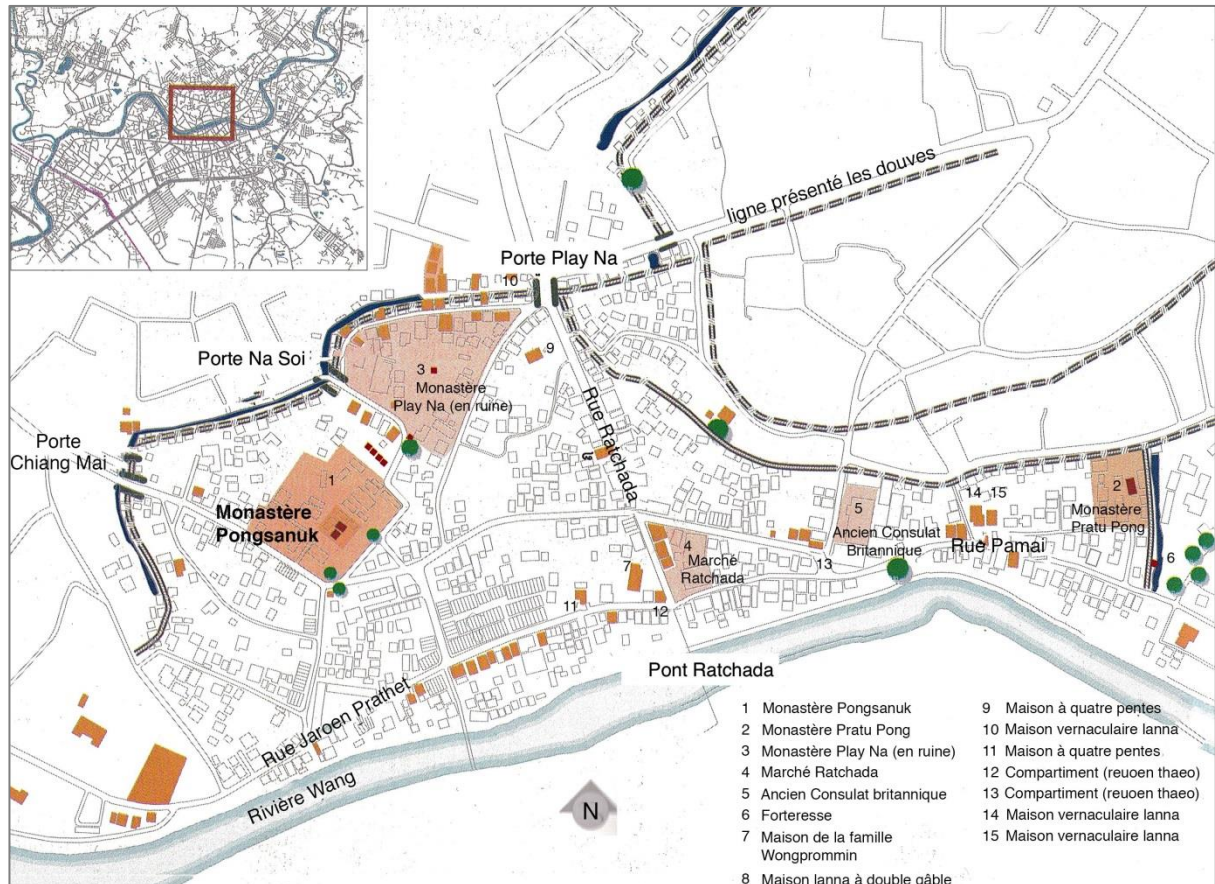
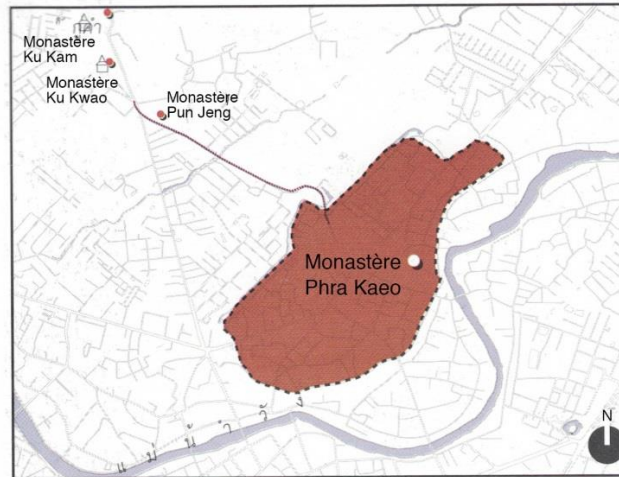


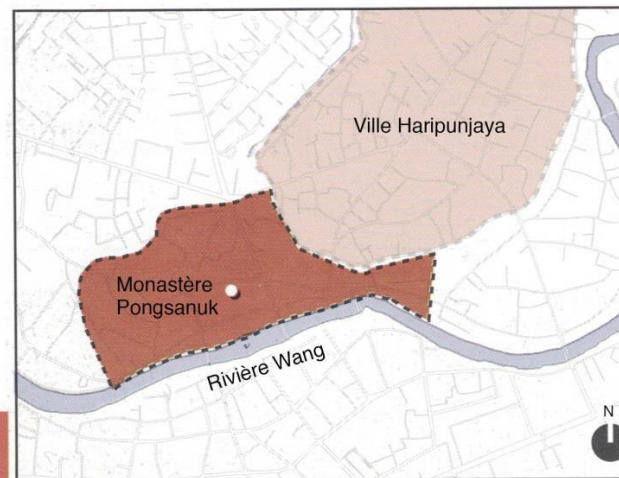
Figure 23. Le plan de la ville ancienne de Lampang construite à l'époque de Lanna

Ce plan présente la situation du monastère Pongsanuk et les autres patrimoines architecturaux à usage d'habitation et à usage religieux.

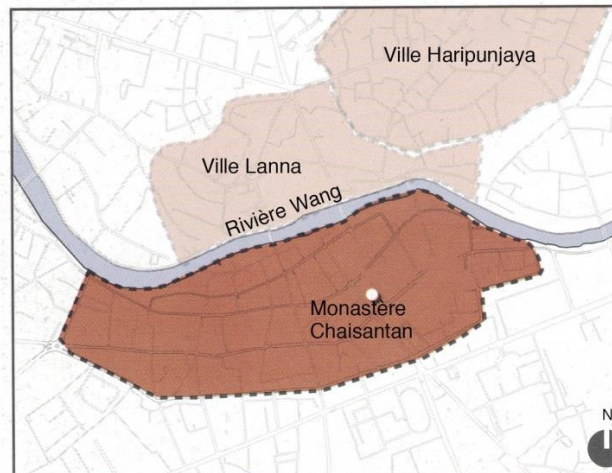
Source : Office of Natural Resources and Environmental Policy and Planning (2006), *Phaenthi moradok thang watthanatham Nakhorn Lampang* (Cultural heritage atlas of Nakhon Lampang), Bangkok : E.T. Publishing, p. 44.



Le territoire de la ville ancienne construite à l'époque d'Haripunjaya



La ville ancienne construite à l'époque de Lanna



La ville construite à l'époque de la domination siamoise

Figure 24. Le plan présente une hypothèse concernant le territoire qu'occupent les trois villes anciennes de Lampang

Selon cette hypothèse, les trois villes anciennes de Lampang furent construites successivement à l'époque d'Haripunjaya (7e-8e siècles), à l'époque de Lanna (14e siècle), et à l'époque de Siam (19e siècle). Ce plan montre que le monastère Pongsanuk est le centre de la ville ancienne à l'époque de Lanna.

Source : Office of Natural Resources and Environmental Policy and Planning (2006), *Phaenthi moradok thang watthanatham Nakhorn Lampang (Cultural heritage atlas of Nakhon Lampang)*, Bangkok : E.T. Publishing, p. 18.



Figure 25. Le stupa et le wihan du monastère Pongsanuk

Le stupa (*phrathât*) et le wihan sont bâtis sur la colline comme centre symbolique de la ville, lieu central spirituel des habitants et lieu de représentation du pouvoir royal lanna. Source : photo de Pijika Pumketkao, 2015.

Avant l'intervention de l'association LPC, la cérémonie était organisée principalement dans le grand wihan devant l'entrée du monastère ; le rituel du bain consiste simplement à offrir des fleurs et à arroser le stupa avec de l'eau parfumé. Depuis 2005, afin de revitaliser cette activité religieuse, l'association LPC réinterprète ce rituel et le rend plus prestigieux. L'association raffine le rituel du bain en utilisant un rail en bois (*rang rin*) pour arroser de l'eau parfumé selon la tradition lanna (fig. 26 et 27). De plus, l'association rétablit les actes rituels liés à la cérémonie du bain : la procession des offrandes du stupa, le sermon spécifique pour la cérémonie du bain (*suat boek*) et les offrandes de musique et de danse. Ces activités sont organisées sur la terrasse à l'est du stupa et du wihan. Ce dernier devient le lieu important du rituel : les moines s'y installent pour faire le sermon (*suat boek*) tout au long de la cérémonie. Cela répond à l'intention de la directrice de l'association LPC visant à donner une fonction au wihan Phra Chao Pun Ong pendant la cérémonie la plus importante du monastère, afin de retrouver son rôle en tant que centre spirituel du village (fig. 28 et 29).



Figure 26. La cérémonie du bain rituel du *stupa*

Le bonze verse de l'eau parfumée dans le rail en bois (*rang rin*), sculpté en forme de *naga* (serpent mythique, gardien des trésors de la nature qui sont liés à l'eau et apportent la prospérité).

Source : Compte Facebook de Pimonwan Seri, mis à jour le 11 novembre 2015.



Figure 27. La cérémonie du bain rituel du *stupa*

Les habitants en costume traditionnel lanna font la queue pour verser de l'eau parfumée dans le rail en bois (*rang rin*). Pendant la cérémonie, ce rail en bois est installé sur la terrasse, à l'est du *stupa*. Source : *ibid*.



Figure 28. Le siège des bonzes pour faire le sermon (*tieng suat boek*) restauré par l'association LPC

Depuis 2005, la cérémonie du bain rituel du *stupa* est organisée sur la terrasse entre le *stupa* et le *wihan* (à droite de la photo). Le siège des bonzes pour faire le sermon (*tieng suat boek*) est installé devant le *stupa*. Ce siège a été trouvé dans le monastère lors des travaux de restauration du *wihan* Phra Chao Pun Ong. Le siège a été restauré. Conservé dans le musée du monastère Pongsanuk, il est utilisé une fois par an dans cette cérémonie.

Source : Compte Facebook de Phayaluang Lenfa, mis à jour le 20 octobre 2015.



Figure 29. Les bonzes s'installent dans le *wihan* Phra Chao Pun Ong pour faire le sermon pendant la cérémonie du bain rituel du *stupa*.

Source : Compte Facebook de Pimonwan Seri, mis à jour le 11 novembre 2015.

Pendant la préparation de la cérémonie, l'association LPC saisit l'occasion pour apprendre aux bonzes et aux habitants la fabrication des éléments importants de la cérémonie : les cornets de fleurs d'offrande (*suay kap*), les coupes de fleurs d'offrande arrangées en forme de lotus (*khrua tan*) et le rail en bois (*rang rin*) pour arroser le stupa (fig. 30). Les membres de l'association – dont la plupart sont formés à la faculté des Beaux-Arts de l'université de Chiang Mai – mettent à contribution leur connaissance de l'art lanna pour décorer les coupes de fleurs d'offrande et organiser la procession. La directrice fait venir l'artisan qui participe à la restauration du *wihan* pour apprendre aux jeunes bonzes la fabrication du rail en bois (*rang rin*). D'après la directrice, l'apprentissage empirique permet aux populations locales de développer une autonomie collective de gestion des ressources culturelles. En outre, l'expérience de participation dans l'organisation de la cérémonie rituelle marque l'appartenance à une communauté religieuse (*sattha wat diokan*, « adhérent du même monastère ») et à une collectivité villageoise (*khon ban diokan*, « personne ayant le même village d'origine »). Après l'achèvement du projet de restauration, les membres de l'association se retrouvent une fois par an pendant la cérémonie du bain rituel du stupa. Chaque année, ils préparent la cérémonie et réalisent les fleurs d'offrande avec les habitants. Ces activités permettent aux membres de l'association d'entretenir leurs relations avec la communauté de Pongsanuk.



Figure 30. Les cornets de fleurs d'offrande (*suay kap*), les coupes de fleurs d'offrande arrangées en forme de lotus (*khrua tan*) réalisées par des habitants et des membres de l'association LPC

Source : Compte Facebook de Pimonwan Seri, mis à jour le 11 novembre 2015.

6.3.3 La cérémonie d'offrande aux génies protecteurs du village. Le rôle des médiums des génies dans la sensibilisation des habitants à la conservation patrimoniale

Derrière l'enceinte du monastère Pongsanuk, du côté nord-est, se trouvent les quatre autels des génies protecteurs du village et du monastère (*ho phi* ou *ho arak*), un autre pôle religieux de la collectivité villageoise. Les génies protecteurs du village Pongsanuk à Lampang portent les noms d'anciens rois et de personnalités honorées du temps des ancêtres qui ont immigré de Chiang Saen et de Payao, principautés situées au nord de Lampang et aux frontières birmane et laotienne. Les quatre génies protecteurs sont : Phra Meuang Tu (l'ancien roi de Payao), Phra Meuang Kaeo (le frère de Phra Meuang Tu et l'ancien roi de Chiang Mai), Ajarn Mahawan (le bonze vénéré qui a initié la construction du monastère

Pongsanuk) et Jaopho Lin Kan (l'ancien roi de Lampang)⁵³. La manière de nommer les génies protecteurs et le monastère du village présente la coexistence des symboles sacrés de différents groupes de populations habitées sur le même territoire. Le monastère porte le nom du village d'origine des habitants provenant de Chiang Saen ; il est par ailleurs protégé par les génies des rois de Payao et Lampang. Pongsanuk est l'un des quelques villages qui, à Lampang, continuent à vénérer les génies protecteurs du village et du monastère. La cérémonie d'offrande aux génies protecteurs a lieu une fois par an, au cinquième mois du calendrier lanna (février). Avec le soutien du monastère, les habitants organisent la cérémonie devant les quatre autels. Cette cérémonie est conduite par les médiums (*makhi*) qui perçoivent les manifestations des génies protecteurs durant les danses et les trances. Les dialogues entre les génies protecteurs (à travers les médiums) et les habitants concernent souvent la prédiction du destin du village, des suggestions pour résoudre des problèmes et la bénédiction pour une meilleure vie. De plus, lorsqu'ils parlent au nom des génies, les médiums exercent une autorité morale de contrôle sur le comportement des habitants. Ils peuvent critiquer les conduites inappropriées telles que l'inconduite sexuelle, la dispute et la négligence du rituel⁵⁴. Selon le chef adjoint du monastère, les habitants du Pongsanuk vouent un grand respect (avec la peur) à l'égard des génies protecteurs. Parfois, ils écoutent plus volontiers les génies que les bonzes.

Le rituel du culte des génies est pris en considération par l'association LPC en tant qu'activité permettant de renouer le lien entre les habitants et de rappeler l'histoire de fondation du village. En outre, pendant le projet de restauration du *wihan*, l'association se saisit de ce rituel pour sensibiliser les habitants à la conservation du *wihan*, ceci grâce à un médium qui est un membre actif de l'association LPC et un initié du projet de restauration, Anukul Siripun. Celui-ci tient une place importante dans la communauté villageoise Pongsanuk dont il est membre. À l'âge de 12 ans, Anukul commence la pratique de la médiation avec les génies protecteurs, une pratique qui est transmise par sa grand-mère. Bon connaisseur de l'organisation de la cérémonie, Anukul devient un meneur du rituel d'offrande aux génies

⁵³ Phra Kru Puttithammasopit (1996), *Prawat Wat Pongsanuk Neua Lae Prawat Banteuk Kru Ba Anochidhamma Jindamuni (l'histoire du monastère Pongsanuk et la chronique de Kru Ba Anochaidhammajindamuni)*, Lampang : Sahakit Karnpim, p. 3.

⁵⁴ DAVIS, Richard (1984), *meuang Metaphysics. A study of Northern Thai Myth and Ritual*, Studies in Thai Anthropology 1, Bangkok: Pandora, p. 280.

protecteurs du village Pongsanuk, mais aussi celui de la ville de Lampang. De ce fait, Anukul recueille la confiance des villageois et exerce sur eux une influence prépondérante. L'autorité morale et le rôle de conseiller qu'il exerce viennent en partie de sa profession - enseignant en histoire de l'art lanna - métier qui bénéficie du respect des villageois. Sa position de meneur a été confirmée lorsqu'il a été élu chef du village en 2006. Ainsi, par son rôle politique et religieux, Anukul est en contact permanent avec les villageois. Ce membre de l'association est donc un bon intermédiaire qui passe le message de l'association auprès des habitants. Le médium (en parlant au nom des génies protecteurs) convainc les habitants de conserver l'édifice ancien du monastère, en disant que celui-ci est l'un des objets les plus sacrés du monastère ; que ceux veulant le détruire vont être confrontés à une calamité.

Depuis lors, la sensibilisation des habitants à la conservation de l'édifice ancien devient un sujet majeur, communiqué par les médiums des génies protecteurs. Ainsi, le monastère investit plus largement dans l'entretien des autels des génies et dans l'organisation de la cérémonie d'offrande. Nous voyons que les deux pôles religieux du village se renforcent et se soutiennent mutuellement. Ayant une connaissance de cette relation mutuelle, les membres de l'association LPC prennent en compte le culte local des génies comme un des moyens de stimuler l'engagement des habitants dans la conservation patrimoniale.

L'observation des façons de mobiliser des habitants montre que l'association LPC tient compte du rôle des *wihan* en tant que « champ du mérite » (*field of merit*) et que la pratique locale de l'« acquisition de mérite » (*tham bun*) incite les populations locales à s'engager dans l'action patrimoniale et dans le financement du projet. L'association fait le choix d'intervenir dans les activités rituelles pratiquées habituellement par les populations locales. Ces activités permettent de créer un moment de discussion pour transmettre une autre façon de considérer et d'entretenir l'édifice sacré. Ces cérémonies religieuses sont réinterprétées afin de conforter les « valeurs locales », c'est-à-dire le lien significatif entre les populations locales et l'édifice. Cela montre l'entrée des rituels et pratiques locales dans la démarche de valorisation patrimoniale. De ce fait, la relation entre le bâti et la valeur rituelle du lieu se reconstruit. La directrice de l'association traite cette relation significative

en abordant la réflexion concernant le rapport entre « patrimoine matériel et immatériel » et sur la question de l'« authenticité » du patrimoine.

6.4 La réinterprétation locale des notions internationales de « patrimoine culturel matériel et immatériel » et des conditions d'« authenticité » du patrimoine

6.4.1 La mise en relation entre les aspects « matériels » et « immatériels » du patrimoine

Dans son argumentation concernant la valorisation patrimoniale, l'association LPC met en avant les pratiques rituelles en tant qu'éléments constitutifs du patrimoine local. Comme nous le mentionnons plus haut, l'association met en valeur des pratiques locales afin d'élaborer une approche différente de celle du Département des Beaux-Arts. Ce dernier se focalise essentiellement sur les aspects « matériels » du patrimoine et ne reconnaît pas les manifestations culturelles héritées des populations locales. En fait, la nouvelle catégorie patrimoniale de l'UNESCO nommée « patrimoine culturel immatériel » n'est pas encore prise en compte dans l'approche de conservation du Département des Beaux-Arts. Jusqu'à présent, la loi du patrimoine thaïlandais et la réglementation de conservation du Département des Beaux-Arts n'ont pas encore élargi la définition du « monument ancien » (*boransathan*) pour qu'elle englobe les aspects « immatériels ».

La Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel est instituée par l'UNESCO en 2003. L'article 2.2 propose une liste des cinq domaines concernés par cette convention : traditions et expressions orales ; arts du spectacle ; pratiques sociales, rituels et événements festifs ; connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers ; savoir-faire liés à l'artisanat traditionnel⁵⁵. Cette nouvelle catégorie patrimoniale est en effet élaborée en contrepoint de la Convention du patrimoine mondial 1972, critiquée pour avoir particulièrement légitimé la perception et l'approche occidentales du patrimoine⁵⁶. La labellisation « patrimoine culturel immatériel » a été faite pour rééquilibrer la situation au

⁵⁵ UNESCO (2003), *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. [En ligne]. <http://ich.unesco.org/fr/convention>

⁵⁶ SMITH, Laurajane, AKAGAWA, Natsuko (dir.) (2009), *Intangible heritage*, New York : Routledge, p.1.

niveau international, car la Liste du patrimoine mondial est dominée par les sites monumentaux et esthétiques⁵⁷, situés essentiellement dans le monde occidental⁵⁸. Chiara Bortolotto montre que les origines du « patrimoine culturel immatériel » est une réaction à l'approche eurocentrée qui avait caractérisé l'institution du patrimoine mondial : « Si, (...) l'intérêt et l'influence des États-Unis furent décisifs dans l'adoption de la Convention pour la protection du patrimoine mondial en 1972 (...), le soutien à la Convention de 2003 est venu d'autres régions du monde. »⁵⁹ Cette dernière vise à reconnaître et privilégier des pratiques et des expressions culturelles non occidentales, ainsi qu'à remettre en question la nature et les valeurs du patrimoine culturel⁶⁰. En outre, les principes de la Convention de 2003 mettent l'accent sur l'importance fondamentale du rôle des « communautés, groupes et individus » dans la reconnaissance patrimoniale, sur la dimension historique (« transmis de génération en génération ») mais aussi évolutive et processuelle de ce patrimoine (« recréé en permanence »), sur sa fonction identitaire pour les acteurs sociaux auxquels il procurerait un « sentiment d'identité »⁶¹. Cette façon d'interpréter le patrimoine comporte une nouvelle perspective selon laquelle les acteurs légitimes ne sont plus les experts et les scientifiques du patrimoine, mais les « communautés » qui s'identifient à certains éléments de leur patrimoine culturel⁶². Dans cette optique, la participation des « communautés » est par conséquent considérée comme indispensable dans la désignation patrimoniale. Cela montre les efforts de la convention internationale pour autonomiser les groupes autochtones, les communautés d'artistes et les artisans locaux, ainsi que pour renforcer leur rôle vis-à-vis de l'État et des gouvernements régionaux⁶³.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ BORTOLOTTI, Chiara (2013), « L'unesco comme arène de traduction. La fabrique globale du patrimoine immatériel », In: *Gradhiva*, 18, p. 57.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ SMITE, Laurajane, AKAGAWA, Natsuko (dir.) (2009), *op.cit.*, p. 1.

⁶¹ BORTOLOTTI, Chiara (dir.) (2011), *Le patrimoine immatériel : Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 26.

⁶² ADELL, Nicolas, BENDIX, Regina F., BORTOLOTTI, Chiara et TAUSCHEK, Markus (eds.) (2015), *Between imagined Communities and Communities of Practice: Participation, Territory and the Making of Heritage*, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, p. 10.

⁶³ *Ibid.* Sur le sujet des enjeux que cette notion présente pour les acteurs scientifiques, sociaux et institutionnels et les rapports de force entre États et communautés, voir le chapitre 1 de BORTOLOTTI, Chiara (dir.) (2011), *op.cit.*

Depuis la création de la Convention de 2003, l'ICOMOS s'engage aussi à tenir compte des composantes immatérielles dans la gestion et la conservation du monument et du site. En 2003, l'ICOMOS a organisé le Symposium scientifique de la 14^e assemblée générale, tenue au Zimbabwe, sur le thème de la conservation des valeurs sociales immatérielles des monuments et des sites régis par la Convention pour la protection du patrimoine mondial de 1972. Le document publié après ce symposium, la Déclaration de l'atelier de Kimberley, reconnaît la nature indivisible du « patrimoine matériel et immatériel ». Cette déclaration admet que les composantes immatérielles confère des significations, des valeurs et des contextes aux objets et aux lieux, à savoir les mémoires, les pratiques et croyances associées au site, les connaissances et savoir-faire qui ont contribué à sa conservation⁶⁴. La notion de « patrimoine culturel immatériel » est reprise dans la Déclaration de Xi'an sur la conservation du contexte des constructions, des sites et des secteurs patrimoniaux établie en 2005. Ce document considère les pratiques sociales, les rites, les usages et les autres expressions se rapportant au « patrimoine culturel immatériel » comme des éléments constitutifs créant et façonnant le lieu patrimonial⁶⁵. De plus, la Déclaration de Xi'an insiste sur la coopération et l'engagement des « communautés locales » dans la gestion et la conservation patrimoniales.

L'adaptation de la notion de « patrimoine culturel immatériel » passe également de l'échelle internationale à l'échelle nationale. L'ICOMOS Thaïlande l'adopte dans la Charte de la gestion du patrimoine culturel créée en 2007. Celle-ci traduit cette notion par l'expression *moradok watthanatham thi pen nammatham*. Le *nammatham*, mot thaï d'origine sanskrite, est un terme savant. Le dictionnaire de l'Académie royale de Thaïlande donne la définition suivante du terme *nammatham* : « La substance incorporelle qu'on ne peut pas sentir ou percevoir par les yeux, les oreilles, le nez, la langue et la peau ; on peut la percevoir seulement par le cœur [le mental] ». Le terme *nammatham* est utilisé de pair avec le terme *ruppatham*, caractère de ce qui est concret, qu'on peut percevoir par les cinq sens du corps humain (vue, ouïe, odorat, goût et toucher). Les termes *nammatham* et *ruppatham* sont

⁶⁴ ICOMOS (2003), *Déclaration de l'atelier de Kimberley sur le patrimoine immatériel des monuments et sites*. [En ligne]. https://www.icomos.org/victoriafalls2003/kimberley_fre.pdf

⁶⁵ ICOMOS (2005), *Déclaration de Xi'an sur la conservation du contexte des constructions, des sites et des secteurs patrimoniaux*. [En ligne]. <https://www.icomos.org/xian2005/xian-declaration-fr.pdf>

fondés sur le concept *Nama-Rupa* (esprit et corps) des enseignements bouddhiques primitifs⁶⁶. « Mental », recouvre la sensation, la cognition, la volonté, la stimulation et l'attention ; « Corps » recouvre les éléments physiques. On peut donc considérer l'ensemble «esprit et corps» comme un organisme psychophysique⁶⁷. Ainsi, les architectes de l'ICOMOS Thaïlande emploient le terme *nammatham* pour se reporter aux attributs incorporels qui sont inséparables des composantes physiques (matérielles) du patrimoine bâti, tels que les savoir-faire (*phumpanya*), les significations (*khwammai*), les croyances et rites associés (*khvam cheua*) et la coutume (*khanom thamniem*)⁶⁸.

Cette réinterprétation des notions internationales fait référence aux enseignements du bouddhisme, afin de forger une notion qui marque une absence de rupture entre les catégories matériel et immatériel du patrimoine. En Thaïlande, cette rupture est reflétée par la dualité entre le Registre national du monument ancien (*boransathan*) et l'Inventaire national du patrimoine culturel immatériel⁶⁹. Ces deux catégories patrimoniales sont dirigées par des agences différentes : la première par le Département des Beaux-Arts et la seconde par le Département de la promotion culturelle. La séparation de la gestion patrimoniale renforce la distinction entre les deux catégories. Elle éloigne l'édifice patrimonial de ses attributs spirituels, des pratiques locales et de la culture technique de construction des populations locales. Afin de relier les deux aspects du patrimoine, l'association LPC reprend à son compte le terme *nammatham* pour mettre en avant le fait que l'acte de conservation est autant fondé sur les pratiques rituelles et les pratiques artisanales locales que sur l'acte de restauration-conservation à proprement parler. Ce vocable permet à l'association LPC de construire des discours hybrides puisant dans les conceptions du sacré et du lien social au sein des communautés locales.

⁶⁶ Plus précisément, ce concept est issu des quatre nobles vérités, enseignements considérés comme les plus élevés des enseignements bouddhiques primitifs. Cf. HARVEY, Peter (1993), *Le bouddhisme : enseignements, histoire, pratiques*, traduit de l'anglais par CARTERON Sylvie, Paris : Seuil, pp. 82-99.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 96.

⁶⁸ « Cultural heritage sites are, therefore, tangible heritage, which comprises immovable cultural properties which are inseparable from intangible cultural heritage. » Voir le chapitre 2.1 de la Charte de la gestion du patrimoine culturel créée par l'Icomos Thaïlande en 2007.

⁶⁹ Cet inventaire est en cours de constitution par le Département de la promotion culturelle. La liste d'inventaire concerne le spectacle traditionnel, le savoir-faire lié à l'artisanat traditionnel, la littérature populaire, le sport traditionnel, le rituel et les événements festifs, les connaissances et les pratiques concernant la nature et l'univers, la langue.

De notre entretien avec les membres de l'association, il ressort que les pratiques rituelles sont mises en avant en raison de leur rôle visant à conforter le « pouvoir sacré » (*phalang saksit*) du *wihan* et du stupa. Ces derniers sont considérés par les populations locales comme « entités sacrées » (*sing saksit*) du village. Le terme *saksit*, souvent traduit par « sacré », est composé de deux mots thaïs d'origine pâli-sanskrit, *sak* (ou *sakti*) signifiant « statut, influence, autorité » et *sit* (ou *sitthi*) désignant « faisabilité, pouvoir »⁷⁰. Le terme *saksit* renvoie à la puissance divine ou à la force surnaturelle conférée aux « entités sacrées » (*sing saksit*) telles que l'image du Bouddha, le stupa, le *wihan*, les amulettes, le *mantra* (prière magique associée à certains rites ou à la méditation), l'eau bénite, les génies (*phi*), les anges (*thewada*) et leurs autels. Nous voyons que l'expression *sing saksit* (entité sacré) recouvre autant les éléments matériels (édifices, statues, objets) que les éléments immatériels (formules, esprits). La puissance divine du *wihan* et du stupa provient du rite de sacralisation pratiqué lors de leur construction ; elle est honorée et confortée périodiquement par les cérémonies annuelles du calendrier bouddhique. Un membre de l'association indique que « la présence physique du *wihan* et du stupa elle-même ne donne pas une signification au lieu ; c'est le « pouvoir sacré » (*phalang saksit*), élément immatériel évoqué lors des rituels, qui donne un sens aux édifices. »⁷¹

Ainsi, l'association LPC accorde autant d'importance aux usages rituels qu'aux pratiques de l'édifice. Dans ses communications publiées en anglais⁷², la directrice de l'association LPC utilise souvent l'expression « *spirit of place* » pour indiquer l'interdépendance entre *wihan* et cérémonies rituelles. Elle se rapporte à la définition de la notion d'« esprit du lieu » interprétée par la Déclaration de Québec sur la sauvegarde de l'esprit du lieu créée en 2008 par l'ICOMOS : « L'ensemble des éléments matériels (sites, paysages, bâtiments, objets) et immatériels (mémoires, récits oraux, documents écrits, rituels, festivals, métiers, savoir-faire, valeurs, odeurs), physiques et spirituels qui donnent du sens, de la valeur, de l'émotion

⁷⁰ WONG, Deborah A. (2001), *Sounding the Center : History and Aesthetics in Thai Buddhist Performance*, Chicago : University of Chicago Press, pp. 80-83.

⁷¹ Entretien avec Krek Akkharashinoret, spécialiste de la langue ancienne lanna (*kam meuang*) et membre de l'association LPC, le 8 janvier 2015.

⁷² BOONYASURAT, Woralun, SRISOMWONGWATHANA, Angela (2010), « Wat Pongsanuk community-based museum », In: UNESCO (2010), *Community-based approach to museum development in Asia and the Pacific for culture and sustainable development*, Paris : UNESCO. [En ligne]. <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001899/189902e.pdf>

et du mystère au lieu. Plutôt que de séparer l'esprit du lieu, l'immatériel du matériel, et de les mettre en opposition, nous avons exploré les différentes manières dont les deux sont unis dans une étroite interaction, l'un se construisant par rapport à l'autre. L'esprit construit le lieu et, en même temps, le lieu investit et structure l'esprit. »⁷³ L'un des auteurs de la déclaration, Laurier Turgeon, met en avant la dimension spirituelle de cette notion : « [L'esprit du lieu] repose sur la croyance – vraie ou fausse – que les monuments, les sites et les paysages patrimoniaux transcendent l'ordre de la réalité ordinaire pour atteindre un au-delà, un ordre supérieur, voire sacré. En raison de leur ancienneté, de leur singularité et de leur fort investissement symbolique, ces sites sont considérés comme étant habités par une force tutélaire ou surnaturelle qui les anime et les protège. »⁷⁴ Ainsi, l'interprétation menée par les membres de l'ICOMOS insiste sur la dynamique relationnelle entre des éléments matériels et immatériels, physique et spirituels, qui produisent et renouvellent le sens et la valeur du lieu patrimonial.

Afin de garder la signification de l'édifice patrimonial pour les habitants et les fidèles, l'association entretient la force tutélaire du « pouvoir sacré » (*phalang saksit*) en revitalisant les rituels associés aux « entités sacrées » (*sing saksit*) du monastère, comme nous l'avons observé dans le chapitre précédent. En outre, pendant le projet de restauration du *wihan* Phra Chao Pun Ong (« un millier de bouddhas »), l'association décide de reproduire les tablettes votives des mille statuettes du Bouddha, disparues lors de la Deuxième Guerre mondiale. Ces tablettes votives sont considérées comme « entités sacrées » (*sing saksit*) les plus importantes du *wihan* qui lui donnent le nom. L'installation des nouvelles tablettes votives sur les linteaux du *wihan* est menée en respectant le rite de sacralisation (fig. 31). C'est l'acte le plus significatif, celui qui revitalise ce lieu patrimonial et renforce son identité propre. De plus, du fait que l'association permet de graver le nom des donateurs au dos des

⁷³ Cette déclaration est adoptée suite au Symposium scientifique de la 16^e assemblée générale d'ICOMOS à Québec, Canada, le 4 octobre 2008. ICOMOS (2008), La déclaration de Québec sur la sauvegarde de l'esprit du lieu, [En ligne]

https://www.icomos.org/quebec2008/quebec_declaration/pdf/GA16_Quebec_Declaration_Final_FR.pdf

⁷⁴ TURGEON, Laurier (dir.) (2009), *L'esprit du lieu : entre le patrimoine matériel et immatériel / Spirit of place : between tangible and intangible heritage*, Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, « Patrimoine en mouvement », p. L. Cité dans le compte rendu de cet ouvrage par JOLY, Diane (2010), In: *Rabaska, revue d'ethnologie de l'Amérique française*, vol. 8, pp. 254-257. [En ligne]. <http://id.erudit.org/iderudit/045293ar>

statuette du Bouddha, la pratique de sacralisation ne sert pas seulement à conforter le « pouvoir sacré » (*phalang saksit*) du *wihan*, mais aussi à accentuer le lien entre l'« esprit », le lieu (*wihan*) et les usagers (les habitants et les fidèles).



Figure 31. Les nouvelles tablettes votives des mille statuette du Bouddha sont installées à nouveau sur les linteaux du *wihan*.

Source : Photo de Pijika Pumketkao, 2015.

6.4.2 De l'optique du « patrimoine culturel immatériel » à la question de l'« authenticité ». Une autre façon de restaurer l'édifice rituel

Un autre aspect du « patrimoine culturel immatériel » pris en compte par l'association LPC concerne l'histoire, les connaissances et les savoirs artisanaux liés au *wihan* Phra Chao Pun Ong. Afin de créer des sources d'information fiables pour le projet de restauration, l'association mène des études architecturales et historiques, et organise des activités d'échange de connaissances entre les membres de l'association, les artisans locaux, les bonzes et les habitants. Les résultats de ces études apparaissent dans les documents qui présentent le travail effectué dans le cadre du projet Pongsanuk : le livre *Pongsanuk Khon Tua Lek Kap Kan Anurak* (Pongsanuk, the Little People in Conservation) publié en 2007 par

l'ICOMOS Thaïlande, les informations affichées dans le musée du monastère Pongsanuk créé en 2007 et la thèse de doctorat de la directrice soutenue en 2009. Nous fondons notre analyse sur ces documents afin de comprendre comment l'association décide d'attribuer des valeurs patrimoniales et à quels éléments.

En 2006, la directrice de l'association mène une première étude sur la caractéristique architecturale, la signification des décorations liées à l'art bouddhique, l'histoire du monastère et celle de la fondation du village. En 2007, les fouilles archéologiques de la fondation et du sous-sol du *wihan* sont menées par des archéologues bénévoles de l'université Silpakorn (située à Bangkok) avec l'aide des habitants. Les fouilles ont mené à la découverte des 14 piliers en latérite et du socle en brique du bâtiment précédent. Ces derniers sont datés autour du 17^e siècle. Après avoir consolidé la fondation et le socle du *wihan*, l'association pose des repères en céramique sur le sol du *wihan* pour localiser les 14 piliers en latérite et créer une trappe sur le sol pour montrer l'un de ces piliers.

L'atelier de documentation et de relevé architectural du *wihan* est organisé en 2007 par la directrice avec ses partenaires du réseau scolaire : faculté des Beaux-Arts de l'université de Chiang Mai, faculté de l'Architecture de l'université Silpakorn et programme d'architecture de l'université de Chiang Rai Rajabhat (Chiang Rai, ville voisine de Chiang Mai). Les informations acquises au cours de cet atelier permettent à l'association d'affiner ses connaissances sur l'édifice. Ainsi, l'étude sur l'évolution historique de la construction du *wihan* est menée pour mieux connaître les références du modèle architectural, le système complexe de charpente en bois, ainsi que les matériaux employés avant l'intervention de 1957.

Le diagnostic de l'état physique du *wihan* est également posé pour localiser les détériorations et analyser les causes des désordres. Les architectes de l'association constatent des dégradations de la charpente de bois et celle des piliers et du socle du *wihan*⁷⁵. Le dommage subi par la charpente en bois est dû à la détérioration du mortier de

⁷⁵ BOONYASURAT, Woralun (2009), « The Restoration of the Viharn Phra Chao Pun Ong (viharn of the one thousand Buddhas) at Wat Pongsanuk, Lampang Province: A proposed Model for Sustainable Conservation

ciment placé sur la toiture lors des travaux de restauration en 1957, ainsi qu'à la perte de tuiles qui entraîne l'infiltration des eaux pluviales dans les combles. Concernant les fissures que présente le socle du bâtiment près des piliers en bois, les architectes pensent que ce dégât est dû à l'humidité du sol qui remonte et ne peut pas être évacuée du fait de l'imperméabilité du revêtement du socle en mortier de ciment introduit lors de la restauration en 1957. Les architectes supposent que le socle du *wihan* a auparavant été revêtu par un mortier de chaux fait à la manière lanna (*satay jin*), qui permet l'évacuation rapide de l'humidité⁷⁶.

Les études historiques et architecturales permettent à l'association d'apporter un éclairage sur le système de construction de l'édifice et sur le choix des matériaux pour la restauration. Les connaissances résultant de ces études et du relevé architectural sont ensuite utilisées pour réaliser les présentations graphiques qui renseignent sur le système de charpente en bois (fig. 32), ainsi que sur l'évolution de la construction de l'édifice (fig. 33 et 34). La maquette architecturale du *wihan* est réalisée pour donner un aperçu de l'édifice après achèvement des travaux de restauration (fig. 35). L'association souhaite montrer aux habitants et aux bonzes qu'il faut remettre en état le toit en tuiles d'argile, ainsi que consolider la fondation et revêtir à nouveau le socle du *wihan* par un mortier de chaux fait à la manière lanna (*satay jin*)⁷⁷. La maquette est également utilisée pour expliquer le choix de couleurs de la partie intérieure du *wihan*, dans le but d'enlever la peinture plastique (ajoutée en 1957) et repeindre dans les couleurs d'origine, c'est-à-dire en référence aux couleurs employées lors de l'intervention de 1887⁷⁸.

Practice », Ph.D. thesis, Program of Architectural Heritage Management and Tourism (International Program), Graduate School, Silpakorn University, pp. 98-99.

⁷⁶ The Little People in Conservation Group (2007), *Pongsanuk Khon Tua Lek Kap Kan Anurak* (Pongsanuk, the Little People in Conservation), Bangkok : ICOMOS Thailand, Usakane Press, p.29.

⁷⁷ The Little People in Conservation Group (2007), *op. cit.*, p.81.

⁷⁸ *ibid.*

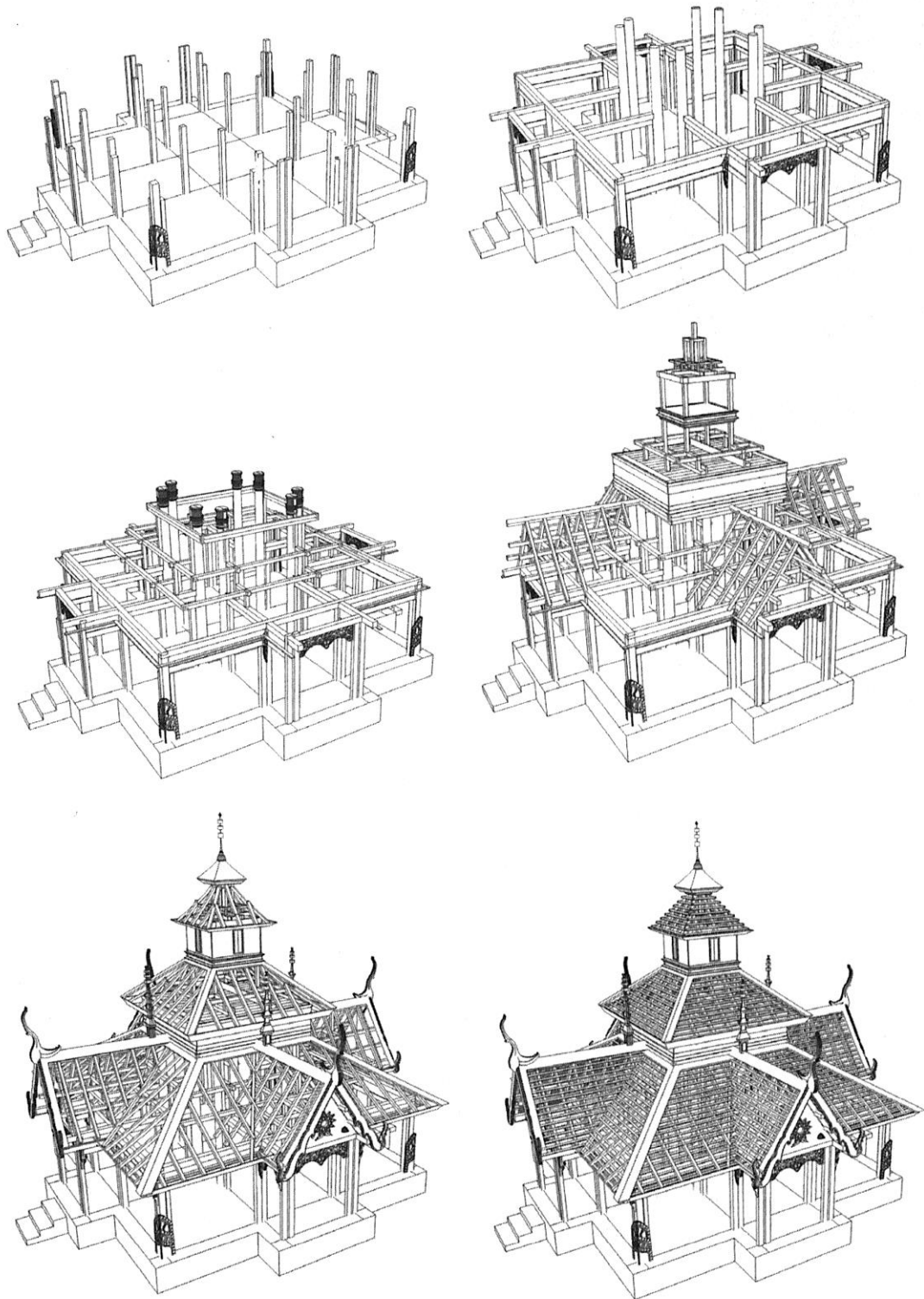


Figure 32. Présentation graphique en trois dimensions présentant la construction et le système de charpente en bois du *wihan* Phra Chao Pun Ong

Cette présentation est réalisée par les étudiantes en architecture qui participent à l'atelier de documentation et de relevé architectural en 2007.

Source : The Little People in Conservation Group (2007), *Pongsanuk Khon Tua Lek Kap Kan Anurak (Pongsanuk, the Little People in Conservation)*, Bangkok : ICOMOS Thailand, Usakane Press, p. 84.

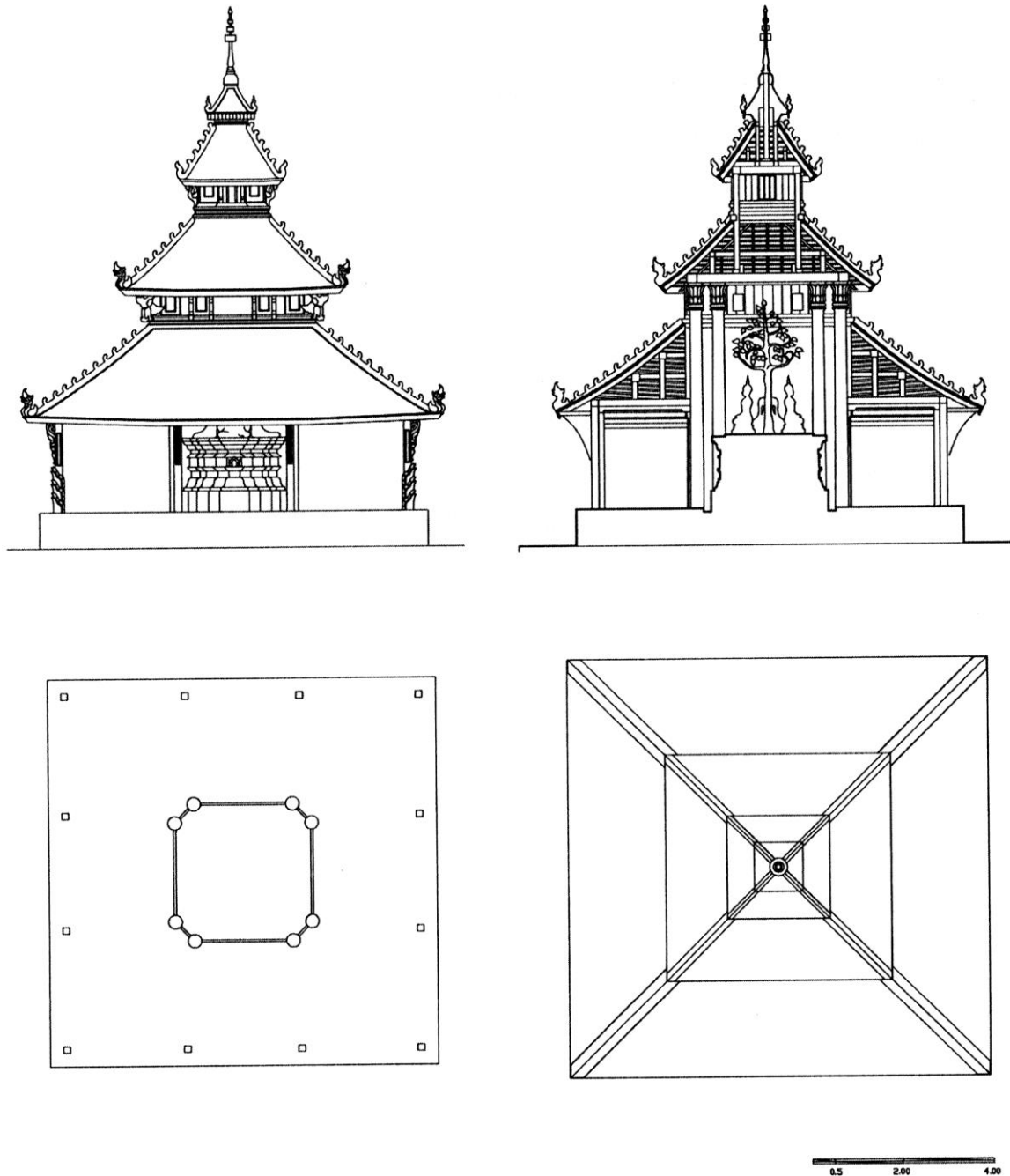


Figure 33. Hypothèse sur l'état du *wihan* Phra Chao Pun Ong avant l'intervention de 1887

Cette hypothèse est proposée par les professeurs en architecture qui participent à l'atelier de documentation et de relevé architectural en 2007.

Source : The Little People in Conservation Group (2007), *op. cit.*, p. 59.

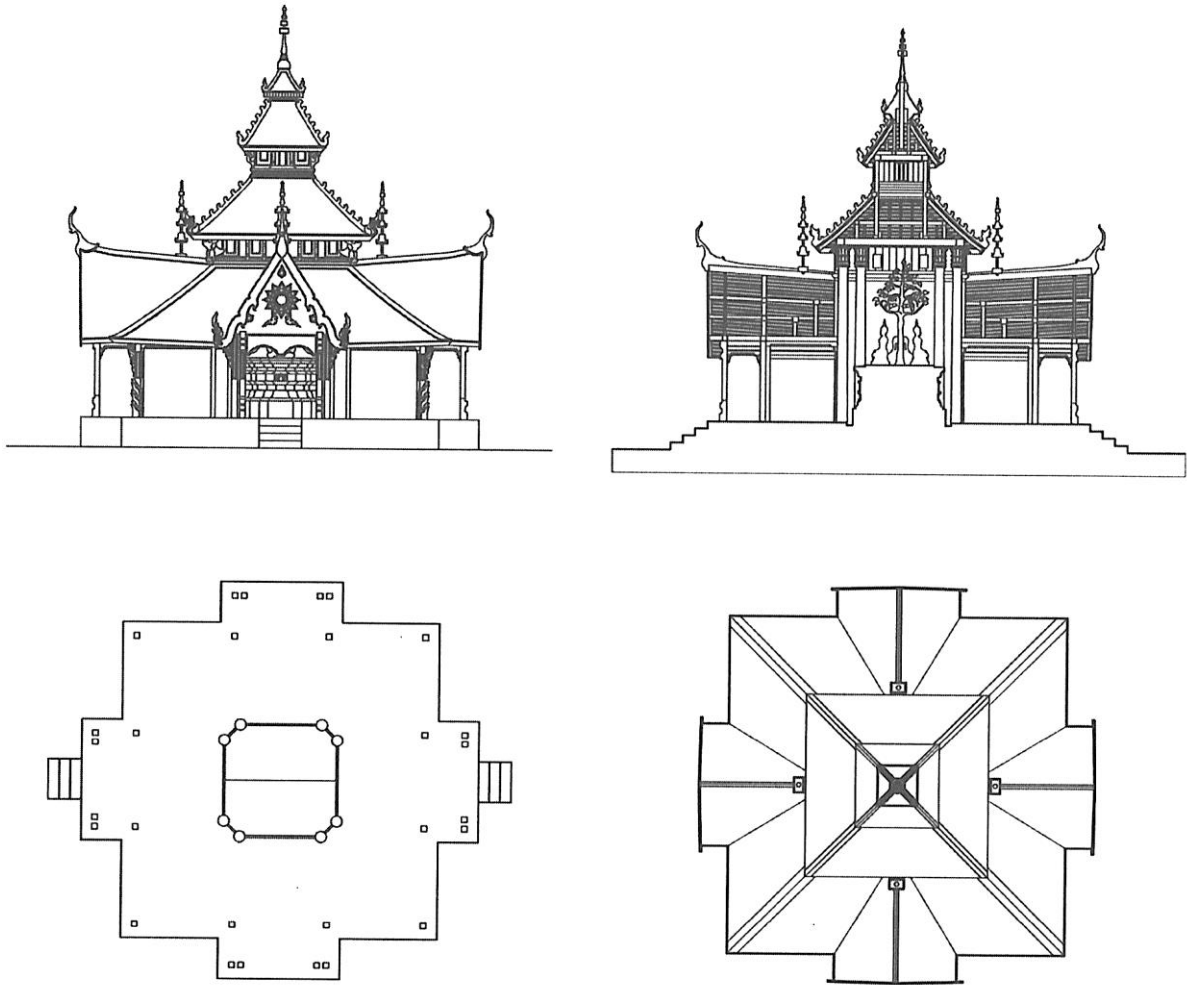


Figure 34. Hypothèse sur l'état du *wihan* Phra Chao Pun Ong en 1887.

Les professeurs en architecture suggèrent que les porches (avant-corps bas des quatre côtés du *wihan*) auraient été ajoutés lors de l'intervention de 1887.

Source : The Little People in Conservation Group (2007), *op. cit.*, p. 28.



Figure 35. La maquette architecturale du *wihan* Phra Chao Pun Ong

Cette maquette présente un aperçu de l'édifice lorsque les travaux de restauration auront été réalisés. L'association souhaite montrer aux populations locales les couleurs et les matériaux qu'elle utilisera dans la restauration. Cette maquette est actuellement exposée dans le musée du monastère Pongsanuk.

Source: photo de Pijika Pumketkao, 18 décembre 2014.

En outre, l'association réalise la maquette de l'ensemble des édifices rituels situés sur la butte artificielle, afin de fournir des arguments pour convaincre les bonzes et les habitants d'enlever les deux bâtiments adossés à la butte (fig. 36). Ceux-ci ne font pas partie de l'ensemble des édifices d'origine et sont considérés comme des objets qui gênent la visibilité des édifices rituels⁷⁹.

⁷⁹ The Little People in Conservation Group (2007), *op. cit.*, pp. 82 et 87.

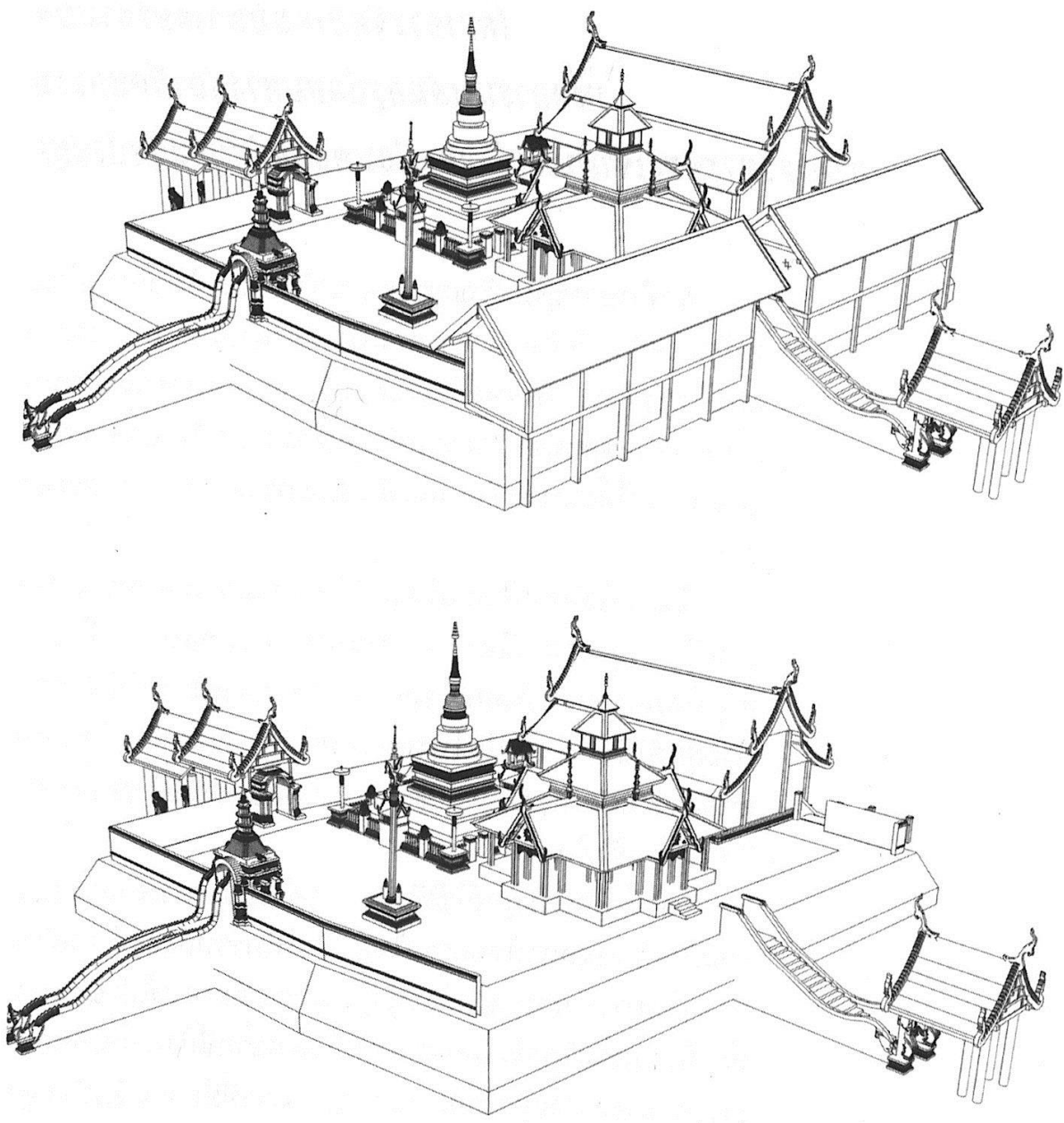


Figure 36. La présentation graphique en trois dimensions présente un aperçu du site lorsque les deux bâtiments adossés à la butte auront été enlevés.

Source : The Little People in Conservation Group (2007), *op.cit.*, p. 86.

Quant aux savoirs artisanaux, à cause d'un nombre insuffisant d'artisans compétents à Lampang, l'association fait appel aux artisans de Lamphun et de Chiang Mai, villes voisines de Lampang, et aux techniciens du Département des Beaux-Arts qui possèdent une expérience opérationnelle et pratique dans la restauration des édifices religieux lanna⁸⁰. Avec ceux-ci, l'association organise des séances de formation pour les artisans de Lampang, permettant d'échanger leurs techniques de restauration et savoir-faire artisanal lanna, notamment en matière de sculpture sur bois, d'application de laque et de cinabre, et de fabrication de mortier à la manière lanna (*satay jin*)⁸¹.

Ainsi, l'association LPC accorde une grande importance à l'acquisition de connaissances sur l'architecture et l'art bouddhique lanna. Selon la directrice, la conservation patrimoniale ne se limite pas au maintien des composantes physiques du bâtiment dont on aurait perdu le sens ; l'important est de comprendre les techniques de construction locales et les significations de l'art bouddhique données par les artistes lors de la création de cette œuvre⁸². En s'appuyant sur les connaissances acquises, l'association élabore une approche de restauration visant à préserver les conditions d'« authenticité » de l'édifice patrimonial. La directrice se réfère à cette notion, interprétée à partir du Document de Nara sur l'authenticité de 1994⁸³. Celui-ci met l'accent sur la crédibilité accordée à la connaissance et à la compréhension des sources d'information liées à la signification et aux caractéristiques originelles et subséquentes du patrimoine (article 9). L'ensemble de connaissances lié au patrimoine devient une base nécessaire pour l'évaluation des aspects de l'« authenticité ». Le Document de Nara fait également référence à la diversité culturelle et patrimoniale, ainsi qu'à la variété des sources d'information pour évaluer l'« authenticité »⁸⁴. Ainsi, ce

⁸⁰ BOONYASURAT, Woralun (2009), *op. cit.*, pp.123, 153.

⁸¹ *ibid.*

⁸² Entretien avec Woralun Boonyasurat, directrice de l'association LPC, le 18 juillet 2017.

⁸³ UNESCO (1994), Document de Nara sur l'authenticité : le Comité du patrimoine mondial, WHC-94/CONF.003/16, en date du décembre 1994, accessible à l'adresse <http://whc.unesco.org/archive/1994/whc-94-conf003-inf8f.pdf>

⁸⁴ En effet, l'interprétation des « conditions d'authenticité » proposée par les Orientations devant guider de 2005 résulte de la Conférence de Nara sur l'authenticité par rapport à la Convention du patrimoine mondial organisée en 1994. Cette conférence remet en question la notion de « test d'authenticité » donnée par les Orientations devant guider de 1977 qui renvoie principalement aux aspects matériels du patrimoine, à savoir : conception, matériaux, fabrication artisanale et cadre. JOKILEHTO, Jukka (2006), « Considerations on Authenticity and Integrity in World Heritage Context », In: *City & Time*, vol. 2, n°1. [En ligne]. <http://www.ct.ceci-br.org>

document prend en considération les éléments constitutifs du patrimoine, tant « matériel » qu' « immatériel » dans ses critères d'évaluation de l'« authenticité » (article 7). Dans son article 13, il écrit : « Dépendant de la nature du monument ou du site, de son contexte culturel et de son évolution au cours du temps, le jugement sur l'authenticité est lié à une variété de sources d'information. Ces dernières comprennent conception et forme, matériaux et substance, usage et fonction, tradition et techniques, situation et emplacement, esprit et impression, état original et devenir historique. (...) » Ainsi, la relation entre l'« authenticité », la base de connaissances et les aspects immatériels du patrimoine est établie. Cette prise de considération de la base de connaissances et des aspects immatériels est reprise par les Orientations devant guider la mise en œuvre de la Convention du patrimoine mondial révisée en 2005. Dans son chapitre II.E intitulé « Intégrité et/ou authenticité », ce document intègre la base pratique pour l'examen de l'« authenticité » du patrimoine décrit par le Document de Nara⁸⁵.

En se rapportant aux conditions d'« authenticité » définies par le Document de Nara, la directrice accorde une grande importance aux savoir-faire artisanaux et aux techniques anciennes de construction et de décoration. Ainsi, elle confère une légitimité aux artisans locaux pour la conduite des travaux de restauration. La directrice indique que « les artisans qui comprennent et apprécient le mode de vie traditionnel lanna, sont des personnes importantes qui connaissent la bonne façon de restaurer l'édifice ancien. De plus, ils sont capables de trouver et reproduire les matériaux anciens pour la restauration. »⁸⁶

L'association élabore une approche de restauration visant à assurer l'« authenticité » de l'édifice et révéler ses valeurs esthétiques et historiques⁸⁷. Afin de protéger l'« authenticité » du *wihan*, la directrice vise à conserver la forme de la toiture du style mixte birman-lanna

⁸⁵ La définition des « conditions d'authenticité » présentée dans l'article 82 des Orientations devant guider la mise en œuvre de la Convention du patrimoine mondial révisée en 2005 : « Selon le type de patrimoine culturel et son contexte culturel, on peut estimer que les biens satisfont aux conditions d'authenticité si leurs valeurs culturelles (telles que reconnues dans les critères de la proposition d'inscription) sont exprimées de manière véridique et crédible à travers une variété d'attributs, y compris : formes et conception ; matériaux et substance ; usage et fonction ; traditions, techniques et systèmes de gestion ; situation et cadre ; langue et autres formes de patrimoine immatériel ; esprit et impression ; et autres facteurs internes et externes. »

⁸⁶ BOONYASURAT, Woralun (2009), *op. cit.*, p. 41.

⁸⁷ BOONYASURAT, Woralun (2009), *op. cit.*, p. 150.

telle qu'elle a été conçue en 1887. Ainsi sur le plan d'intervention, la directrice revendique l'emploi de techniques de construction et de matériaux conformes à la coutume lanna, et l'application de techniques et de matériaux nouveaux uniquement en cas de nécessité⁸⁸. Elle identifie ses quatre manières d'intervenir : « restaurer », « reproduire », « revitaliser des savoir-faire et des techniques traditionnelles » et « introduire les techniques nouvelles »⁸⁹. Selon elle, « restaurer » renvoie à la réparation des parties de structures détériorées, telles la charpente de bois et les équerres (les supports de toit). Les artisans remplacent des éléments endommagés de la charpente par des pièces du même type de bois, sans modifier la forme de la toiture. Ils utilisent le mode ancien d'assemblage de la charpente et gardent la façon de composer les fermes appelée *ma tang mai*, manière spécifique du Lanna. (fig. 37) Le vocable « restaurer » est utilisé également pour parler de la remise en état de la toiture en tuiles d'argile, en enlevant les mortiers de ciment placés en 1957, ainsi que de la remise en place des piliers en bois de teck dont les bases avaient été remplacées par des socles en béton en 1957.

La directrice emploie le terme « reproduire » pour désigner l'imitation des éléments de décoration endommagés tels la décoration de la base du pilier en forme de pétale de lotus. La reproduction de ces éléments utilise le même type du bois et applique la technique ancienne de sculpture. Cela est très proche de la troisième façon d'intervenir dite « revitaliser des savoir-faire et des techniques traditionnelles ». À cette fin, la directrice mentionne les deux matériaux anciens que les artisans réussissent à fabriquer : le mortier de chaux fait à la manière lanna (*satay jin*) et la peinture rouge cinabre (*chat*), habituellement utilisée pour peindre la partie intérieure en bois (charpente, piliers) des édifices religieux dans le pays lanna. Cependant, les artisans ne sont pas capables de fabriquer la mosaïque de verre (*kaeo juen*), à cause d'une manque de connaissance sur les composantes du matériau, utilisé dans la décoration des édifices religieux en Birmanie, en Chine, au Lanna et au Siam, mais dont la fabrication a cessé il y a environ deux cents ans. Par conséquent, l'association a

⁸⁸ *ibid.*, p. 153. BOONYASURAT, Woralun, SRISOMWONGWATHANA, Angela (2010), « Wat Pongsanuk community-based museum », In: UNESCO (2010), *Community-Based Approach to Museum Development in Asia and the Pacific for Culture and Sustainable Development*, Paris : UNESCO, p. 295.

⁸⁹ BOONYASURAT, Woralun (2009), *op. cit.*, p. 153.

dû acheter la mosaïque de verre (*kaeo juen*) aux boutiques d'antiquités pour remettre en état la décoration du pilier en bois et du plafond.

La quatrième façon d'intervenir concerne l'introduction des techniques de construction et des matériaux nouveaux pour la durabilité de la structure. Pour cela, la directrice identifie deux types d'intervention : l'addition des fines plaques d'aluminium de dimension 12 x 120 centimètres, placées en dessous des tuiles d'argile pour empêcher l'infiltration de l'eau pluviale ; l'ajout de noues en acier galvanisé sur les noues anciennes en bois, permettant de canaliser rapidement l'eau pluviale.

En analysant l'approche de restauration élaborée par l'association LPC, nous constatons sa proximité avec « Les Principes à suivre pour la conservation des structures historiques en bois » adoptés en 1999 par l'ICOMOS. Ce document international reconnaît la raréfaction des structures historiques en bois due à leur vulnérabilité et à la disparition des savoir-faire liés aux techniques de construction dites « traditionnelles ». Le document reprend des principes de restauration de la Charte de Venise (1964), qui vise à conserver et révéler les valeurs esthétiques et historiques du patrimoine dans les limites des preuves matérielles historiques existantes. De plus, « Les Principes » de 1999 met l'accent sur l'utilisation de méthode et de techniques dites « traditionnelles ». En cas de la réparation des structures et des finitions, le remplacement des éléments doit copier dans la mesure du possible les techniques, les matériaux et les textures d'origine. Même si la directrice ne cite pas directement le document d'ICOMOS de 1999, son approche de restauration reflète clairement le principe international de la conservation des structures en bois.



Figure 37. Le démontage de la structure de la toiture pendant les travaux de restauration

Cette photo montre la ferme composée de trois entrails ; les entrails supérieurs sont portés par deux poinçons. Cette façon de soutenir la charge ressemble à la forme du bât de cheval. Les gens de Lanna appelle donc cette ferme « *ma tang mai* » signifiant le cheval (*ma*) qui porte les bâts de soie.

Source : photo de Woralun Boonyasurat, 2007.

Concernant le renouvellement esthétique, l'association LPC décide de repeindre l'ensemble des structures en bois et des décorations en utilisant les couleurs employées lors de l'intervention de 1887 (fig. 38). Les éléments décoratifs dégradés sont remplacés par des pièces reproduites à l'identique. Les peintures murales sont repeintes et des feuilles d'or sont rajoutées sur les parties dorées. Cette façon d'intervenir est très proche de la pratique locale d'entretien de l'édifice religieux qui privilégie l'embellissement. Cependant, l'aspect brillant de la peinture neuve est adouci par certains éléments anciens que l'association ne repeint pas à neuf. L'association sélectionne attentivement des éléments anciens qui ne sont pas trop dégradés et les conserve comme traces historiques de l'intervention de 1887. Les éléments sélectionnés comprennent la sculpture de pétale de lotus du côté nord (fig. 39), le panneau décoratif en forme de ruche (*kong khiu*) situé en dessous des quatre frontons et certaines parties du bas-relief sculpté sur le socle des quatre statues du Bouddha (fig. 40). La directrice précise que les éléments sélectionnés présentent la spécificité de l'art bouddhique lanna. Préserver l'état antérieur de ces éléments permet, selon la directrice, à la génération suivante de reconnaître l'habileté technique des artisans du 19^e siècle.



Figure 38. Le résultat du projet de restauration mené par l'association LPC.

L'ensemble des éléments à l'intérieur du *wihan* sont repeints en rouge cinabre (*chat*), couleur employée lors de l'intervention de 1887. Source : Photo de Pijika Pumketkao, 2015.



Figure 39. La sculpture en forme de pétale de lotus des piliers du wihan

La photo de gauche présente une sculpture en forme de pétale de lotus, située en bas du pilier sud-ouest, repeint à neuf en rouge cinabre (*chat*), couleur employée lors de l'intervention de 1887. La photo de droite présente la sculpture du pilier nord-ouest, encore en bon état et conservé dans son état antérieur.

Source : photo de Pijika Pumketkao, 2015.



Figure 40. La coexistence entre les parties « anciennes-neuves » (*kao-mai*), expression utilisée par la directrice de l'association lors de notre entretien.

Cette photo montre l'angle nord-est du socle des quatre statues du Bouddha qui est préservé dans son état antérieur.

Source : Photo de Pijika Pumketkao, 2015.

En revanche, nous constatons que l'association ne préserve pas l'état antérieur des éléments décoratifs de style « thaï central ». Ceux-ci sont tous repeints à neuf. Ces éléments comprennent les sculptures en forme d'étoile installées au plafond (*dao phedan*), les décorations florales sur les frontons (*kranok, krajang et baithet*), les ornements en forme de *naga* placés au sommet du fronton (*chofa*) et les couronnements du pignon (*panlom*) (fig. 41). Dans ce contexte, les manières d'intervenir diffèrent selon le style des éléments. Cela montre que l'association s'attache à mettre en avant la valeur historique des éléments décoratifs lanna plus que ceux de style « thaï central ». Par ailleurs, nous voyons que les éléments de style lanna sont situés dans la partie basse (pilier, socle) et ceux de style « thaï central » sont installés sur la partie haute (plafond, fronton) qui couronne l'édifice. L'observation de la position de ces éléments, nous incite à penser que le renouvellement des composants de style « thaï central » est probablement lié aussi à l'intention de l'association de retrouver le prestige des pièces ornementales qui parachèvent l'édifice.

L'association porte beaucoup d'attention au sujet du style architectural et artistique. En effet, avant des travaux de restauration, les membres de l'association se posent la question de la manière d'intervenir sur des éléments de style « thaï central », notamment les couronnements du pignon (*panlom*). Ils hésitent entre garder leur caractère comme une preuve de l'influence du style « thaï central » ou les remplacer par les couronnements en style lanna afin de donner l'unité stylistique à l'édifice (fig. 42). La réunion organisée lors de l'atelier de relevé en 2007 a conclu qu'il fallait considérer en premier lieu l'« authenticité » de l'édifice, en conservant la forme et la conception conçues lors de l'intervention de 1887⁹⁰. Ainsi, la décision est prise de ne pas modifier le style des couronnements du pignon. Autrement dit, l'association renonce à l'idée de reconstituer l'état de l'édifice « tout à fait lanna » qui n'a jamais existé et accepte de garder le caractère mixte birman-lanna-thaï de l'édifice. Cette décision est conforme à l'article 9 de la Charte de Venise (1964) qui incite à respecter le tissu historique et à éviter la reconstitution basée sur la supposition.

⁹⁰ The Little People in Conservation Group (2007), *Pongsanuk Khon Tua Lek Kap Kan Anurak (Pongsanuk, the Little People in Conservation)*, Bangkok : ICOMOS Thailand, Usakane Press, pp. 77-78.

L'observation du résultat de l'intervention architecturale montre que l'association adopte la notion d'« authenticité » en la combinant avec certaines normes locales d'entretien de l'édifice religieux. Par rapport aux conditions d'« authenticité » définies par le Document de Nara, l'association choisit de conserver la conception et la forme de l'édifice, ainsi que la technique ancienne de construction. En revanche, elle ne vise pas à préserver des matériaux d'origine et des substances anciennes ; elle prétend plutôt améliorer l'apparence de l'édifice. L'association prend en considération les objectifs visés par les fidèles bouddhistes dans la pratique de la restauration : acquérir du « mérite » (*bun*) et perpétuer la présence de l'édifice religieux dans la société contemporaine. En effet, l'adoption des principes internationaux permet à l'association de se démarquer d'une part de l'approche du Département des Beaux-Arts qui ne prend pas en compte les pratiques rituelles et les savoir-faire artisanaux des populations locales, et d'autre part de la pratique locale d'entretien de l'édifice sacré qui risque de provoquer la transformation architecturale (fig. 43).

Le résultat de la restauration révèle la manière dont l'association revendique les sources lanna et birmanes de cet édifice. La revendication identitaire est présente non seulement dans son plan d'intervention architecturale, mais aussi dans son discours concernant l'histoire de l'édifice et celle de la communauté villageoise. Ainsi, l'association ne mène pas l'investigation historique dans le seul but de constituer une source d'information ou pour mieux connaître le système de construction, mais aussi pour pouvoir élaborer des arguments visant à mettre en valeur certains éléments de l'édifice. Ce faisant, les données historiques sont utilisées pour construire le discours qui permet à l'association de définir sa position par rapport à l'approche patrimoniale de la norme nationale.



Figure 41. Le panneau décoratif en forme de ruche (*kong khiu*) de la façade est du *wihan*

Cet élément est situé en dessous du fronton présente la forme typique de Lanna. Il est conservé dans son état antérieur. En revanche, les décorations de style thaï central, à savoir le couronnement du pignon (*panlom*), l'ornement au sommet du fronton en forme de *naga* et les sculptures florales sur le fronton, sont tous repeints à neuf. Source : Photo de Pijika Pumketkao, 2015.



Figure 42. La comparaison entre le couronnement du pignon (*panlom*) du Wihan Phra Chao Pun Ong et celui du Wihan du monastère Chedi Luang à Chiang Mai.

La photo de gauche (monastère Pongsanuk) présente le couronnement du pignon (*panlom*) de style thaï central. Le couronnement de style thaï central, appelé *naga sadung* (« le *naga* qui sursaute ») présente la forme dentelée du corps du *naga* (serpent mythique) au niveau de la tête de la panne intermédiaire. Concernant le couronnement de style lanna, l'association LPC fait appel au *wihan* du monastère Chedi Luang à Chiang Mai (photo de droite). Ce type de couronnement présente le corps tombant du *naga*.

Source : à gauche, Photo de Pijika Pumketkao, 2015 ; à droite, <https://gerrygantphotography.com/dthcm0062.htm>



Figure 43. Le résultat du projet de restauration mené par l'association LPC

Source : Photo de Pijika Pumketkao, 2015.

CHAPITRE 7. La reconstitution de l'histoire de l'architecture lanna et de celle de la communauté Pongsanuk comme instruments de revendication identitaire

Afin de comprendre les ressorts de l'association LPC quant à sa fabrication du discours historique, nous examinons le travail de reconstitution du passé mené par l'association comme une pratique médiatique, en référence aux travaux de Certeau : « l'histoire est une pratique. Elle n'est pas simple parole noble d'une interprétation désincarnée et désintéressée. Elle est toujours médiatisée par la technique et sa frontière se déplace constamment entre le donné et le créé, entre le document et sa construction, entre le supposé réel et les mille et une manières de le dire. L'historien est celui qui maîtrise des techniques, depuis l'établissement des sources, leur classement, jusqu'à leur redistribution en fonction d'un autre espace et en utilisant un certain nombre d'opérateurs. »¹

Afin de pouvoir saisir l'argumentation de l'association, nous fondons notre analyse sur ses publications destinées au public telles que le livret de présentation du monastère Pongsanuk et du *wihan* Phra Chao Pun Onk² publié en 2005 et l'ouvrage *Pongsanuk Khon Tua Lek Kap Kan Anurak* (Pongsanuk, the Little People in Conservation) publié en 2007 par l'ICOMOS Thaïlande. Le contenu de ces publications provient des études architecturales et historiques menées avant les travaux de restauration. Le livret de 2005 est la première publication réalisée par l'association dans le but de trouver des fonds de restauration et de faire connaître le monastère et le *wihan*³. Ce livret se présente en deux parties : la première porte sur l'histoire du monastère et l'origine du nom Pongsanuk ; la seconde sur les éléments constitutifs du *wihan*. L'accent est mis sur l'importance historique, artistique et rituelle du monastère, ainsi que sur la signification des composantes architecturales du *wihan* liée à l'art bouddhique. Le texte du livret est accompagné d'une série de photos en noir et blanc qui présente une esthétique du *wihan* et ses usages rituels. La photographe qui réalise ces

¹ DOSSE, François (2003), « Michel de Certeau et l'écriture de l'histoire », In: *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol.2, n°78, Presses de Sciences Po, pp. 147-148.

² BOONYASURAT, Woralun (2005), *Wat Pongsanuk*, Chiang Mai : Manop Silpi.

³ BOONYASURAT, Woralun (2009), *op. cit.*, p. 127.

œuvres, Angela Srisomwongwathana, une des membres fondatrices de l'association, s'est inspirée de la photo en noir et blanc du *wihan* prise dans les années 1990 par Clarence Aasen⁴. Cette série de photos a ensuite été exposée durant trois années dans une exposition itinérante, organisée successivement au monastère Pongsanuk, à Chiang Mai et à Bangkok.

Concernant le livre *Pongsanuk Khon Tua Lek Kap Kan Anurak* (Pongsanuk, the Little People in Conservation), publié suite à l'atelier de documentation et de relevé architectural du *wihan* organisé en 2007, son contenu est organisé en trois parties. La première partie reprend l'histoire du monastère et celle du *wihan* présentée dans le livret de 2005. La deuxième partie présente une étude architecturale approfondie portant sur le système de construction, l'évolution historique du *wihan* et ses références stylistiques. La troisième partie porte sur les actions entreprises par l'association lors de la préparation des travaux de restauration ; elle met l'accent sur la participation des habitants, des bonzes et des étudiants. L'ouvrage est accompagné de dessins architecturaux, de photos en couleur montrant l'état des éléments constitutifs du *wihan* avant sa restauration, ainsi que les participants en groupe et en cours de travail. L'approche participative élaborée par l'association est ainsi étroitement associée, dans l'ouvrage à la présentation des connaissances relatives à l'architecture du *wihan*, à l'intention des spécialistes du patrimoine.

7.1 Le discours sur les origines des formes et des styles architecturaux

L'argumentaire développé dans les ouvrages de l'association repose sur les références architecturales afin de revendiquer les origines lanna et birmane du *wihan*. Cette position se fonde sur le fait que le Département des Beaux-Arts ne donne pas de précision sur le modèle architectural de ce *wihan*. Le Registre national du monuments anciens (*boransathan*) décrit brièvement le *wihan* comme « un édifice coiffé de toits superposés du style thaï yai »⁵. Ce

⁴ AASEN, Clarence (1998), *Architecture of Siam – A Cultural History Interpretation*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, p. 207.

⁵ Département des Beaux-Arts (1982), *Kan kheun thabien boransathan phak neua* (Liste officielle des monuments historiques de la région du Nord de la Thaïlande), Bangkok, Département des Beaux-Arts, p.174. Ce document officiel donne la description suivante : « Le monastère Pongsanuk est la preuve de la prospérité de Khelang Nakhon [ancien nom de Lampang], notamment pendant la période lanna thaïe. De plus, le premier poteau fondateur de la ville (*lak meuang*) a été installé dans ce monastère en 1857 (...). [Le *wihan*] est un

style renvoie à l'architecture d'un groupe ethnique qui habite dans l'actuel État Shan de la Birmanie. Mais, la manière dont l'institution nationale nomme ce style induit une confusion dans l'esprit du public. Le nom de ce style se compose de deux mots : « thaï » et « yai ». Le document officiel écrit le premier mot avec deux lettres, *tho thahan* (၈) et *yo yak* (၉), c'est-à-dire de la même manière que le mot « thaï » désignant le principal groupe ethnique de l'actuelle Thaïlande (peuple anciennement appelé siamois). Or, selon le dictionnaire de l'Académie royale thaïlandaise, le premier mot doit écrire avec la seule lettre *tho thahan* (que nous pouvons éventuellement transcrire par « taï ») qui signifie les populations de langues taï-kadaï. Le nom « taï yai » est employé par l'Académie royale pour appeler un sous-groupe ethnique de la famille des langues taï-kadaï qui habite dans l'actuel État Shan, parle la langue shan, et partage certains aspects culturels avec les autres groupes de la même famille linguistique. Lorsque l'institution nationale nomme ce groupe ethnique « thaï yai » au lieu de « taï yai », elle occulte son appartenance à une famille culturelle et linguistique spécifique - taï- kadaï - de l'Asie du Sud-Est et le sud de la Chine.

L'association LPC évite l'ambiguïté du vocable « thaï yai » en cherchant à identifier plus précisément les références du modèle architectural. Dans l'introduction de l'histoire du *wihan*, l'association écrit : « Le *wihan* Phra Chao Pun Ong est un pavillon de plan cruciforme, construit en bois, ayant une forme de *mondop* [bâtiment de plan carré avec une toiture en forme pyramidale]. Il est coiffé d'une toiture multiple superposée de trois niveaux qui présente une combinaison entre arts lanna et birman. »⁶ L'association élabore ensuite ses hypothèses concernant l'évolution historique de l'édifice. Dans cette partie, l'origine birmane du *wihan* est mise en évidence : « L'étude de la forme architecturale et le travail de relevé (...) montrent que l'état du *wihan* avant l'intervention de 1887 aurait été un pavillon de plan carré simple sans les quatre avant-corps, coiffé des toits superposés, séparés par la structure de support (*khosong*). Ce type de toiture est très proche du modèle qu'on peut

édifice coiffé des toits superposés (*prasad*) du style *thai yai*. C'est une architecture à conserver pour la recherche, car il nous reste très peu de témoignages complets [de ce type d'architecture]. »

⁶ BOONYASURAT, Woralun (2005), *Wat Pongsanuk*, Chiang Mai : Manop Silpi, pp. 20. Et The Little People in Conservation Group (2007), *Pongsanuk Khon Tua Lek Kap Kan Anurak* (Pongsanuk, the Little People in Conservation), Bangkok : ICOMOS Thailand, Usakane Press, p. 23.

trouver encore dans l'État Shan de la Birmanie, notamment dans la ville de Chiang Tung. »⁷ L'association donne plus de précisions sur le type de toiture birmane en se référant au travail de S. Fraser-Lu qui étudie l'architecture religieuse en bois en Birmanie⁸ : « La toiture du *wihan* Phra Chao Pun Ong présente une parenté avec le pavillon en forme de *kon-pyathat-htat* en Birmanie (Fraser-LU 2001, 146) qui sépare chaque niveau de toiture par la structure de support (...). Ce type de toiture se retrouve en Inde, en Chine, en Indonésie, au Népal et notamment en Birmanie. (...). »⁹

Afin de mettre en avant l'origine birmane, l'association insiste également sur le matériau ancien utilisé pour couvrir la toiture : « La toiture du *wihan* avant 1887 aurait été couverte par des plaques de métal appelées « *juen* » [un mélange entre l'étain et le plomb] ou par des plaques de cuivre jaune appelées « *jangko* » que nous avons trouvées sur le dernier niveau de la toiture du *wihan* lors des travaux de restauration. »¹⁰ L'association se rapporte ensuite à l'analyse du Prince Damrong Rajanubhab, historien de la cour royale siamoise, présentée dans son livre *Thio Meuang Phama* [Voyage en Birmanie], selon laquelle : « la toiture de l'édifice en forme de *mondop* en Birmanie était auparavant couverte par des plaques en argent ou en étain. »¹¹. L'histoire de la construction du *wihan* est accompagnée par des photos de référence présentant les édifices coiffés des toits superposés trouvés dans l'État Shan. Ces photos sont placées à côté des dessins architecturaux afin de démontrer l'hypothèse défendue par l'association concernant l'état d'origine du *wihan* Phra Chao Pun

⁷ The Little People in Conservation Group (2007), *op. cit.*, p. 57.

⁸ FRASER-LU, Sylvia (2001), *Splendour in Wood : The Buddhist Monasteries of Burma*, Bangkok : Orchid Press, p.146.

⁹ BOONYASURAT, Woralun (2005), *op. cit.*, p. 26. Et The Little People in Conservation Group (2007), *op. cit.*, pp. 34. Concernant l'histoire du type de toiture « *pyathat* », nous citons ici un passage extrait du livre *Splendour in Wood : The Buddhist Monasteries of Burma* auquel la directrice de l'association se réfère : « The term *pyathat* which comes from the Sanskrit word *prasada* meaning a pavillon with mult-tiered roofs, most certainly had its origins in India, and undoubtedly at one time shared some close affinities with the modern day towering structures seen on the island of Bali in Indonesia and in the kingdom of Nepal. The Burmese, however, prefer to trace the *pyathat's* inspiration to the triple palaces purportedly built by King Suddhodana of Kapilavatthu, as seasonal abodes for his son Prince Siddhattha, the Buddha-to-be. The *pyathat* has had a long history in Burma and there is an example of such a tiered building depicted on a votive tablet dating from the Pyu period. The numerous examples of early Burmese *pyathat* forms illustrated in Pagan period masonry, sculpture, ceramic plaques and wall paintings indicated that it was certainly a regular feature of Burmese architecture by the eleventh and twelfth centuries. » FRASER-LU, Sylvia (2001), *op. cit.*, pp.63-64.

¹⁰ The Little People in Conservation Group (2007), *op. cit.*, p. 57.

¹¹ The Little People in Conservation Group (2007), *op. cit.*, p. 58.

Ong avant l'intervention de 1887, à savoir son lien avec le modèle architectural birman. (fig. 44)

L'assemblage des arts lanna et birman est souligné dans la présentation des décorations de la toiture qui témoigne d'une grande mixité stylistique : « La toiture du *wihan* Phra Chao Pun Ong est construite selon le modèle birman appelé *pyathat* et décorée en style lanna. (...) La structure de support de chaque niveau du toit (*khosong*) est ornée par des sculptures, des pièces chantournées et des peintures. Les ouvertures de ventilation sont décorées par des plaques en métal chantournées en style lanna, à motif d'animaux smythiques de la forêt *Himmapan* [forêt légendaire entourant le mont Meru dans la mythologie hindoue et bouddhique] (...). À côté des ventilations se trouvent des peintures sur bois encadrées qui présentent l'histoire des vies antérieures du Bouddha (*jataka*), l'image du lion qui saisit une femme dans sa bouche selon le mythe birman, l'image de *Hanuman* [le brave singe, un des personnages principaux du *Ramayana*] et l'image du *Vishvakarma* [un dieu hindou considéré comme « architecte de l'Univers »] (...). Les artistes emploient une technique de peinture influencée par l'art thaï central, notamment le style réaliste de Phra Thevapinimit [maître de peinture qui a vécu de 1888 à 1942]. Ces dessins au trait noir sont réalisés sur fond blanc et colorés en jaune et indigo. Ils présentent succinctement les muscles des personnages. Les quatre coins de la toiture sont ornés par des sculptures en bois en forme de *kinnara* [un personnage mi-homme mi-oiseau selon la mythologie hindoue et bouddhique] vêtu à la manière d'un personnage de la cour royale birmane. (...) »¹² (fig. 45 et 46).

¹² The Little People in Conservation Group (2007), *op. cit.*, pp. 35-36. Et BOONYASURAT, Woralun (2005), *op. cit.*, pp. 26-27.

การมุงหลังคาอาคารทรงมณฑปด้วยแผ่นโลหะเป็นลักษณะที่เก่าแก่
สันนิษฐานว่าส่งผ่านมาจากงานสถาปัตยกรรมในแถบทิมาลยี เช่น เนปาล
และส่งต่อมายังพื้นที่รัฐฉานและล้านนาในที่สุด ดังที่สมเด็จพระนเรศวรมหาราช
ราชานุภาพได้พระราชทานข้อวินิจฉัยไว้ในหนังสือเที่ยวเมืองพม่าว่า
เป็นการมุงหลังคาของอาคารทรงมณฑปและปราสาทของพม่าที่แต่เดิม
มุงด้วยแผ่นเงินหรือแผ่นดีบุก นอกจากนี้ยังมีพบอาคารทางศาสนาในรัฐฉาน
สหภาพเมียนมาร์ที่อยู่ห่างไกลตัวเมือง ยังคงสภาพ อาคารที่มุงหลังคาด้วยโลหะ
เช่น วัดหนองไหล่ง สำหรับในประเทศไทยมีตัวอย่างให้เห็นที่หอไตร
ทรงมณฑปวัดดงดี จังหวัดเชียงใหม่ แต่ในปัจจุบันได้ซ่อมเปลี่ยนแปลง
เป็นหลังคาสังกะสีไปแล้ว



▲ มณฑปวัดหนองไหล่ง เมืองม่่า รัฐฉาน
สหภาพเมียนมาร์



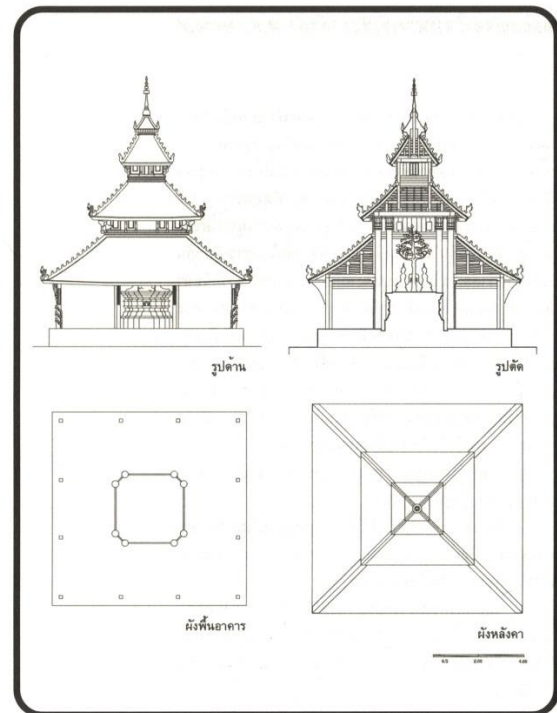
▲ หอไตรทรงมณฑป วัดดงดี
เมืองเชียงใหม่



▲ วิหารวัดหนองไหล่งมุงหลังคาด้วยแผ่นเงิน



▲ มณฑปวัดพระธาตุเบ็งใจ เมืองเชียงตุง
รัฐฉาน สหภาพเมียนมาร์



▲ แบบต้นนิษฐาน ลักษณะของอาคารก่อนต่อมุขทั้งสี่
เกรียงไกร เกิดศิริ
บุญเมกร วชิระเชียรชัย
ตุลชัย ป่อทรัพย์

Figure 44. La mise en page du livre *Pongsanuk, the Little People in Conservation* dans le chapitre « Le caractère architectural du wihan avant 1886 »

La page à gauche présente les photos de références des édifices du modèle « *mondop* », coiffés des toits superposés situés à l'État Shan et à Chiang Mai. La page à droite présente l'hypothèse concernant le caractère architectural du *wihan* avant l'ajout des quatre porches (avant-corps bas).

Source : The Little People in Conservation Group (2007), *Pongsanuk Khon Tua Lek Kap Kan Anurak (Pongsanuk, the Little People in Conservation)*, Bangkok : ICOMOS Thailand, Usakane Press, pp. 58, 59.

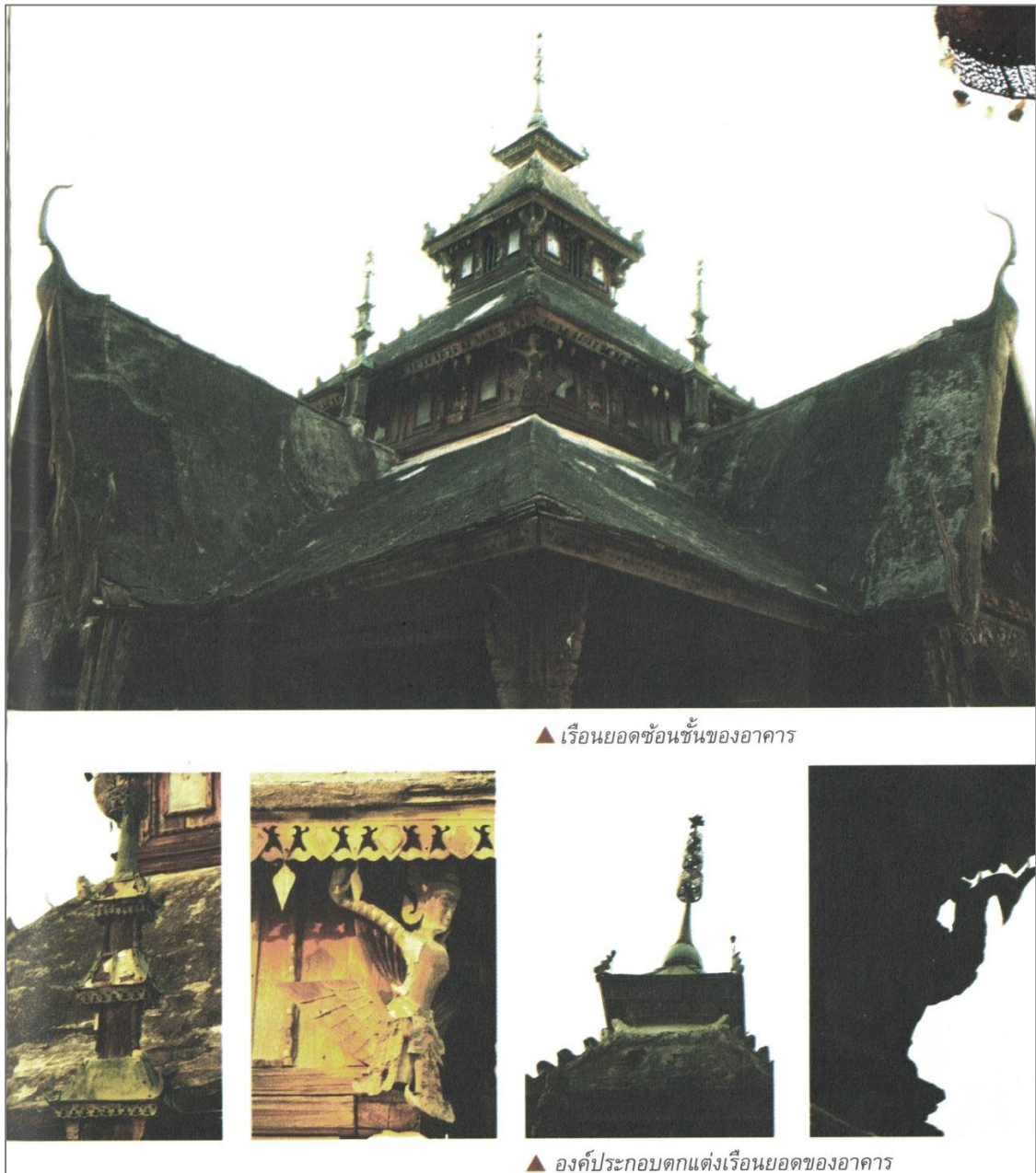
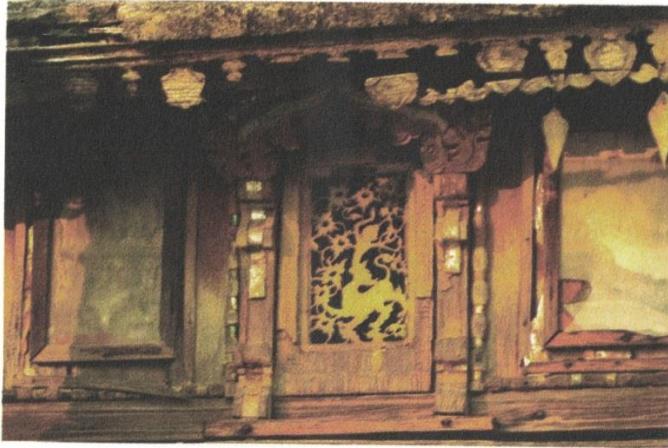


Figure 45. La présentation des décorations de la toiture

Cette présentation met l'accent sur la mixité des styles birman et lanna. Dans le chapitre intitulé « la toiture », les décorations présentées sont (de gauche à droite) : petit palais (*prasad*), sculptures en bois en forme de *kinnara* habillé en costume de la cour royale birmane, couronnement du toit, sculpture en forme de paon.

Source : The Little People in Conservation Group (2007), *op.cit*, p. 35.



▲ ป้องปีวบนคอสองของอาคาร



Figure 46. La présentation d'une série de motifs d'animaux mythiques de style lanna, décorant les ouvertures de ventilation

Source : The Little People in Conservation Group (2007), *op.cit*, p. 40.

L'origine birmane est aussi mise en évidence à travers les quatre grandes statues du Bouddha : « Le centre du *wihan* abrite les quatre statues du Bouddha en position assise, placées face aux quatre points cardinaux. Cela signifie que les quatre bouddhas ont vécu dans notre *kalpa* [unité de temps dans la cosmologie hindoue et bouddhique], à savoir Kukusandha, Konagamana, Kassapa et Siddhartha Gotama. Cette iconographie est très populaire en Birmanie, notamment à l'époque de Pagan. (...) »¹³ En effet, l'iconographie des « quatre bouddhas du passé » est bien connue d'abord dans l'État Môn de la Birmanie, ensuite dans Pagan et les anciennes villes du royaume môn en Thaïlande, telles Nakhon Pathom et Lamphun (située au nord-ouest de Lampang). C. Stratton constate que plusieurs monastères construits ou restaurés au 19^e et au début du 20^e siècles, en Birmanie comme au Lanna, contiennent des pavillons abritant des statues des « quatre bouddhas du passé »¹⁴ (fig. 47).

¹³ The Little People in Conservation Group (2007), *op. cit.*, pp. 29-30. Et BOONYASURAT, Woralun (2005), *op. cit.*, p. 34. Concernant l'iconographie des « quatre bouddhas du passé », la directrice n'a cité aucune source bibliographique. Nous citons ici l'analyse de C. Stratton afin de comprendre plus en détail la signification de cette iconographie : « According to some Buddhist beliefs, four Buddhas have already made their appearance during the present eon – a fifth, Maitreya, is still to come. The fourth was Gautama, the historic teacher who founded the present Buddhist religion in the sixth century B.C. The other three : Kakusandha, Konagamana, and Kassapa, were earlier Buddhas, with biographies purportedly identical to that of Gautama. In Southeast Asia sculpture, this concept could be concretized by making four images of the four past Buddhas and placing them with their backs to each other so that they faced the four quarters of the world (east, south, west and north). The four statues are often portrayed as colossal in size (ca. 8.5 meters or 18 cubits which was supposedly the actual height of the Buddha) and make identical gestures while in either the standing or the seated position. This iconography was known in the Mon states of Burma and Siam. One fine set from the Mon Dvaravati period was located at Wat Na Phra Men, Nakhon Pathom [in Thailand]. Another ancient colossal set, recently restored, can be seen in the Mon area of Burma at Kyaik-Pun, Pegu. According to Dr. Brown, the earliest example of the four-directional Buddhas in Southeast Asia probably occurred in Pyu art (the Lemyat-hna at Sri Ksetra around the seventh or eighth century), followed by examples at Pegu and still later at Pagan where the set became very popular. Thus Mon Burma, then Pagan, were most likely the major sources for this iconography in Thailand.» STRATTON, Carol (2004), *Buddhist Sculpture of Northern Thailand*, Chiang Mai : Silkworm Books, Chicago : Buppha Press, p. 70.

¹⁴ C. Stratton décrit également l'introduction de cette iconographie dans le pays lanna : « The first known examples in the North of Thailand were the four standing colossi of 1370 at Wat Phra Yuen, Lamphun, which have unfortunately been buried inside the restored monument. An imposing seated quartet can be found at Wat Phumin, Nan. A number of Burmese/Lan Na *wats* [monastère] constructed in the 19th and early 20th century have pavilions enclosing the four Buddhas, but the figures are not as large as the Mon or Phumin ones. (...) » STRATTON, Carol (2004), *op. cit.*, p. 70.

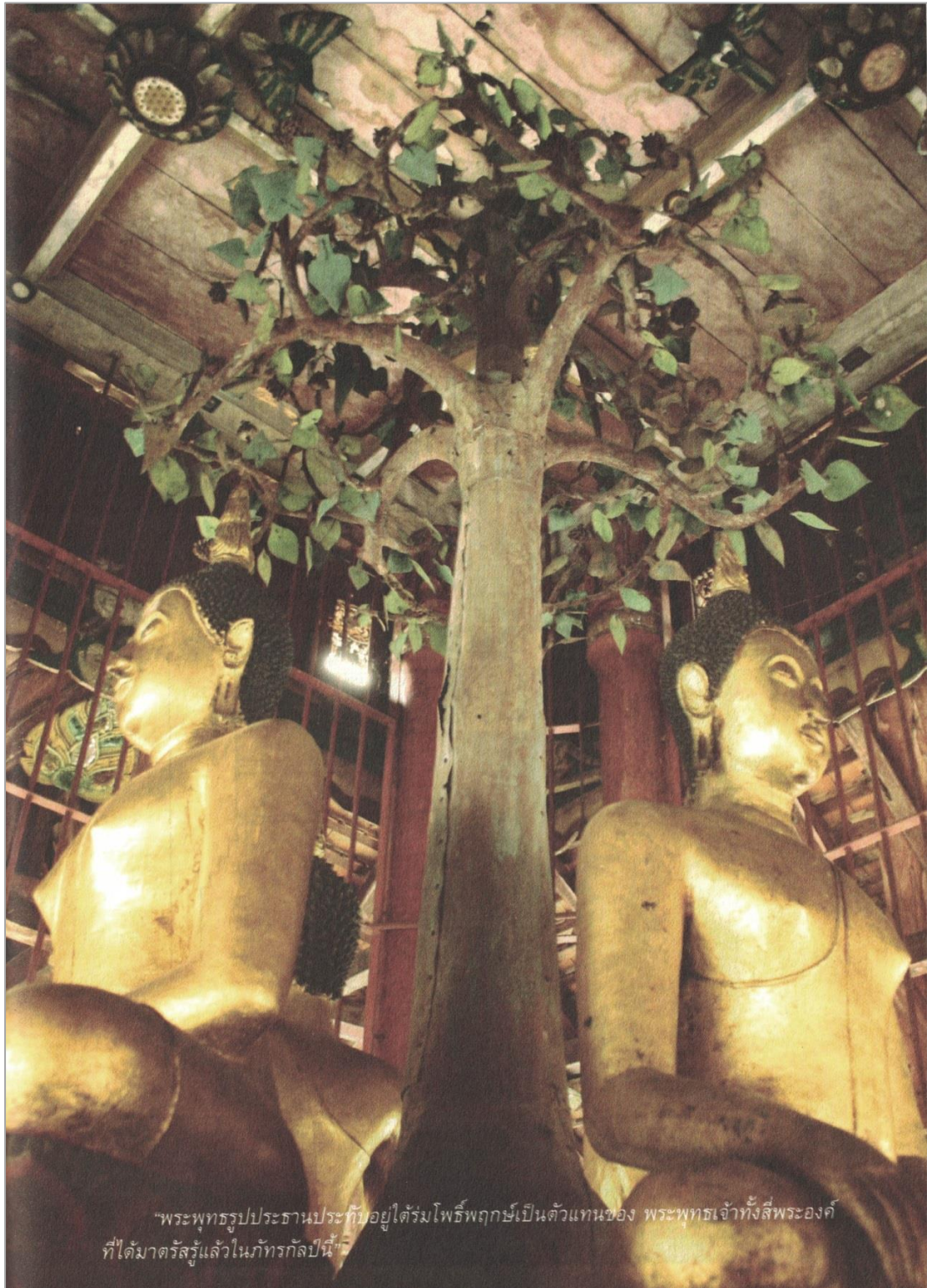


Figure 47. Les statues des « quatre bouddhas du passé »

L'association LPC présente ces statues comme le centre du *wihan* qui représente le centre de l'univers.
Source : The Little People in Conservation Group (2007), *op.cit*, p. 25.

La présentation des décorations de l'édifice n'identifie pas seulement les références aux modèles lanna et birman, mais aussi au style « thaï central » : « L'ornement en forme de *naga* placé au sommet du fronton (*chofa*) ressemble au modèle thaï central. Mais le *chofa* du *wihan* Phra Chao Pun Ong est plus fin et plus élancé. Concernant les couronnements du pignon (*panlom*), ceux-ci sont fabriqués en béton, en style thaï central. (...) Les quatre frontons sont ornés par des sculptures en forme de lotus épanoui, symbole de la pureté absolue et de l'Éveil [élévation spirituelle]. Ces sculptures en bois sont décorées par des mosaïques de verre (*kaeo juen*). Au-dessous des sculptures de lotus se trouve des décorations florales (*kranok, krajang et baithet*) sculptées en style thaï central. (...) Le panneau décoratif situé en dessous du fronton est en forme de ruche, présentant le caractère unique de l'architecture lanna. (...) »¹⁵ Un autre élément de style thaï central concerne les sculptures en forme d'étoile installées dans les combles. L'association écrit : « Le *wihan* a des combles ouverts qui montrent les charpentes en bois selon le caractère unique de l'architecture lanna. Les combles sont ornés par des sculptures en forme de lotus épanoui décorées par des mosaïques de verre. En effet, les sculptures en forme d'étoile (*dao phedan*, « étoile sur le plafond ») sont utilisées pour décorer les plafonds dans l'architecture traditionnelle thaïe central. Mais, les artisans du *wihan* Phra Chao Pun Ong ont adopté cet élément pour décorer des joints de la charpente. »¹⁶ Dans ce discours, il apparaît que l'association cherche à identifier la différence entre les styles lanna et « thaï central », plutôt que de considérer la combinaison entre ces deux styles.

L'observation de la présentation des composantes architecturales montre que l'association construit son discours autour des éléments classificatoires de l'architecture et de l'art bouddhique birmans et lanna. L'association conclut ainsi : « La beauté du *wihan* reflète l'intelligence des artisans dans l'application des symboles religieux. Malgré sa petite taille, le *wihan* incarne l'univers selon la cosmologie bouddhique et présente l'enseignement du Bouddha (*dharma*) à travers différentes œuvres d'art parfaitement combinées. »¹⁷ L'association met l'accent sur la capacité des artisans lanna à intégrer et à s'approprier des

¹⁵ The Little People in Conservation Group (2007), *op. cit.*, pp. 36-37. Et BOONYASURAT, Woralun (2005), *op. cit.*, pp. 27-28.

¹⁶ *Ibid.*, p. 32.

¹⁷ *Ibid.*, p. 35.

éléments de différentes origines pour créer un édifice « de toute beauté ». Ainsi, la revendication des origines différentes permet à l'association de se démarquer de la description du *wihan* donnée par l'institution nationale, laquelle exclut le caractère hybride de l'architecture de cet édifice.

7.2 Le discours sur le toponyme de la communauté et du monastère

Le discours historique de l'association est également fondé sur l'histoire du monastère et sur celle de la communauté Pongsanuk. L'association reconstitue le passé du monastère en s'appuyant sur d'anciennes inscriptions trouvées à Lampang et à Nan, sur le mémoire annuel du chef du monastère, le Vénérable Kru Ba Anochidhamma Jindamuni, écrit entre 1846 et 1911, ainsi que sur les souvenirs des personnes âgées de la communauté. Pour rappeler la fondation du monastère, l'association mentionne le mythe fondateur révélé par le mémoire annuel du chef du monastère. Celui-ci pense que le monastère a été élevé au début du 13^e durant la règne d'Anantayod, un prince du royaume môn d'Haripunjaya, qui a amené les Môn (groupe ethnique de l'ancien royaume de Dvaravati) à s'installer sur le territoire de Lampang. L'association associe ce mythe fondateur à la présence, devant le *wihan*, d'un poteau orné d'une sculpture en forme de cygne, symbole du royaume môn. Cependant, l'association prend ses distances par rapport au mythe fondateur en signalant qu'elle n'a pas encore trouvé de preuves historiques permettant de faire remonter l'histoire du monastère jusqu'à l'époque d'Haripunjaya.

L'association mentionne ensuite les anciens noms du monastère apparus dans des inscriptions anciennes, à savoir Sri Chom Khlai, Chiang Phum, Don Kaew et Payao. Le passé du monastère est ainsi reconstitué en l'associant à l'histoire de la communauté villageoise : « Le nom du monastère est lié à l'histoire d'immigration des populations en 1821, lorsque le roi Kawila de Chiang Mai a attaqué la ville de Chiang Saen alors sous domination birmane. Le roi a amené des populations de Chiang Saen, dont font partie les villageois (*chao ban*) de Pongsanuk, à s'installer au nord de la rivière Wang, près du monastère Chiang Phum [ancien nom du monastère Pongsanuk]. (...) Lorsque les villageois se sont établis à cet endroit, ils ont gardé le nom de leur village d'origine et ont renommé le monastère Pongsanuk. » Il convient de noter que Chiang Saen est situé dans une région montagneuse aux confins du Laos

(ancien royaume de Lan Xang), de la région Nord de la Thaïlande (ancien royaume de Lanna) et de l'État Shan de la Birmanie. Cette ville était une des principales places fortes du royaume de Lanna à partir du 14^e siècle jusqu'à l'intervention birmane dans la seconde moitié du 16^e siècle. L'architecture religieuse à Chiang Saen, notamment le système complexe de toiture à multiples degrés, témoigne du contact culturel entre les Tai Yaun, principal groupe ethnique de l'ancien royaume de Lanna, et les Tai Yai ou les Shans.

L'association tente d'établir une relation entre le village d'origine à Chiang Saen et le village Pongsanuk à Lampang. Cependant, l'association n'élabore pas spécifiquement un chapitre sur ce sujet, faute de preuves historiques suffisantes. Ses arguments concernant la relation avec le village d'origine à Chiang Saen apparaissent de façon fragmentaire, lorsqu'elle traite de l'histoire du monastère, de l'histoire du *wihan* Phra Chao Pun Ong ou des pratiques rituelles des habitants. Dans son historique du monastère, l'association compare, mais sans développement précis, le caractère architectural du stupa, monument le plus important des deux villages ; elle indique seulement que les stupa des deux villages sont construits (ou reconstruits) dans le même style architectural. Quant à l'histoire du *wihan*, l'association fait référence à la mémoire des habitants, selon lesquels cet édifice aurait été bâti par des artisans de Chiang Saen qui auraient imité le palais royal (*ho kham*) de Chiang Keng, une ville de l'État Sipsongpanna (l'actuel Préfecture autonome dai de Xishuangbanna de la province du Yunnan en Chine). Néanmoins, quand l'association élabore ses arguments sur les références du modèle architectural du *wihan*, elle ne revient pas sur l'histoire des artisans de Chiang Saen, ni sur le modèle du palais royal de Chiang Keng. Cela est probablement dû au fait qu'il lui manque des preuves tangibles concernant la construction du *wihan* avant l'intervention de 1887 et l'existence du palais royal de Chiang Keng.

Le rapport avec le village d'origine à Chiang Saen est également évoqué lorsque l'association présente les activités culturelles de la communauté de Pongsanuk. Nous citons ici un passage extrait du livret *Wat Pongsanuk* publié en 2005, illustrant la volonté de l'association de mettre en évidence l'origine mène et l'origine tai yuan des populations locales : « La communauté villageoise Pongsanuk conserve toujours la tradition rituelle des populations lanna (...). Les cérémonies d'offrande aux génies protecteurs sont toujours pratiquées selon

la croyance des différents groupes ethniques qui s'installent dans ce village. Il s'agit donc de cérémonies pour vénérer les trois types d'esprit : *phi mod*, les ancêtres des familles taï yuan qui ont immigré de Chiang Saen ; *phi meng*, les esprits des seigneurs môns qui sont vénérés depuis l'époque d'Haripunjaya (...) ; enfin *phi jaonai*, les esprits des seigneurs qui protègent le village. »¹⁸

Cependant, dans le livre *Pongsanuk, the Little People in Conservation* publié en 2007, l'association se concentre seulement sur la cérémonie d'offrande aux génies protecteurs du village (*phi jaonai*). Il est à noter que la cérémonie vénérant les esprits ancestraux et les seigneurs môns (*phi mod* et *phi meng*) est une activité familiale, organisée dans la maison du chef de la famille. Quant à la cérémonie d'offrande aux esprits protecteur du village (*phi jaonai*), celle-ci est organisée chaque année par les représentants de la communauté villageoise devant les autels des génies protecteurs du village. L'association choisit en effet d'élaborer son discours sur l'activité communautaire pour soutenir son projet de restauration. Ainsi, son discours sur la pratique rituelle s'est orienté plutôt vers le rôle des génies protecteurs et des médiums (*makhi*) en tant que conseillers des habitants, notamment l'histoire d'un médium, Anukul Siripun, membre actif de l'association. De ce fait, l'association met peu l'accent sur l'histoire des esprits ancestraux des populations de Chiang Saen.

Malgré le caractère fragmentaire de l'élaboration de son discours, l'association ne s'attache pas moins à établir une relation entre le village Pongsanuk à Lampang et celui à Chiang Saen qui possède une tradition architecturale mixte lanna-birmane. Elle met en relation le toponyme du monastère et l'histoire de l'immigration des populations taï yai et taï yaun de Chiang Saen, afin de souligner la diversité ethnique et culturelle de Lampang. Mais, faute de preuve tangible, l'association ne peut pas établir un rapport direct avéré entre les origines du village à Chiang Saen et la forme architecturale du *wihan* Phra Chao Pun Ong. Aussi est-elle tenue de recourir au modèle architectural pour établir le rapport de l'édifice à l'architecture birmane.

¹⁸ BOONYASURAT, Woralun (2005), *op. cit.*, p. 19.

7.3 Le discours de l'association sur l'origine des actions patrimoniales

La troisième partie du livre *Pongsanuk, the Little People in Conservation* présente les actions entreprises lors de la préparation des travaux de restauration. Ces actions comprennent l'atelier de relevé et de documentation du *wihan*, la réalisation de maquettes architecturales, ainsi que le nettoyage et la conservation des statues du Bouddha en bois trouvées dans les combles du *wihan*. À travers la présentation de l'atelier de relevé, l'association démontre la démarche de travail collaboratif entre les étudiants de l'université de Chiang Mai, de l'université Silpakorn (Bangkok) et de celle de Chiang Rai Rajabhat. La présentation est accompagnée par une série de photos sur l'ambiance de travail en équipe pendant le relevé du *wihan* (fig. 48). Certains sujets du débat lors de l'atelier sont identifiés, tels que le choix des matériaux pour la remise en état de la toiture et la manière d'intervenir sur les couronnements du pignon (*panlom*) de style « thaï central ». Pour conclure sur ces points, l'association souligne son principe de restauration fondé sur la notion d'« authenticité » du patrimoine. La présentation de l'atelier de relevé est suivie par celle des dessins et des maquettes architecturales résultant du travail de relevé.

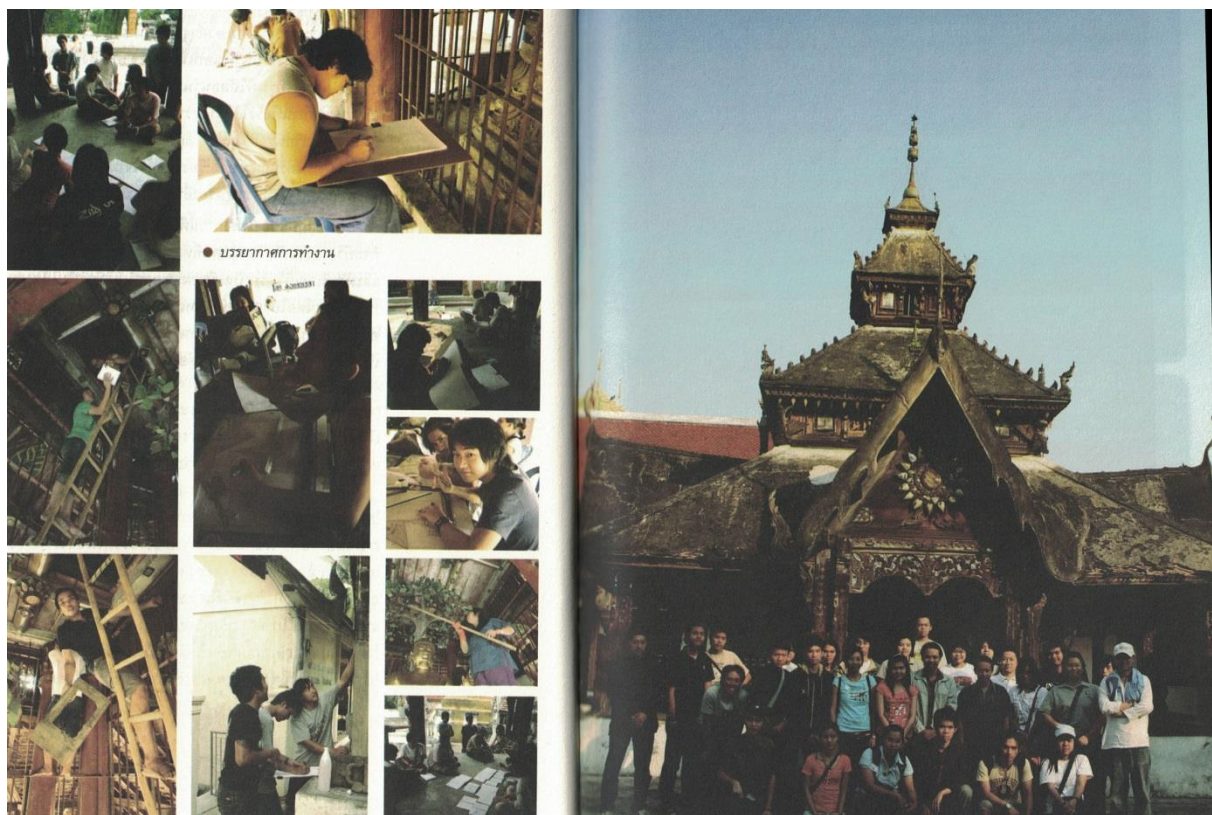


Figure 48. Série de photos sur l'ambiance de travail en équipe pendant le relevé du *wihan*

L'association présente sa démarche de travail collaboratif entre les professeurs et les étudiants des trois universités.
Source : The Little People in Conservation Group (2007), *op.cit.*, p. 72.

L'association relève le rôle des maquettes comme outils de communication avec les bonzes et les habitants concernant les choix des matériaux et des couleurs, ainsi que le réaménagement du site. Cette présentation est complétée par des photos montrant le moment d'échange entre les étudiants, les bonzes et les habitants à travers les dessins architecturaux du *wihan*. Enfin, l'association présente le travail de nettoyage des statues du Bouddha en bois en mettant l'accent sur la participation des bonzes et des habitants dans cette activité. L'exposé est assorti de photos présentant l'ambiance de travail entre les bonzes, les étudiants, les agents du bureau régional du Département des Beaux-Arts et les habitants. Une photo de groupe présente les participants de tous les âges qui se mettent derrière les statues du Bouddha en bois déjà nettoyées (fig. 49). L'association expose ce travail en soulignant l'enthousiasme des habitants quand ils découvrent les noms de leurs ancêtres gravés sur la base de chaque statue. Ces derniers sont les donateurs de la fabrication de ces statues du Bouddha. Selon l'association, cette activité aide à renforcer le lien significatif entre les populations locales et leur patrimoine. Par la suite, l'association présente son travail quant à l'interprétation de la signification des œuvres d'art bouddhiques trouvées lors des travaux de restauration, tels que les statues du Bouddha en bois, les banderoles portant le dessin de *jataka* (l'histoire des vies antérieures du Bouddha) et les coffres des manuscrits du *Tripitaka* (textes du canon bouddhique).

Le livre *Pongsanuk, the Little People in Conservation* se termine par un exposé sur l'extension du réseau et des activités de l'association LPC. Celle-ci commence, dans cette partie, par souligner que le projet de restauration à Pongsanuk est le fruit de la collaboration (*ruam raeng ruam jai*, « réunir les forces, réunir les cœur ») entre les membres de la communauté villageoise, les universitaires et les étudiants. L'association résume ainsi le rôle des universitaires comme « entraîneurs » (*philieng*) et les agents de l'autorité nationale comme conseiller du projet. Le rôle des membres de la communauté villageoise (*chao chumchon*) est mis en avant en tant que « gérants » du patrimoine culturel. L'association souligne que ceux-ci ont le droit de participer à la prise de décision pour le projet, comme leurs ancêtres qui, avec la foi, ont fourni des fonds et des forces pour restaurer ce *wihan*. Ainsi, l'association se démarque de l'approche verticale du gouvernement central : « Comme nous pouvons voir à travers plusieurs projets de restauration dans la région Nord, la gestion

patrimoniaire menée par le gouvernement sépare les populations locales de leur patrimoine culturel. Par conséquent, les membres de la communauté pensent qu'ils n'ont pas le droit de gérer leur patrimoine. (...) À présent, les « petits gens » de la communauté, les universitaires et les étudiants réunissent leurs forces comme les petits cailloux qui sont rassemblés pour construire un pont. Le projet de Pongsanuk est notre petite réussite qui suscite un sentiment de fierté au sein de la communauté. »¹⁹



Figure 49. Photographie de groupe présente les participants du travail de nettoyage des statues du Bouddha en bois

L'association LPC présente le travail de nettoyage des statues du Bouddha en bois en mettant l'accent sur la participation des bonzes et des habitants dans cette activité.

Source : The Little People in Conservation Group (2007), *op.cit.*, p. 90.

¹⁹ The Little People in Conservation Group (2007), *op. cit.*, p. 111.

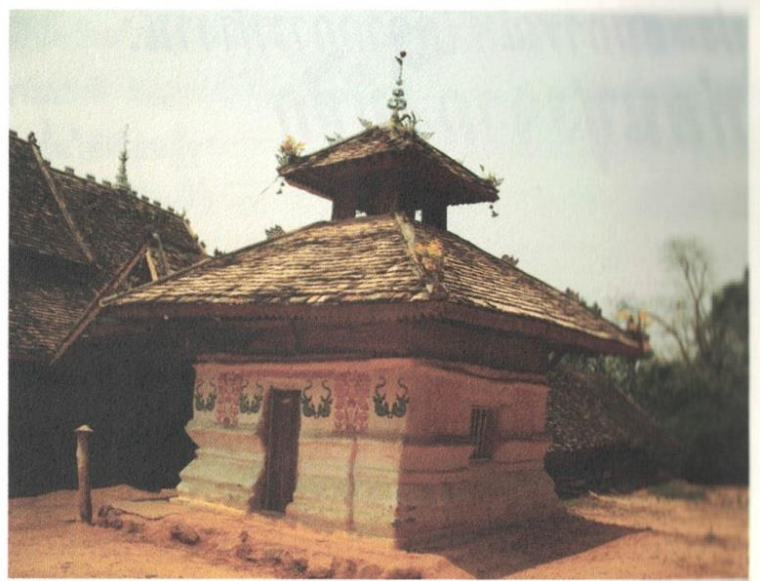
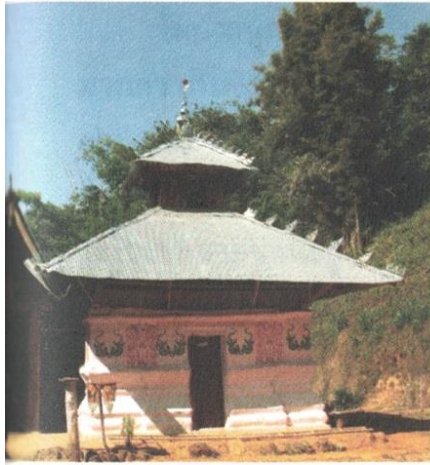
L'association relève par la suite l'élargissement du réseau au-delà du territoire communautaire, avec un autre groupe de conservation appelé « Lan Kam Lampang ». Ce dernier a mené un projet de réalisation de l'Atlas du patrimoine culturel de Lampang (*Cultural Heritage Atlas of Nakhon Lampang*) entre 2004 et 2006. Ce projet est initié par le Bureau de la politique et de la planification des ressources naturelles et de l'environnement, en vue de la préparation du projet « Meuang Kao » (ville ancienne) sous la direction du Comité de la Conservation de Rattanakosin. Cet atlas présente le patrimoine architectural que constituent des édifices à usage d'habitation et à usage religieux, de tous les styles architecturaux (lanna, birman, chinois, colonial). L'association LPC indique qu'elle partage la même intention que le groupe Lan Kam Lampang, visant à sensibiliser les habitants à la conservation du « patrimoine culturel de la communauté » (*moradok watthanathum chumchon*). Du fait que l'association échange des informations et des pratiques avec le groupe Lan Kam Lampang, l'histoire du *wihan* Phra Chao Pun Ong apparaît dans l'Atlas du patrimoine culturel de Lampang. Cela montre l'effort de l'association LPC pour faire entrer le *wihan* Phra Chao Pun Ong dans la liste officielle du patrimoine au niveau de la ville, ainsi que de faire connaître le *wihan* au plus large public.

En outre, l'association élargit son territoire d'intervention architecturale au niveau de la région. L'association mentionne ses interventions en tant que conseiller, en collaboration avec des experts de l'UNESCO, dans les projets de restauration des autres communautés villageoises. Le premier projet concerne la restauration du *wihan* et des peintures murales du monastère Ban Kho à Lampang, financé par l'ambassade américaine en Thaïlande. Les projets suivants sont situés dans l'État Shan de la Birmanie. L'association précise qu'elle développe ces projets dans le but de sensibiliser les populations locales à l'importance du patrimoine religieux bouddhique. De plus, elle souligne son intention de mener ces projets dans l'État Shan, ce qui lui permet d'imaginer l'état antérieur des villes lanna, ainsi que de rechercher le rapport entre les architectures des pays traversés par le fleuve Mékong. Le projet de Ban Ngaek concerne la restauration et la remise en état de la toiture de l'édifice (*mondop*) qui protège les ruines du stupa contenant des reliques du Bouddha (*phra thât*). Comme la plupart des édifices religieux dans cette région, la toiture du *mondop* a été modifiée par une couverture en zinc. L'association présente son projet en soulignant qu'elle

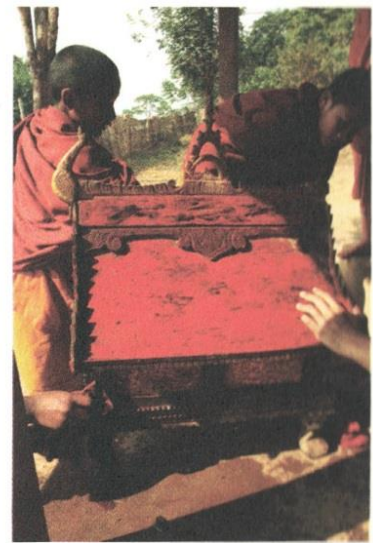
a réussi à convaincre les bonzes et les habitants d'utiliser des tuiles en argile, matériau anciennement en usage dans cette région, dans la remise en état de la toiture. Concernant le projet du monastère Ban Kam, il s'agit de la conservation et de l'interprétation de la signification des œuvres d'arts bouddhiques. L'association ne présente pas ce projet en détail ; elle montre cependant des photos présentant un ancien coffre de manuscrits abrité dans le comble et l'ambiance de travail entre les membres de l'association et les bonzes (fig. 50). Pour terminer cette partie, l'association indique qu'elle prévoit un projet de remise en état de la toiture du bâtiment d'ordination (*ubosot*) du monastère de Ban Saen. Son projet prévoit également de remplacer la toiture en zinc par une couverture en tuiles d'argile.

L'analyse de ces dernières parties du livre montre que l'association construit un discours sur l'origine de ses actions patrimoniales, afin de légitimer son approche participative. Son discours met en avant la collaboration entre les populations locales et les acteurs extérieurs, tels que les étudiants et les universitaires, et crée une unité entre les trois acteurs en les désignant comme « petits gens qui réunissent leurs forces ». Le discours sur la collaboration et l'unité des acteurs locaux est construit en opposition à l'approche des autorités nationales qui, selon l'association, ne prend pas en compte les avis des populations locales dans la prise de décision concernant le projet patrimonial. Ainsi, l'association présente sa démarche patrimoniale à travers des actions relatives à la tradition de coopération entre les individus au sein de la société lanna. En outre, ces actions deviennent prétexte pour solliciter les contributions des acteurs locaux. Les discours historiques de l'association se fondent non seulement sur les origines des formes architecturales, mais aussi sur l'origine de formes sociales auxquelles l'association vise à redonner vie.

Afin d'étendre son territoire d'intervention, l'association s'intéresse à élargir sa coopération avec d'autres groupes de conservation dans la région, ainsi qu'avec les spécialistes du patrimoine relevant des organisations internationales. Son intérêt ne réside pas seulement dans la reconstitution architecturale, mais aussi dans la recherche des sources historiques liées à l'art et à l'architecture lanna. La présentation des projets menés dans l'État Shan, montre que l'association poursuit son action et sa recherche au-delà du territoire national de la Thaïlande, afin de pouvoir légitimer sa définition de l'architecture lanna et son approche participative de la conservation.



▲ ซ้ายมือ มณฑปคลุมพระธาตุที่ถูกเปลี่ยนมามุงด้วยสังกะสี ขวามือคือมณฑปคลุมพระธาตุหลังจากที่สร้างความเข้าใจกับพระสงฆ์และชาวบ้านจนร่วมมือกันเปลี่ยนวัสดุกลับมาเป็นกระเบื้องดินขอ



▲ โครงการอนุรักษ์และแปลความหมายมรดกทางวัฒนธรรมพื้นบ้านในพุทธศาสนาที่วัดบ้านกำ

Figure 50. Les interventions de l'association LPC au monastère Ban Ngaek et au monastère Ban Kam

Les photos en haut présentent le projet à Ban Ngaek, la remise en état le toit en tuiles d'argile. Les photos en bas concernent le projet du monastère Ban Kam, la conservation et l'interprétation de la signification des coffres des manuscrits du *Tripitaka* (textes du canon bouddhique).

Source : The Little People in Conservation Group (2007), *op.cit*, p. 119.

L'histoire reconstituée de l'architecture du *wihan* et celle de la communauté Pongsanuk sont actuellement exposées dans le bâtiment appelé « musée communautaire » (*community-based museum*) du monastère de Pongsanuk. Ainsi, l'identification des valeurs patrimoniales du *wihan* est concrétisée à travers la présentation muséographique. Le récit des actions entreprises par l'association, les bonzes et les habitants est également présenté, afin de promouvoir l'approche participative de la conservation. L'association vise aussi à construire ce musée en tant que source de fierté de la communauté et en tant que centre de connaissances pour la nouvelle génération de Lampang²⁰.

Le « musée communautaire » du monastère de Pongsanuk contient également les collections des œuvres d'art bouddhique trouvées pendant les travaux de restauration. Ces œuvres d'art anciennes sont nettoyées avec l'aide des habitants et des bonzes, puis photographiées et enregistrées par les membres de l'association. Leur exposition est accompagnée par des textes d'interprétation de la signification des œuvres d'art bouddhique. L'association précise qu'elle ne souhaite pas transformer ces œuvres d'art en objets de conservation figés dans le musée. Elle cherche plutôt à mieux gérer les collections, afin que les habitants puissent vénérer ces objets sacrés²¹. Ainsi, les banderoles portant le dessin de *jataka* (l'histoire des vies antérieures du Bouddha), les coffres des manuscrits du *Tripitaka* (les textes du canon bouddhique) sont déplacés du musée au *wihan* et sont utilisés pendant les cérémonies rituelles importantes. Nous voyons que l'association ne vise pas seulement à redonner vie à l'architecture et aux pratiques rituelles, mais aussi aux œuvres d'art anciennes du monastère.

Le musée est géré par le chef adjoint du monastère et par des bénévoles de la communauté villageoise. Après l'obtention de la récompense de l'UNESCO (Asia-Pacific Awards for Cultural Heritage Conservation) en 2008, le nombre de visiteurs du musée, dont la plupart sont étudiants, est passé de 50-100 à 3000-4000 personnes par mois²². Vu le succès du monastère Pongsanuk, les autres monastères dans le district voisin ont demandé à

²⁰ BOONYASURAT, Woralun, SRISOMWONGWATHANA, Angela (2010), « Wat Pongsanuk community-based museum », In: UNESCO (2010), *Community-Based Approach to Museum Development in Asia and the Pacific for Culture and Sustainable Development*, Paris : UNESCO, pp. 71-82. [En ligne] <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001899/189902e.pdf>

²¹ BOONYASURAT, Woralun, SRISOMWONGWATHANA, Angela (2010), *op.cit.*, p. 78.

²² *ibid.*, p. 71.

l'association LPC d'organiser une formation pour la gestion des collections et l'interprétation des œuvres d'art bouddhiques. En conséquence, l'association a commencé à travailler avec sept monastères du district Mae Ta à Lampang en 2008. Face à l'accroissement de la demande de la formation, l'association LPC a organisé, en 2009, le premier séminaire sur la gestion des collections d'objets d'art bouddhique en collaboration avec les experts de l'Université Deakin (Australie). Ce séminaire, soutenu par l'UNESCO Bangkok dans le cadre du programme « Museum-to-Museum Partnership »²³, s'adresse en particulier aux bonzes qui, selon l'association LPC, sont les gardiens traditionnels du monastère. Les formations organisées entre 2009 et 2010 ont permis à l'association LPC de créer un réseau de conservation entre une vingtaine de monastères situés à Lampang, à Lamphun et à Chiang Mai, trois villes principales de la région Nord. Depuis lors, l'association LPC, notamment sa directrice, devient la courroie de transmission entre les communautés locales et l'UNESCO.

7.4 La place de l'architecture dans la démarche patrimoniale de l'association Little People in Conservation

L'analyse réalisée dans ce chapitre montre l'entrée en jeu de la question de la « communauté » (*chumchon*) dans le champ du patrimoine. La signification sociale de ce terme permet aux groupes et associations de défense du patrimoine de se revendiquer de la culture populaire, c'est-à-dire les pratiques quotidiennes et rituelles, ainsi que du lien significatif entre les populations locales et le lieu. Ces expressions culturelles héritées sont, jusqu'à présent, exclues de la définition officielle du patrimoine donnée par l'institution nationale. L'introduction du terme « communauté » (*chumchon*) déplace ainsi la notion du

²³ The training project is a UNESCO Museum-to-Museum Partnership project implemented under UNESCO's Programme for the Preservation of Endangered Movable Cultural Properties and museum development. This global project, initiated in 2005, is supported by a generous contribution of the United States government to UNESCO. The small grants scheme is meant to promote international technical cooperation for the protection, conservation, presentation of endangered moveable cultural properties.

<http://www.unescobkk.org/news/article/thai-monks-trained-in-unesco-museum-to-museum-partnership-project/>

<http://www.unescobkk.org/news/article/us-consul-general-in-chiang-mai-visited-the-wat-pongsanuk-temple-museum-in-lampang-on-30-march-2009/>

<http://www.unescobkk.org/fr/news/article/unesco-lampang-temples-project-recognized-with-icom-australia-award-2010-for-international-relations/>

patrimoine (*moradok*) vers les caractéristiques sociales et les pratiques coutumières des populations locales. L'association LPC partage et adopte l'idée principale des mouvements de défense du « patrimoine de la communauté locale » (*moradok chumchon*) pour défendre le patrimoine architectural lanna et mobiliser les populations locales. L'association admet que, pour faire perdurer ce type d'architecture à une époque de mutation urbaine rapide, il faut revitaliser le lieu et les pratiques liées à l'utilisation de l'édifice. Ainsi, l'association élabore sa démarche patrimoniale en se fondant sur le rapport entre le bâti et sa valeur rituelle. Ce faisant, l'architecture occupe une place ambivalente dans l'identification des valeurs patrimoniales. La valeur immuable de l'ancienneté du bâtiment et de ses matières n'est plus le critère principal pour déterminer la façon d'intervenir sur le patrimoine. C'est plutôt le statut de l'édifice en tant que « champ du mérite » et sa signification auprès des populations locales, qui deviennent les enjeux majeurs de la restauration.

L'association adopte ainsi le couple de notions « patrimoine immatériel et patrimoine matériel » (*moradok nammatham* et *moradok ruppatham*) afin de mettre en évidence l'importance de la pratique rituelle et celle de l'« acquisition de mérite », qui sont inséparables de l'usage de l'édifice. Par ailleurs, en développant la réflexion sur l'« authenticité » du patrimoine, l'association prend en considération les connaissances architecturales et les savoirs artisanaux liés à l'édifice. Ces éléments sont indispensables dans le projet de conservation et dans les domaines de connaissance des membres de l'association, à savoir l'histoire de l'art et l'architecture. La question architecturale apparaît ainsi plus évidente dans le discours de l'« authenticité » qui concerne la technique de construction, la conception et la forme de l'édifice. La question esthétique de l'édifice occupe également une place importante dans l'intervention architecturale, mais dans le but de retrouver le prestige de l'édifice.

De plus, la question de la forme architecturale apparaît clairement dans le discours historique fondé sur les éléments architecturaux significatifs, tels que la toiture du *wihan*. Ce discours met en évidence l'origine mixte birman-lanna de l'édifice, qui n'est pas mentionnée dans le document officiel. Le discours historique met également l'accent sur la signification des composantes architecturales liées à l'art bouddhique lanna et birman. Ainsi, la

reconstitution historique concernant le style architectural sert à revendiquer les sources lanna et birmanes du patrimoine local.

En analysant le discours de l'association, nous constatons que celle-ci associe toujours l'architecture du *wihan* à la signification liée à l'art bouddhique, à l'origine des styles lanna et birman, à des formes de coopération entre les individus au sein de la communauté villageoise. L'adoption de la notion internationale de « patrimoine culturel immatériel » met encore plus l'accent sur la nature indivisible de l'architecture et de son sens pour les populations locales. Cela reflète la façon dont l'association appréhende le projet de conservation architecturale : l'architecture est le « corps » du projet ; la signification et la valeur rituelle sont l'« esprit » du projet. Cette manière de penser le projet montre comment l'association LPC construit sa démarche patrimoniale en dehors de la sphère de l'institution nationale qui se focalise seulement sur les aspects matériels du patrimoine.

CONCLUSION

Aujourd'hui, la sensibilité aux menaces de disparition du patrimoine urbain et architectural ordinaire apparaît à l'échelle internationale. Les démarches actuelles de l'UNESCO¹ relatives à la protection du patrimoine mondial de l'humanité rendent compte de cette sensibilité avec une reconnaissance accrue des ensembles urbains ordinaires associés à l'histoire d'un site, à ses caractéristiques (paysage culturel) et à son peuplement (représentation du passé, roman national, passé recomposé) qui sont le volet complémentaire à celui de la ville matérielle². Cette reconnaissance tente en effet de recomposer l'association entre patrimoine matériel et patrimoine immatériel, ville matérielle (*urbs*) et ville politique (*civitas* : institutions, idéalités, pratiques, sociétés, citoyenneté)³.

S'inscrivant dans cette dynamique internationale, la ville de Chiang Mai prend actuellement en considération le patrimoine urbain ordinaire des « communautés locales » (*chumchon*) et cherche en même temps la reconnaissance de l'UNESCO en adoptant les systèmes d'identification patrimoniale, tels le « patrimoine mondial » et la « ville créative », afin d'obtenir les labels internationaux du patrimoine. Ainsi, depuis 2017, Chiang Mai est la première ville thaïlandaise inscrite dans le réseau des « villes créatives » dans la catégorie « artisanat et arts populaires »⁴. Quant à l'inscription sur la liste du patrimoine mondial, le dossier de proposition est en cours de préparation depuis 2015. Dans ce processus, la ville a soumis un inventaire (dénommée « liste indicative ») des monuments, sites et paysage culturel suivants : la ville royale fortifiée à l'intérieur de l'enceinte carrée et les quartiers urbains ordinaires situés dans l'enceinte ronde ; le site du *stupa* sacré de la montagne Doi Suthep situé à l'ouest des villes fortifiées.

¹ Cf. UNESCO (2017), *Orientations devant guider la mise en œuvre de la Convention du patrimoine mondial*, [En ligne] <http://whc.unesco.org/en/guidelines/>

² GOLDBLUM, Charles (2016), *Patrimoine urbain et conceptions de l'intervention : à propos de l'« UNESCO-isation »*, contribution présentée dans le cadre du séminaire « Circulation des références urbaines et assemblages locaux », organisé par Élisabeth Peyroux et Thierry Sanjuan, Groupe de travail « Circulation des modèles et hétérogénéité des développements », UMR 245 Cessma et UMR 8586 Prodig, labex Dynamite (Comue HeSam), 7 octobre 2018, Paris.

³ *Ibid.*

⁴ <https://fr.unesco.org/creative-cities/chiang-mai>

Ces démarches concernant la conservation et la mise en valeur marquent l'entrée des quartiers urbains ordinaires, des pratiques locales et des savoir-faire locaux dans la prise en charge patrimoniale. Pour la Thaïlande, Chiang Mai est la première ville à être inscrite sur la liste du patrimoine mondial en tant que ville historique vivante, à la différence des autres sites qui sont des sites archéologiques, tels que la ville historique d'Ayutthaya (en ruine), la ville historique de Sukhothai (en ruine) et le site archéologique de Ban Chiang. En effet, si la proposition de Chiang Mai en vue de l'inscription au patrimoine mondial était retenue, ses programmes patrimoniaux seraient ainsi les nouveaux projets phares pour la conservation des villes historiques habitées en Thaïlande, comme Rattanakosin l'a été dans les années 1990.

Dans cette perspective, notre recherche a éclairé la construction d'une démarche qui se poursuit actuellement dans le processus pour l'inscription de la ville historique de Chiang Mai sur la liste du patrimoine mondial. Notons que l'association Little People in Conservation (LPC) dont nous avons étudié les réflexions, les discours et les approches, a joué un rôle moteur en amont de ce processus de patrimonialisation. Notre recherche a éclairé notamment la construction d'une démarche patrimoniale entre 1990 et 2014, c'est-à-dire depuis la controverse autour du projet de restauration du *stupa* Chedi Luang jusqu'au projet de réalisation du musée local au monastère Pongsanuk en 2009 ; nous avons poursuivi l'analyse des projets patrimoniaux menés par l'association LPC entre 2012 et 2017 dans le cadre du programme de recherche Patrimot⁵.

⁵ Cf. PUMKETKAO, Pijika, PEYRONNIE, Karine (à paraître), « La reconnaissance d'un patrimoine communautaire (*moradok chumchon*) à Chiang Mai comme alternative à des pratiques et des normes nationales », In: LANCRET, Nathalie, NÉGRI, Vincent (éd.), *L'odyssée des mots du patrimoine*.

L'article mentionné ci-dessus est issu du programme de recherche « Les mots du patrimoine dans le projet architectural et urbain en Asie du Sud-Est. Circulation, réception, création » mené dans le cadre de l'appel à projets de recherche lancé par le ministère de la Culture et de la communication français en 2014. Coordinné par Nathalie LANCRET (UMR AUSser n°3329, ENSA de Paris-Belleville), Il réunit des chercheurs de l'Institut des sciences sociales du politique (UMR ISP n°7220), du Centre Asie du Sud-Est (UMR CASE n°8170), de l'UMR PRODIG n°8586, du Nalanda Sriwijaya Center (ISEAS), de l'Université Gadjah Mada (Yogyakarta) et de l'association Indonesian Heritage Trust en Indonésie, de l'Université de Chiang Mai et de l'association Little People in Conservation en Thaïlande.

Les projets et le lexique comme révélateurs de la pluralité des pratiques et notions patrimoniales et de leurs dissonances : une démarche croisée

Dans le cadre de cette thèse, nous avons appréhendé la constitution du champ patrimonial spécifique à Chiang Mai. Notre recherche a porté sur la circulation et la réception croisée de références différentes permettant l'élaboration des pratiques patrimoniales singulières. Nous avons accordé une attention particulière aux projets phares de la conservation qui se sont révélés comme « tiers-espace »⁶ où se croisent, se combinent et s'opposent les référentiels véhiculés par l'institution nationale chargée de la protection du patrimoine culturel (Département des Beaux-Arts), les associations locales ou régionales de défense du patrimoine, les habitants, les fidèles et les moines bouddhistes. Parallèlement, nous avons étudié la généalogie et la filiation des mots du patrimoine, ainsi que leur sens et leur portée opératoire dans les projets⁷.

Notre travail de recherche a combiné des approches architecturale, historique et socio-anthropologique. Grâce à notre formation d'architecte, nous avons pu saisir l'acte de construire et de restaurer à travers des projets réalisés par les différents types d'acteur : les associations d'habitants ; les acteurs nationaux tels le Département des Beaux-Arts ; les sociétés savantes. L'approche socio-anthropologique portant sur les situations de contacts culturels, a permis de poser un regard compréhensif sur les logiques des acteurs et sur les dynamiques d'appropriation des références patrimoniales⁸. L'approche anthropologique du patrimoine a permis également de saisir les conceptions et les représentations locales à travers l'analyse des discours et des mots du patrimoine énoncés par les acteurs locaux.

Dans cette optique, l'étude des arguments de contestation a mis en évidence des écarts ou des dissonances entre les conceptions et les pratiques institutionnelles et celles des

⁶ BHABHA, Homi K., RUTHERFORD, Jonathan, (2006), « Le tiers-espace », *Multitudes*, n° 26 (3), pp. 95-107.

⁷ LANCRET, Nathalie (2016), *Position de recherche. Les mots du patrimoine en Asie du Sud-Est*, contribution présentée dans le cadre de la conférence « La ville intelligente : de la pratique du passé à l'innovation du futur », Université d'architecture de Hanoi, 15-16 décembre 2016.

⁸ BONDEZ, Julien, GRAEZER BIDEAU, Florence, ISNART, Cyril, LEBLON, Anaïs, (2014), « Relocaliser les discours du « patrimoine », In: BONDEZ, Julien, GRAEZER BIDEAU, Florence, ISNART, Cyril, LEBLON, Anaïs (eds.), *Les vocabulaires locaux du patrimoine. Traductions, négociations et transformations*, Autriche, Suisse, Allemagne : Wien, Zürich, Berlin, Münster, LIT, pp. 9-31.

populations locales, ainsi que leurs éventuelles adaptations. L'approche historique a permis de retracer l'évolution des notions et des pratiques des acteurs nationaux et locaux dans le contexte spécifique de la Thaïlande et en particulier celui de Chiang Mai.

Ces trois dimensions d'analyse ont été mises en place à travers une démarche de recherche croisant analyse des projets patrimoniaux et du lexique de référence. Cette démarche élaborée au sein du programme de recherche Patrimot auquel nous avons contribué, est révélatrice de la constitution du champ patrimonial. Elle a permis de mettre en lumière la pluralité des pratiques patrimoniales, des significations attachées à l'objet patrimonialisé, et leurs dissonances. Les mots du patrimoine et leur mise en contexte dans le discours, sont les indicateurs de nouvelles notions et de nouvelles catégories patrimoniales qui dérivent de la rencontre et de l'assemblage entre les références anciennes et nouvelles. La question du lexique patrimonial fait ressortir un enjeu dans les rapports de force entre les agences étatiques et la société civile ; elle joue ainsi un rôle structurant dans la constitution du champ patrimonial spécifique à Chiang Mai.

Les apports de la recherche

La démarche croisée entre l'analyse du projet et l'analyse du lexique, nous a conduit à confirmer l'hypothèse selon laquelle la patrimonialisation ou le processus de reconnaissance des édifices hérités en Thaïlande est le fruit de rencontres, de confrontations et de négociations entre les dispositifs anciens et nouveaux relatifs à l'entretien de l'édifice religieux. Notre analyse fait également ressortir la capacité d'agir des acteurs locaux, celle-ci se traduisant par l'adaptation de pratiques et de conceptions locales, et par l'appropriation des dispositifs internationaux du patrimoine. Les discours hybrides qui en résultent ont pour effet d'infléchir la version officielle du récit national au profit de l'histoire urbaine des quartiers ordinaires, permettant de redéfinir les critères de sélection des objets à conserver. Les projets des acteurs locaux à l'échelle du quartier donnent lieu à une approche participative des habitants dans leur conception et leur réalisation. Cette approche vise à attribuer un rôle majeur aux habitants ou membres de la « communauté » (*chumchon*), à mettre en avant leur capacité à s'auto-organiser et leur manière de considérer le patrimoine. Cette mobilisation des populations locales permet en effet aux associations d'établir un pouvoir de négociation et un nouveau rapport de force envers l'État. Cela montre que la

montée en puissance des actions citoyennes participe à l'évolution des pratiques de conservation et de gestion patrimoniales. Ces mouvements correspondent à ce que Denis Byrne nomme « *counterheritage* », perspective qui rend compte de l'existence de points de vue alternatifs et de discours différents de ceux des institutions étatiques ou des «discours patrimoniaux autorisés»⁹.

Un autre apport important de notre recherche concerne l'identification de l'évolution du sens du patrimoine à travers l'étude des mots et des expressions thaïes désignant le patrimoine bâti (*khong kao, khong boran* et *boransathan*). Cette analyse a permis de saisir la redéfinition du sens de l'édifice sacré reconnu comme patrimoine national, autrement dit, pour reprendre la formulation de Vincent Veschambre, le passage de la *trace* à la *marque*¹⁰. Nous avons ainsi étudié la signification de l'édifice valorisé dans les périodes de transition, c'est-à-dire successivement avant l'arrivée des idées du patrimoine au milieu du 19^{ème} siècle, pendant la construction de l'identité nationale et pendant la montée des actions citoyennes dans le champ patrimonial. Notre étude sur la signification de l'édifice monumental de l'ancien Siam montre que, dans l'ordre sacré, l'investissement de formes matérielles (*stupa* dédié au Bouddha) met surtout l'accent sur la dimension symbolique et sacrée ou sur la dimension immatérielle pour mettre en mémoire l'existence et l'enseignement du Bouddha, tandis que la matérialité de l'édifice (forme et style architectural) n'est pas nécessairement à préserver, elle peut être modifiée selon la préférence du dirigeant du lieu, souvent liée à ses intentions/affirmations politiques et religieuses.

Ensuite, pendant la période de la construction de l'identité culturelle de l'État-nation, la société savante siamoise s'approprie des vestiges et des monuments religieux. Elle les identifie en tant que « monument ancien » (*boransathan*) en mettant en avant les significations historique et archéologique, ainsi que la matérialité de l'édifice (forme, style architectural, façon dont l'édifice est construit et dont on peut le réparer), afin de construire une identité sociale et culturelle siamoises, et de revendiquer une appropriation symbolique

⁹ BYRNE, Denis (2014), *Counterheritage: Critical Perspectives on Heritage Conservation in Asia*, New York & London : Routledge, pp. 2-3 et 60-61.

¹⁰ VESCHAMBRE, Vincent (2008), *Traces et mémoires urbaines : enjeux sociaux de la patrimonialisation et de la démolition*, Rennes : Presses universitaires de Rennes.

du territoire siamois auprès des Européens. Dans ce cadre, les traces (vestiges et monuments existants) sont revalorisées et deviennent les marques identitaires et spatiales de l'État-nation. De plus, la notion « monument ancien » (*boransathan*) met l'accent sur le rapport entre l'édifice valorisé et la mémoire d'autres générations de personnes ; le monument religieux devient ainsi le rappel du passé d'une communauté nationale. Par ailleurs, la constitution du patrimoine national concerne la sécularisation du discours et de la pratique relatifs à l'édifice religieux¹¹ ; les connaissances et les approches scientifiques remplacent ainsi la signification et la pratique religieuses. La dimension immatérielle telle le « pouvoir sacré » (*phalang saksit*) de l'édifice, les pratiques coutumières et la relation que les populations locales entretiennent avec cet édifice sont ainsi mises à l'écart.

Le sens du patrimoine culturel en Thaïlande est renouvelé à la faveur de la montée en puissance des actions citoyennes dans le champ patrimonial à partir des années 1990. Lors de la mobilisation des populations locales, les associations de défense du patrimoine mettent en avant à leur tour la culture urbaine des habitants et le patrimoine architectural et urbain ordinaires, à travers l'identification et la promotion du « patrimoine de la communauté » (*moradok chumchon*), visant à la fois à défendre des points de vue différents des positions des institutions nationales, et à faire face aux menaces du développement urbain et touristique. Dans cette optique, l'objet valorisé est utilisé comme une ressource culturelle pour forger l'identité de la collectivité locale (*chumchon* ou « communauté »), pour l'intégrer dans le champ patrimonial et dans la gestion urbaine de la ville contemporaine, afin qu'elle puisse perdurer à une époque de mutation urbaine et sociale rapide. La revendication identitaire régionale est sous-jacente aux projets patrimoniaux mis en œuvre par les associations. De ce fait, l'histoire urbaine et les significations sociales de la collectivité locale sont mises en avant ; la dimension immatérielle fait ainsi retour vers la notion et les pratiques patrimoniales, avec un nouveau statut qui ne concerne pas seulement les dimensions symbolique et sacrée, mais aussi les pratiques coutumières, la culture technique de construction, le lien significatif entre les populations locales et l'édifice valorisé.

¹¹ BYRNE, Denis (2014), *op.cit.*, p. 54.

Nous voyons ainsi le passage du patrimoine monumental de la nation au patrimoine urbain et architectural ordinaire de la collectivité locale. Cela correspond aussi au passage de la politique centralisatrice des connaissances et de la gestion patrimoniale de l'État au principe de la décentralisation du pouvoir de gestion patrimoniale mis en place dans les constitutions de 1997 et de 2007. L'expression « patrimoine de la communauté » (*moradok chumchon*) est ainsi révélatrice d'une période de transition du pouvoir.

Le rôle des leaders des associations de défense du patrimoine concerne notamment l'appropriation des références patrimoniales internationales, la communication avec toutes sortes d'acteurs (institutionnels, académiques, population locale, etc.) et la mobilisation de l'ensemble de la collectivité locale¹². Ainsi, les leaders des associations de défense du patrimoine local ont émergé comme « passeurs ». C'est là, selon nous, une figure clef de l'intermédiation dans le sens où il incarne et met en œuvre des ponts et des liens entre modes de faire locaux et connaissances exogènes¹³. Leurs parcours associent une formation intellectuelle ou scientifique à l'étranger et des expériences d'ouverture à l'international. Ces caractéristiques leur permettent d'occuper une position de leader reposant sur leur capacité de s'approprier des savoirs et conceptions internationaux concernant le patrimoine, mais en les adaptant à une éthique de conservation fidèle à leurs valeurs sociales¹⁴. La question du passeur se pose ainsi au moins sur deux plans : le rapport entre les références locales et internationales ; le rapport entre le domaine d'expertise et la pratique quotidienne de la communauté locale. Dans le cas de Chiang Mai, ces deux dimensions sont associées, puisque ce sont les mêmes personnes qui mobilisent le passage des savoirs et conceptions internationales à la dynamique locale, et sollicitent la communauté locale à participer au projet patrimonial.

¹² PUMKETKAO, Pijika, PEYRONNIE, Karine (2016), *L'action patrimoniale dissonante. Pluralité des registres linguistiques et des régimes d'indexicalité du patrimoine à Chiangmai (Thaïlande): normes, projets de conservation et pratiques alternatives territorialisées*, contribution présentée dans le cadre de la conférence « Montreal Association of Critical Heritage Studies : What Does Heritage Change ? », session « RS042 L'odyssée des mots du patrimoine », coordonnée par Vincent NÉGRI, le 4 juin 2016, Montréal.

¹³ PEDELAHORE DE LODDIS, Christian (2010), « Urban Transition in Vietnam: Its Processes and Stakeholders », In: GUBRY, Patrick et al. (eds.) *The Vietnamese City in Transition*, Indochina Unit, (No. 25), Singapore: ISEAS-Yusof Ishak Institute, pp. 22-24.

¹⁴ PUMKETKAO, Pijika, PEYRONNIE, Karine (2016), *op. cit.*

Cette question relative à la figure du passeur résulte d'une observation inattendue qui a été faite au cours de notre travail de recherche et que nous n'avons pas pu explorer plus précisément dans le cadre de cette thèse. Néanmoins, les réflexions menées dans ce cadre, dans celui du programme de recherche Patrimot et du programme de recherche « Southeast Asia Neighborhoods Network (SEANNET) » sur la capacité à auto-organiser des communautés locales dans la gestion urbaine et patrimoniale¹⁵, nous permettent de poursuivre le travail sur le rôle des « passeurs » dans l'évolution des notions et des pratiques patrimoniales, notamment dans leurs manières de les réinterpréter et de les renouveler. Il serait intéressant également d'approfondir la question du rôle de ces « passeurs » et des experts locaux dans la production des connaissances sur le patrimoine aux échelles locale et internationale. De plus, les échanges effectués au sein de programme Patrimot, nous orientent vers la question relative à l'interaction entre les acteurs locaux et à la circulation des références internationales du patrimoine à l'échelle de l'Asie du Sud-Est en relation avec la Chine et le Japon¹⁶. Quel est le rôle joué par les associations civiles à cette échelle régionale ? Les pays asiatiques partagent-ils des références communes au patrimoine, diffusées par les organismes internationaux ? Telles sont les questions à développer et hypothèses à tester dans nos futurs travaux de recherche.

¹⁵ Dans le cadre du réseau SEANNET, des recherches examinent les actions menées par des communautés d'habitants de six villes d'Asie du Sud-Est (Bangkok, Chiang Mai, Surabaya, Manilla, Rangoon, et Ho Chi Minh Ville), engagées dans la transformation ou la contestation de projets concernant leur quartier. L'angle d'approche est ici la perspective des habitants, de leurs systèmes de valeurs et de leurs pratiques spatiales. L'UMR AUSser et l'Université de Chiang Mai sont chargées de l'étude de cas de Chiang Mai.

¹⁶ Cf. NJOTO, Hélène avec la collaboration de DAMAIS, Soedarmadji (2016), « L'invention du patrimoine indonésien », In: MADINIER, Rémy (ed.), *Indonésie contemporaine*, Paris : Les Indes savantes, Bangkok : IRASEC, pp. 416-423.

ANNEXES

1. La liste de monuments, vestiges et sites historiques classés « monument ancien » (*boransathan*) à Chiang Mai
2. La cosmologie bouddhique *Traibhumi*
3. La terminologie et les dispositions gouvernementales en matière patrimoniale
4. L'évolution historique et architecturale du *stupa* Chedi Luang
5. Le calendrier des activités menées par l'association Little People in Conservation dans le cadre du projet de restauration du *wihan* Phra Chao Pun Ong

ANNEXE

**1. La liste de monuments, vestiges et sites historiques classés
« monument ancien » (*boransathan*) à Chiang Mai**

	N°	<i>Boransathan</i> (monument ancien)	Inscription des Monuments Historique	Surface	Localisation
Fortification	1	Enceintes et douves de la ville carrée	08.03.1935		Ville carrée
	2	Enceinte en terre et douves	19.09.1978	41.272 m ²	Au sud de la ville carrée
Place (<i>khūang</i>)	1	Khūang Chang	08.03.1935		
	2	Khūang Sing	08.03.1938, 21.12.2001	5.198,6 m ²	
Monastère (<i>wat</i>) vivant	1	Wat Chedi Laung	08.03.1935, 14.03.1980	21.200 m ²	Ville carrée
	2	Wat Phra Sing	08.03.1935, 16.06.1979		Ville carrée
	3	Wat Karaket	08.03.1935		Ville carrée
	4	Wat Sri Koet	08.03.1935		Ville carrée
	5	Wat Saun Dok	08.03.1935, 14.03.1980	32.288 m ²	
	6	Wat Kao Teu	08.03.1935	-	
	7	Wat Rumpoeng	08.03.1935, 14.03.1980	1.824 m ²	
	8	Wat Umong	08.03.1935, 14.03.1980	28.400 m ²	
	9	Wat Pa Daeng Laung	08.03.1935, 1937, 27.10.1981	2.212 m ²	
	10	Wat Ku Tao	08.03.1935, 1979	-	Ville carrée
	11	Wat Jed Yod	08.03.1935, 16.08.1977	60.644 m ²	Ville carrée
	12	Wat Chieng Man	08.03.1935, 21.08.1979		Ville carrée
	13	Wat Ku Khao	17.11.1959	1.000 m ²	
	14	Wat Lok Moli (Réhabilité)	17.11.1959, 16.06.1979, 28.05.1985	1.600 m ² 2.324 m ²	
	15	Wat Chieng Yeun	21.08.1979	2.464 m ²	Ville carrée
	16	Wat Umong	30.10.1979		Ville carrée
	17	Wat Bupparam	21.08.1979	4.748 m ²	
	18	Wat Prasat	25.09.1979	3.676 m ²	Ville carrée
	19	Wat Hau Khuang	25.09.1979	4.296 m ²	Ville carrée
	20	Wat Buak Khrok Laung	14.03.1980	1.840 m ²	

	21	Wat situé dans l'enceinte de la mairie	14.03.1980	1,420 m ²	Ville carrée
	22	Wat Phuak Hong	14.03.1980	3.928 m ²	Ville carrée
	23	Wat Pan Tao	14.03.1980	1.248 m ²	Ville carrée
	24	Wat Duang Dee	27.10.1981	868 m ²	Ville carrée
	25	Wat Kedkaram	27.10.1981	2.760 m ²	Rive gauche
	26	Wat Rom Pho (réhabilité)	22.04.1986	272 m ²	
	27	Wat Pa Lad	21.12.2001	7.184 m ²	
	28	Wat Sadeu Meaung (lit. nombril de la ville)	-	480 m ²	Ville carrée
<i>Stupa (chedi)</i>	1	Phra That Doi Suthep	08.03.1935	-	Montagne Doi Suthep
	2	Chedi Wat Kitti	27.10.1981	1.328 m ²	Ville carrée
	3	Chedi Wat Meun Kong (dans l'école Yuparat)	27.10.1981	592 m ²	Ville carrée
	4	Chedi Daeng	21.04.1986	504 m ²	
<i>Monastère (wat) abandonné</i>	1	Monastère abandonné au pied de la montagne Doi Suthep et Chedi Wat Wang Singkham	07.05.1968, 1969	279.000 m ²	Au pied de la montagne Doi Suthep
	2	Wat Yang Guang (abandonné)	24.01.1980	2.800 m ²	
	3	Wat Chedi Plong (abandonné)	24.01.1980	856 m ²	
	4	Wat Ku Seua (abandonné)	22.04.1986	248 m ²	Dans l'enciente en terre
	5	Wat That Klang (abandonné)	22.04.1986	684 m ²	Dans l'enciente en terre
	6	Wat San Sao (abandonné)	22.04.1986	892 m ²	Dans l'enciente en terre
	7	Wat Nong Lom (abandonné)	22.04.1986	268 m ²	
	8	Wat Phra Jao Aom Mieng	22.04.1986	8.448 m ²	
	9	Wat Ku Kao (abandonné)	22.04.1986	1.356 m ²	
	10	Wat San Ta Hoi (abandonné)	22.04.1986	456 m ²	
	11	Wat Chieng Kong (Ku Phama)	22.04.1986	168 m ²	
	12	Wat Chedi Deang Nai (abandonné)	22.04.1986	4322 m ²	
	13	Wat Chang Pheaung (abandonné)	22.04.1986	312 m ²	
	14	Wat Paka (abandonné)	22.04.1986	1.600 m ²	
	15	Wat Pa Oi (abandonné)	22.04.1986	472 m ²	
	16	Wat Ked Noi (abandonné)	22.04.1986	748 m ²	
	17	Wat Pa Du (abandonné)	22.04.1986	792 m ²	
	18	Wat Nong Ya Prank (abandonné)	22.04.1986	2.816 m ²	Ville carrée

	19	Wat Oom O (abandonné)	22.04.1986	3.220 m ²	
	20	Wat Lao Liang (abandonné)	22.04.1986	608 m ²	
	21	Wat Nong Jarin (abandonné)	22.04.1986	1.708 m ²	Ville carrée
	22	Wat Pa Ket (abandonné)	21.12.2001	320 m ²	
	23	Wat Nang Lio (abandonné)	21.12.2001	2.120 m ²	Ville carrée
Stupa (chedi) abandonné	1	Chedi au monastère Wat Pan Sao	25.09.1979	1.000 m ²	
	2	Chedi Wat Chedtha (abandonné)	27.10.1981	440 m ²	
	3	Chedi Wat Pa Tan (abandonné)	14.09.1982	320 m ²	
	4	Chedi Wat Fon Soi (abandonné)	06.10.2000	796 m ²	Ville carrée
	5	Chedi à côté de la gare routière	24.01.1980	1.096 m ²	
Site historique	1	Site historique près de Wat Pa Deang	22.04.1986	2.124 m ² + 1.340 m ²	

Source : Département des Beaux-Arts (1982), *Kan kheun thabien boransathan phak neua* (l'inscription du monument ancien dans la région Nord de la Thaïlande), Bangkok : Département des Beaux-Arts, 267 p.

ANNEXE

2. La cosmologie bouddhique *Traibhumi*

La conception *Traibhumi*, signifiant littéralement « les trois mondes », représente l'univers et le monde tels que l'imaginaient les anciens bouddhistes *theravâda*, ainsi que les différentes espèces de créatures qui peuplent les trois mondes¹. Le texte le plus connu qui décrit ce système cosmologique, est intitulé *Traibhumikatha* ou « Histoire des trois mondes » (en thaï : *Traiphum Phra Ruang*) ; il est supposé avoir été rédigé par le roi Lidaiya du royaume de Sukhothai en 1345². Selon l'épigraphiste George Coedès, le livre *Traibhumikatha* est le premier traité de cosmologie qui fournit de manière systématique des explications complètes sur la façon dont les bouddhistes conçoivent le cosmos³. Pour eux, le monde est impermanent ; toute existence est provisoire pour les dieux autant que pour les hommes, les animaux ou les damnés. Ces êtres circulent dans le cycle des renaissances successives soumises à la loi de rétribution des actes appelée « *karma* », ensemble d'actes intentionnels, bons et mauvais, accomplis dans les vies antérieures, qui conditionne la renaissance des êtres aux enfers, sur terre ou au paradis. La cosmologie *Traibhumi* donne à voir la réincarnation des êtres aux différents niveaux du monde en fonction de leurs actes passés, avant d'aboutir au but ultime, la libération du cycle des renaissances (*Nirvana*).

Le livre *Traibhumikatha* (*Histoire des trois mondes*) commence par un chapitre d'introduction qui explique l'organisation des trois mondes dans lesquels les êtres se

¹ BAREAU, André (1975), « G. Coedès et C. Archaimbault. Les trois mondes. », In: *Revue de l'histoire des religions*, Tome 187, n°1, pp. 102-103.

² L'auteur a composé ce texte à partir d'ouvrages singhalais, birmanes et surtout palis, canoniques et post-canoniques. ASEAN Committee on Culture and Information, Thailand's National Team on Anthology of ASEAN Literatures (2012), *Tribhumikatha chabap thotkhwam (Traibhumikatha : the story of the three planes of existence modernized version)*.

Traduction française de CÉDÈS, George et ARCHAIMBAULT, Charles (1973), *Les trois mondes, Traibhumi Brah R'van*, Paris : École française d'Extrême-Orient.

Au sujet de la discussion sur la date d'origine du texte *Traiphum Phra Ruang*, voir REYNOLDS, Craig J. (1976), « Buddhist cosmography in Thai history, with special reference to nineteenth-century cultural change », In: *Journal of Asian Studies*, vol. 35, n°2,(1976), *op.cit.*, pp. 207-208. Et VICKERY, Michael (1974), « A note on the date of the *Traibhumikatha* », In: *Journal of the Siam Society*, vol.62.2, pp. 275-284.

³ CÉDÈS, George (1957), « The *Traibhumikatha* Buddhist Cosmology and Treaty on Ethics », In: *East and West*, vol.7, n°4, janvier 1957, Istituti Italiano per l'Africa e l'Oriente, [En ligne] <http://www.jstor.org/stable/29753847>, p.351.

réincarnent – le monde du désir comprenant les enfers et la terre, le monde de la forme composé des premiers étages du paradis et le monde sans forme qui commence aux dernières strates célestes pour aboutir au *Nirvana* – il explique également les quatre modes de reproduction : oviparité, viviparité, ce qui naît de l'humidité, ce qui naît spontanément, c'est-à-dire les dieux et les damnés. Le premier chapitre, consacré aux 8 grands et aux 16 petits enfers, présente plusieurs types de mauvaises actions entraînant la renaissance des damnés en enfer, ainsi que les punitions et les tortures qu'ils subissent pour un temps donné avant de rejoindre le cycle des réincarnations. Les quatre chapitres suivants décrivent les conditions de renaissance et d'existence des animaux, des revenants affamés (*preta*), des monstres (*asura*) et des humains. Les trois chapitres suivants sont dédiés aux anges et aux dieux, en indiquant dans chaque cas la durée de leur séjour et la cause d'une renaissance dans chacun des paradis. Le neuvième chapitre concerne les créatures sans conscience telles que la terre, les montagnes, le soleil et la lune, ainsi que la configuration du monde et de l'univers, centré sur le mont Meru. D'après George Coedès, les explications présentées dans ce chapitre concernent ce qu'on appelle aujourd'hui la cosmographie, la géographie et l'astronomie⁴. Le dixième chapitre contient la description des destructions périodiques de la terre par le feu, l'eau et le vent, ainsi que ses recreations subséquentes. Le livre s'achève par un chapitre consacré au Nirvana, le but ultime de la religion visant à se libérer du cycle de la transmigration des âmes, et les techniques de méditation qui y mènent.

Au-delà de la dimension cosmogonique du livre *Traibhumikatha*, les chercheurs y voient une autre dimension visant à inciter les lecteurs à mener une vie en conformité avec les principes moraux bouddhiques *theravâda*⁵. À partir de l'origine supposée de ce texte au 14^{ème} siècle jusqu'au milieu du 19^{ème} siècle, les rois utilisent l'histoire des « trois mondes » (*Traibhumi*) comme un instrument pour éduquer leur peuple aux normes éthiques et sociales⁶. En commençant par les enfers et en se terminant par les paradis, la cosmologie *Traibhumi* classe les créatures, des démons aux divinités, selon une hiérarchie du « mérite » (*bun*) qui

⁴ Cœdès, George (1957), *op.cit.*, p.352.

⁵ Cœdès, George (1957), *op.cit.*, p.352. REYNOLDS, Craig J. (1976), *op.cit.*, p. 203. Cité par MIKAELIAN, Gregory (2002), Michel Tranet : *Gambir trai bhumi / Traité [de cosmogonie] des Trois Mondes*, In: *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Tome 89, p. 426.

⁶ *Ibid.*

s'accumule conformément aux bonnes actions⁷. Les êtres les plus infâmes résident dans la partie la plus basse de l'enfer et subissent la souffrance des punitions infligées à la suite de mauvaises actions (*bap*) qu'ils ont commises dans leur vie précédente. Les êtres qui possèdent plus de « mérites » (*bun*) habitent dans les niveaux supérieurs et bénéficient d'une meilleure condition de vie. Nous citons ici un passage extrait du livre *Traibhumikatha*, chapitre intitulé « La terre des hommes » : « Quand [les êtres] meurent, les cinq éléments constitutifs du corps ne les accompagnent pas. Ce qui les accompagne, ce sont uniquement les bonnes ou les mauvaises actions qui engendrent la rétribution et qui les font naître riches ou pauvres, beaux ou laids, leur procurent ou non la longévité, les créent maîtres (*jao khon nai khon*) ou serviteurs, les rendent riches ou pauvres, sages ou dénués de sagesse, selon leurs mérites (*bun*) ou leurs péchés (*bap*). »⁸

La longévité d'un être humain dépend également de sa morale et des « mérites » (*bun*) qu'il possède et produit au cours de sa vie présente : « La durée de la vie des habitants du *Jambudvipa* [notre continent] n'est susceptible d'aucun accroissement, ni d'aucune diminution [absolue] pour la raison suivante : parfois tous observent les préceptes, la loi, et parfois ils ne les observent pas. Lorsque tous demeurent dans l'observance des préceptes, accomplissent des mérites, observent la loi, respectent les personnes âgées, leurs parents, les bonzes et les brahmanes, la durée de leur vie tend alors à s'accroître sans cesse. Lorsqu'ils n'observent pas les préceptes, n'accomplissent pas d'actes méritoires, ne respectent pas les personnes âgées, leurs parents, les bonzes et les brahmanes, leurs maîtres, la durée de leur vie tend alors à diminuer sans cesse. La durée de la vie des habitants de notre *Jambudvipa* échappe à toute détermination par suite de ces raisons. »⁹

Craig J. Reynolds constate que la structure de la cosmologie *Traibhumi* renvoie à la relation entre les « mérites » (*bun*) et le statut social des individus dans la société siamoise¹⁰. La possession de « mérites » (*bun*) s'exprime à travers la marque de dignité des personnes en position d'autorité (*jao khon nai khon*, signifiant « maître »), la longue durée de vie, l'intelligence et la bonne apparence physique. Cette pratique est documentée depuis le

⁷ REYNOLDS, Craig J. (1976), *op.cit.*, p.204.

⁸ Traduction française de CÉDÈS, George et ARCHAIMBAULT, Charles (1973), *Les trois mondes, Traibhumi Brah R'van*, Paris : École française d'Extrême-Orient, p.150.

⁹ La traduction française de CÉDÈS, George et ARCHAIMBAULT, Charles (1973), *op.cit.*, p.78.

¹⁰ REYNOLDS, Craig J. (1976), *op.cit.*, p.205.

milieu du 15^{ème} siècle¹¹. L'auteur du texte *Traibhumikatha* utilise souvent l'expression *phu mi bun*, littéralement « personne qui possède des mérites », pour évoquer les bouddhas, les rois, les nobles, les maîtres ou les gens ordinaires qui sont riches. Le classement du « mérite » dans la cosmologie *Traibhumi* reflète les positions sociales dans la société siamoise.

Le chapitre intitulé « La terre des hommes » rend notamment hommage aux rois et aux personnages légendaires de l'Inde ancienne, tels que le roi Dhammasokaraja ou Ashoka (r.273 av. J.-C.-232 av. J.-C.) et le millionnaire Jotikasetthi. L'auteur décrit l'histoire de ces personnages qui se conduisent de manière éthique et adhèrent aux préceptes du bouddhisme. Il met en évidence le fait que leur richesse, leur pouvoir, leur prestige et leur charisme résultent des « mérites » (*bun*) considérables qu'il ont accumulés au cours des vies passées. À travers l'histoire des « personnes méritantes » (*phu mi bun*), l'auteur indique les actes méritoires permettant à ces personnes de produire encore plus de « mérites », tels que respecter les préceptes de la religion, bâtir et entretenir des monastères pour loger les bonzes, donner à boire et à manger aux bonzes, prendre soin des parents et des maîtres, recevoir l'enseignement du Bouddha (*Dharma*). L'auteur de ce livre, le roi Lidaiya, a en effet l'intention d'engager les lecteurs, c'est-à-dire ses sujets, à surveiller leur propre comportement et à entretenir la communauté monastique et l'édifice religieux. De plus, la narration portant sur les grands « mérites » (*bun*) des rois légendaires justifie la position supérieure des monarques siamois et stimule ainsi la foi des populations siamoises en leurs rois.

La cosmologie *Traibhumi* a été au cœur de la croyance des bouddhistes siamois pendant au moins cinq siècles, depuis le 14^{ème} siècle jusqu'au milieu du 19^{ème} siècle. Dans l'actuelle Thaïlande, de nombreux éléments de la cosmologie bouddhique constituent encore le point de référence pour la prédication populaire et pour la peinture murale dans le monastère. Cette dernière est un élément fondamental de l'architecture religieuse siamoise. La représentation visuelle de la cosmologie *Traibhumi* est dotée d'une fonction pédagogique ; les peintures de couleurs vives et animées instruisent les visiteurs et les fidèles du

¹¹ *Ibid.* Craig J. Reynolds cite le travail de RABIBHADANA, Akin (1969), *The Organization of Thai Society in the Early Bangkok Period, 1782-1873*, Data paper No. 74, Ithaca : Southeast Asia Program, Dept. of Asian Studies, Cornell University, pp. 21-22.

monastère, notamment ceux qui sont illettrés, de la structure du cosmos et des conséquences de leurs actes selon la loi de *karma*¹². C'est surtout par le biais de la représentation visuelle, aussi bien que du sermon des bonzes, que les populations s'intègrent au cosmos bouddhique.

La permanence de cette conception ne tient pas seulement à sa fonction sociale, comme moyen pour communiquer la norme sociale et éthique, mais aussi au fait qu'elle inclut une place pour les créatures de l'animisme, telles que le revenant affamé (*preta*)¹³. L'identification de cet être surnaturel correspond à une croyance et à une pratique religieuses populaires répandues parmi les populations de langues taï-kadaï en Asie du Sud-Est continentale. Selon cette croyance, le revenant affamé est l'âme d'un défunt dont la vie dépend du don d'offrandes et de « mérites » (*bun*) lors du rite funéraire et de la cérémonie d'offrandes. Les vivants doivent faire des offrandes à leurs proches décédés (qui deviennent peut-être des revenants affamés) pour le mieux-être de ceux-ci¹⁴. Cela fait partie du culte des ancêtres des populations de langues taï-kadaï avant l'adoption du bouddhisme qui perdure jusqu'à aujourd'hui¹⁵. La conception de *Traibhumi* a trouvé ainsi un terrain fertile dans la société siamoise grâce à sa façon de composer entre les principes moraux bouddhiques *theravâda* et le fonds animiste, autrement dit la façon dont les populations locales conçoivent la relation entre soi et l'autre¹⁶.

Au cours des siècles passés, le traité de cosmologie *Traibhumikatha* continue d'assurer son rôle social et politique dans la société siamoise. En 1778, afin de rétablir le royaume après la chute d'Ayutthaya en 1767, le roi Taksin (r.1767-1782) a commandé une compilation du

¹² REYNOLDS, Craig J. (1976), *op.cit.*, p.211. Reynolds fait référence à l'observation de David Abell (1804-1846) lorsqu'il visite la capitale Bangkok au début du 19^{ème} siècle. ABELL, David (1834), *Journal of a Residence in China, and the Neighboring Countries, from 1829 to 1833*, New York : Leavitt, Lord & co., p.258.

¹³ REYNOLDS, Craig J. (1976), *op.cit.*, p.207.

¹⁴ Phramahasurasaktanapalo (la date de publication n'est pas indiquée), *Tai laeo pai nai* (Où va-t-on après la mort ?), Nonthaburi : Susawad Printer, p.7.

¹⁵ Au sujet de l'hybridation entre le bouddhisme et le culte des ancêtre dans la société thaïe, voir KITIARSA, Pattana (2005), « Beyond Syncretism: Hybridization of Popular Religion in Contemporary Thailand », In: *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 36, n°3 (Oct., 2005), pp. 467-487.

¹⁶ Nous faisons référence à la définition de l'« animisme » développée par Philippe Descola : « L'animisme est fondé sur l'idée que les humains et de nombreux non-humains ont une intériorité de même nature, qui permet des rapports de personne à personne, mais qu'ils se distinguent par leurs enveloppes corporelles. » DESCOLA, Philippe (2007), « À propos de *Par-delà nature et culture* », In: *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 12, p.237.

texte *Traibhumikatha* fondée sur les fragments des ouvrages n'ayant pas été détruits par la guerre. Cette compilation a eu lieu sept ans après la révision des textes du canon bouddhique (*Tripitaka*). Le successeur du roi Taksin, Rama I (r.1782-1890), fondateur de la dynastie Chakri et de la nouvelle capitale Bangkok, a aussi ordonné une recension du texte *Traibhumikatha* en 1783, sous la surveillance du patriarche suprême. Le fait que les deux rois qui souhaitent restaurer l'ordre du royaume, choisissent d'intervenir sur le texte *Traibhumikatha*, atteste de sa vitalité dans la société siamoise. D'après Craig J. Reynolds, les révisions de cette œuvre littéraire majeure sont une façon de rassurer les populations, siamoises comme non siamoises, pour qu'elles accordent leur confiance à la nouvelle dynastie¹⁷. Puisque les campagnes militaires menées au Laos et au Cambodge ont amené des populations de plusieurs groupes ethniques à s'installer près de la capitale, le roi Rama I a choisi ainsi d'intervenir sur le texte *Traibhumikatha* qui est une référence fondamentale partagée par les bouddhistes de l'Asie du Sud-Est continentale. Cela rappelle la situation du règne du roi Lidaiya, l'auteur du livre *Traibhumikatha* au 14^{ème} siècle, qui a également tenté de réunir des États taïs¹⁸. Dans ces deux cas, la cosmologie *Traibhumi* est utilisée par les rois comme un instrument pour renforcer la cohésion sociale afin de rétablir l'intégrité territoriale de leur royaume. Nous constatons ainsi le lien établi entre la conception du monde bouddhique, la politique et le monarque.

¹⁷ REYNOLDS, Craig J. (1976), *op.cit.*, p. 210.

¹⁸ *Ibid.* Au sujet du rôle de la cosmologie *Traibhumi* en tant que l'instrument pour renforcer la cohésion sociale, Reynolds fait référence au travail de KALATYU, Chonthira (1974), « Traiphum phraruang : rakthan khong udomkan kanmuang thai (The Traibhumi of Phra Ruang : The foundation of Thai political ideology) », In: *Warasan thammawat*, IV, I, pp. 106-121.

ANNEXE

3. La terminologie et les dispositions gouvernementales en matière patrimoniale

Année / Mot clé	Disposition / Projet	Objet valorisé
1831 Khong boran (ouvrage ancien)	Projet de restauration du <i>stupa</i> Phra Pathom Chedi sou la direction du roi Mongkut (Rama IV)	Monument et antiquité
1923 Khong boran (ouvrage ancien)	Création du Service archéologique (<i>phanaek borankhadi</i>) en charge d'établir un inventaire des monuments et des antiquités ayant un intérêt archéologique	Monument et antiquité
1930 Boransathan (monument ancien)	Définition du vocable <i>boransathan</i> et de la démarche à respecter en vue de la conservation du monument ancien (Discours du prince Damrong donné dans le cadre de la conférence sur la « conservation des ouvrage anciens » (<i>Sa-nguan khong boran</i>), organisée par l'Institut royal	Monument et antiquité
1934 Boransathan (monument ancien)	-Loi portant sur « les monuments anciens, les antiquités, les artefacts et le musée national » de 1934 -Registre national des <i>boransathan</i>	Monument, site historique et antiquité
1977 Muang Prawattisat (ville historique)	Projet de restauration d'une ville historique de Sukhothai en vue de l'inscription sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO mené par le Département des Beaux-Arts (La Thaïlande a ratifié la convention UNESCO du patrimoine mondial en 1987)	Monument et "parc historique"
1985 Burana patisangkhon (restauration)	Réglementations du Département des Beaux-Arts concernant la conservation du monument ancien (<i>boransathan</i>)	Monument
2005 Muang Kao (ville ancienne)	Projets de réhabilitation des dix villes anciennes menés par le Bureau des politiques et des planifications sur les ressources naturelles, le Ministère des Ressources naturelles et de l'Environnement	Centre historique en milieu urbain

ANNEXE

4. L'évolution historique et architecturale du *stupa* Chedi Luang

La première construction du *stupa* et la restauration en 1478

Selon les chroniques¹, la première construction du *stupa* aurait lieu pendant le règne du roi Saen Mueang Ma (r. 1386-1401), à la fin du 14^{ème} siècle, pour abriter les cendres de son père. Saen Mueang Ma mourut avant la fin des travaux, et ceux-ci se poursuivirent durant le règne de son successeur, le roi Sam Fang Kaen (r. 1401-1441). La mère du roi Sam Fang Kaen, particulièrement attachée à la réalisation de l'œuvre, suivit personnellement les travaux ; on ouvrit alors dans l'enceinte de la ville, une porte nouvelle pour lui offrir un accès plus direct au chantier depuis son palais situé hors l'enceinte de la ville royale. Cette porte nommé « Suan Prung » existe toujours aujourd'hui. La première construction du *stupa* fut nommée « Ku Luang »² ou « Rajakut ».

Au 15^{ème} siècle, le monument présentait des désordres qui exigeaient les travaux de restauration. Le roi Tilokaraj (r. 1441-1487) chargea le ministre Sihagotta de renouveler (*sang plaeng*) le *stupa* Rajakut. Le maître d'œuvre Sihagotta fut envoyé en mission à Ceylan (aujourd'hui le Sri Lanka) pour étudier le modèle des *stupa* Lohapasada et Ratanamalicetiya. La restauration fut commencée en 1478 comprenant l'agrandissement de l'édifice et l'installation des vingt-huit sculptures d'éléphants sur le socle du *stupa*. Sihagotta y plaça la relique apportée de Ceylan, à laquelle il rendait un culte régulier. Le *stupa* Rajakuta fut achevé dans 1481 et fut rebaptisé « Phrathât Chedi Luang ». Le nouveau *stupa* culminait à environ 90 mètres de hauteur et présentait un diamètre de base d'environ 70 mètres. À l'époque il était le plus grand édifice de Chiang Mai, un point de repère de la ville.

¹ Phra Rattanapanya (1958), *Jinakalamalini*, traduit du pâli en thaï par Saeng MONWITOON, Bangkok : Krom Silpakorn (Département des Beaux-Arts), p.114. Traduction du pâli en français de CÉDÈS, George (1925), « Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental », In: *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Tome 25, pp. 111-112.

Sanguan CHOTSUKHARAT (2009), *Tamnán muang nua* (Les chroniques des villes du nord), 4^{ème} édition, Nonthaburi, Thaïlande : Samnakphim Sripanya, pp.419-421.

Kromsilpakorn (Département des Beaux-Arts) (B.E. 2504 ; 1961), *Phongsawadan Yonok*, Bangkok : Sinlapa Bannakhan, pp.370-371.

² Le terme *ku* signifie le *stupa* construit pour contenir des reliques corporelles d'un souverain ou d'une personne importante. Le mot *luang* désigne « immense, considérable ».

Pendant le règne de Tilokaraj, la statue du Bouddha d'émeraude, emblème religieux et symbole du pouvoir royal, fut installée dans une niche du côté sud du *stupa* Chedi Luang. En 1545, la partie supérieure du *stupa* s'est effondrée après un tremblement de terre. En 1546, Chiang Mai fut rattachée au royaume de Lan Xang (l'actuel Laos). Le roi du Lan Xang déplaça la statue du Bouddha d'émeraude du *stupa* Chedi Luang à Luang Prabang.

Chiang Mai passa sous domination birmane de 1558 à 1725. Lors des guerres contre la Birmanie, Chiang Mai fut vidée de ses habitants ; la ville et le *stupa* Chedi Luang restèrent abandonnés pendant quinze ans (1776-1791). Lorsque le roi Kawila (r. 1782-1813) refonda la ville de Chiang Mai, il déplaça le poteau fondateur (*lak meuang ou sao inthakin*) du monastère Sadu Meuang au monastère Chedi Luang. Ce poteau symbolisait l'unité territoriale, où réside le génie protecteur de la ville. Depuis lors, le monastère Chedi Luang est devenu le centre symbolique de la ville. Chaque année, au mois de mai, les habitants organisent une cérémonie pour les génies protecteurs de la ville. Cette cérémonie est considérée par les habitants de Chiang Mai comme l'un des actes rituels les plus importants de la ville.

État existant du *stupa* en 1986

L'édifice, tel qu'il se présente avant les interventions du Département des Beaux-Arts (DBA), ne comporte que le soubassement, les socles et une partie de la cloche du côté Nord, ainsi que la moitié de la masse centrale sur plan carré redenté³. Le *stupa* est fait d'une construction de briques et de latérites. Des traces d'enduit sur les briques montrent que le *stupa* a été recouvert par des plaques de cuivre jaune appelées *jangko*. La partie inférieure du *stupa* est composée de socles sur un plan carré, décorés par des sculptures d'éléphants. La deuxième partie de l'édifice comprend une plateforme de déambulation appelée *lan taksin* et la masse centrale sur plan carré redenté. Chaque côté de la masse centrale abrite une niche contenant une statue du Bouddha. Seule la niche du côté nord reste en bon état. A l'intérieur des niches situées côtés Est et Ouest, on retrouve des traces d'anciennes décorations : des sculptures avec la garniture en laque et des plaques de cuivre jaune

³ Siwakorn kanchang (1993), *Rai-ngan kan burana patisangkorn Phra Chedi Luang Wat Chedi Luang Mahawihan jangwat Chaing Mai (Le rapport de la restauration du stupa Chedi Luang du monastère Chedi Luang)*, Bangkok : Siwakorn kanchang, pp. 52-61.

(*jangko*). De chaque côté de la terrasse, se trouve un escalier central qui descend jusqu'au sol.

Les fouilles archéologiques en 1986 permettent de trouver des tunnels et des voûtes en berceau qui mènent jusqu'à la plateforme de déambulation. Les tunnels sont organisés en deux étages : le tunnel de 2 mètres de haut et de large à l'étage inférieur et le tunnel de 2 mètres de haut et 1 mètre de large à l'étage supérieur. Les entrées se trouvent sous l'escalier central de chaque façade. Selon Surapol Dumrikul, directeur du Bureau régional du DBA à Chiang Mai (1983-1987), la technique de construction de la voûte et de l'arc vient de Bagan (Birmanie)⁴. Cette technique de construction est également appliquée pour la construction du *stupa* Chedi Jed yod et le tunnel du monastère Wat U-mong situés à l'extérieur de la ville ancienne de Chiang Mai. Ces *stupa* ont été construits à la même époque que le *stupa* Chedi Luang. D'après le rapport des fouilles archéologiques, plusieurs parties des tunnels du Chedi Luang effondrées sont consolidées par des étalements. Surapol pense que l'origine de ces désordres vient probablement de la surcharge de poids de la partie supérieure de l'édifice.

Les interventions du Département des Beaux-Art entre 1985-1993

En 1985, un tremblement de terre provoque des fissures dans le soubassement de la cloche. Le Bureau régional du Département des Beaux Arts (DBA) prend de mesures de consolidation provisoire avec la mise en place de tirants métalliques puis il lance une étude préalable en vue du projet de restauration⁵.

Pendant l'analyse architecturale, les architectes du DBA constatent des désordres provoqués par plusieurs fissures dans la cloche et le soubassement, ainsi que par l'effondrement de

⁴ DAMRIKUL, Surapol (1997), « Panha lae khawmru mai kiokap boransathan Phra Chedi Luang Muang Chiang Mai (Les problèmes et nouvelles connaissances sur le monument Chedi Luang) », In: Natural and Cultural Environmental Conservation Division, *Thitthang kan patisangkhn lae anurak Phra Chedi Luang (Les perspectives de restauration et de conservation du stupa Chedi Luang)*, document de la consultation publique organisée au monastère Chedi Luang, 14 juin 1997, Chiang Mai : Natural and Cultural Environmental Conservation Division, pp. 29-34

⁵ TANTIWONG, Uraiwan (1997), « Naeokhit nai kan burana Phra Chedi Luang (La démarche de la restauration du *stupa* Chedi Luang) », In: Natural and Cultural Environmental Conservation Division, *Thitthang kan patisangkhn lae anurak Phra Chedi Luang (Les perspectives de restauration et de conservation du stupa Chedi Luang)*, document de la consultation publique organisée au monastère Chedi Luang, 14 juin 1997, Chiang Mai : Natural and Cultural Environmental Conservation Division, pp. 74-76.

certaines voûtes situées dans la partie inférieure de l'édifice. Le service de l'architecture du DBA fait alors appel à des entrepreneurs privés : *Southeast Asia Technology Consulting Engineers* (SEATEC) pour étudier la structure du *stupa* et la nature géologique du terrain ; *Siwakorn Karnchang* pour réaliser les travaux de restauration, sous la direction du DBA⁶. À la suite des diagnostics archéologiques et architecturaux, en 1990, le DBA décide de conserver le monument en ruines, de consolider la structure et « d'améliorer la figure » (*soem rupsong*) du *stupa*, c'est-à-dire de compléter la masse centrale et rajouter des décorations en stuc, en prenant modèle sur la façade Nord qui restait en meilleur état⁷. Les travaux de restauration achevés en 1993 coûtent 35 millions de baht thaïlandais, soit environ 7.000.000 de francs français.

⁶ SOOKSAWASDI, Surasawasdi (2005), « Kan burana patisangkhn Phra Chedi Luang khrang la sud (La restauration récente du *stupa* Chedi Luang) », In : *Borankhadi prachachon bobat kan wijai to thongthin phak neua (Le rôle de l'archéologie populaire dans la recherche locale au Nord de la Thaïlande)*, Bangkok : Samnakphim Muang boran, p. 276.

⁷ TANTIWONG, Uraiwan (1997), *op.cit.*, pp. 74-76.

ANNEXE

5. Le calendrier des activités menées par l'association Little People in Conservation dans le cadre du projet de restauration du *wihan* Phra Chao Pun Ong

Date	Activité	Participants
Août 2005	Nettoyage, photographie et documentation des 12 coffres de manuscrits du <i>Tripitaka</i>	Photographe et directrice de l'association
Septembre 2005	Documentation et photographie des 58 banderoles portant le dessin de <i>jataka</i>	Photographe et directrice de l'association
Octobre 2005	Publication du livret de présentation du monastère Pongsanuk	Photographe et directrice de l'association
Décembre 2005	Exposition « Wat Pongsanuk – the jewel of Lanna architecture », rue Nimmanhemmin, Chiang Mai	Photographe et directrice de l'association
	Exposé sur « Lanna architecture and Viharn Phra Chao Pun Ong » au Centre d'art et de culture de Chiang Mai	Photographe et directrice de l'association
	Organisation de séances de formation pour les artisans de Lampang, en collaboration avec les artisans de Lamphun, de Chiang Mai et les techniciens du Département des Beaux-Arts	Membre de l'association Artisans DBA
Janvier 2006	Présentation du projet Viharn Phra Chao Pun Ong au Centre d'art et de culture de Chiang Mai	Photographe et directrice de l'association Membres de la communauté
Février 2006	Présentation du projet Viharn Phra Chao Pun Ong à l'université Silpakorn (Bangkok)	Photographe et directrice de l'association Professeurs et étudiants de l'université Silpakorn se joignant au projet
Mars 2006	Atelier de relevé et de documentation du <i>wihan</i> et de son site : <ul style="list-style-type: none"> - Evaluation et diagnostic - Interview des habitants pour reconstituer l'histoire du monastère et du village - Présentation du travail aux membres de la communauté 	Professeurs et étudiants de l'université de Chiang Mai, de l'université de Silpakorn, et l'université de Chiang Rai Membres de la communauté Photographe et directrice de l'association
Octobre 2006	Cérémonie de <i>kathin</i> . Organisation de l'exposition des photos artistiques du <i>wihan</i> .	Membres de l'association Membres de la communauté
Décembre 2006	Fouilles archéologiques des fondations du <i>wihan</i> et de la butte	Membres de la communauté Membres de l'association Archéologues bénévoles de

		l'université Silpakorn Professeurs de la faculté des Beaux-Arts, Université de Chiang Mai
Début 2007	Commencement des travaux de restauration du <i>wihan</i> Phra Chao Pun Ong	Membres de l'association Artisans
Mai 2007	Exposition « The little people in Conservation » à l'ASA EXPO organisée par l'association des Architectes Siamois	Association des Architectes Siamois Membres de l'association
	Publication du livre Pongsanuk, The little people in Conservation.	ICOMOS Thaïlande Membres de l'association
	Exposition « The little people in Conservation » à l'université Silpakorn	Faculté des Beaux-Arts, université de Chiang Mai Faculté d'architecture, l'université de Silpakorn
Juin 2007	Exposition « The little people in Conservation » au Centre d'art et de culture de Chiang Mai	Faculté des Beaux-Arts, Université de Chiang Mai Centre d'art et de culture de Chiang Mai
Février 2008	Obtention de la récompense de l'UNESCO (Asia-Pacific Awards for Cultural Heritage Conservation)	
Mai 2008	Ouverture du Musée du monastère Pongsanuk	Municipalité de Lampang Membres de la communauté Membres de l'association Centre d'archéologie de l'université de Chiang Mai Faculté des Beaux-Arts, Université de Chiang Mai
Juin 2009	Organisation du séminaire sur la gestion des collections d'objets d'art bouddhique, en collaboration avec les experts de l'Université Deakin (Australie), dans le cadre du programme de l'UNESCO Bangkok « Museum-to-Museum Partnership »	Membres de l'association Bonzes de Lampang, Lamphun et Chiang Mai Artisans Experts de l'Université Deakin Faculté des Beaux-Arts, Université de Chiang Mai UNESCO Bangkok

BILBIOGRAPHIE

AASEN, Clarence

- (1998), *Architecture of Siam – A Cultural History Interpretation*, Kuala Lumpur, Oxford University Press.

ADELL, Nicolas, BENDIX, Regina F., BORTOLOTTI, Chiara et TAUSCHEK, Markus (eds.)

- (2015), *Between imagined Communities and Communities of Practice: Participation, Territory and the Making of Heritage*, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

ANDERSON, Benedict

- (1991), *Imagined communities : reflections on the origin and spread of nationalism*, London : Verso.
- (1996), *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, traduit de l'anglais par DAUZET, Pierre-Emmanuel, Paris : Éd. La Découverte.

ASEAN Committee on Culture and Information, Thailand's National Team on Anthology of ASEAN Literatures

- (2012), *Tribhumikatha chabap thotkhvam (Traibhumikatha : the story of the three planes of existence modernized version)*, [En ligne] <http://vajirayana.org/>

ASKEW, Marc

- (1994), « Bangkok : transformation of the Thai city », In: ASKEW, Marc, LOGAN, William S (ed.), *Cultural identity and urban change in Southeast Asia : Interpretative Essays*, Victoria : Deakin University Press.
- (1996), « The rise of Moradok and the decline of the yarn: Heritage and cultural construction in urban Thailand », In: *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*. vol. 11, n°2 (October 1996), ISEAS – Yusof Ishak Institute, Singapore, pp. 183-210.
- (2002), « The Challenge of Co-Existence : The Meaning of Urban Heritage in Contemporary Bangkok », In: Logan, William S (ed.), *The Disappearing Asian City: Protecting Asia's Urban Heritage in a Globalizing World*, Hong Kong : Oxford University Press, pp. 229-244.

BABELON, Jean-Pierre, CHASTEL, André

- (1994), *La notion de patrimoine*, Paris : L. Levi.

BAFFIE, Jean

- (2011), « Meuang, Krung, Nakhon, Thani et les autres », In: *Moussons*, 18, 2011, Mise en ligne le 11 octobre 2012, [En ligne]. <http://moussons.revues.org/666>

BAKER, Chris

- (2001), « The Antiquarian Society speech of King Chulalongkorn », In: *Journal of the Siam Society*, 89: 1-2, pp. 95-99. [En ligne] http://www.siam-society.org/pub_JSS/jss_index_2001-2010.html
- (2004), « Introduction », in : BAKER, Chris (ed.), *The society of Siam : Selected articles for the Siam Society's centenary*, Bangkok : The Siam Society, p. ix.
- (2013), *Protecting Siam's Heritage*, Chiang Mai : Silkworm Books.

BALLEUX, André

- (2002), « Évolution de la notion d'apprentissage expérientiel en éducation des adultes: vingt-cinq ans de recherche », In: *Revue des sciences de l'éducation*, 26(2), pp. 271. [En ligne]. <https://www.erudit.org/en/journals/rse/2000-v26-n2-rse367/000123ar/>

BANDARIN, Francesco et VAN OERS, Ron

- (2012), *The Historic Urban Landscape: Managing Heritage in an Urban Century*, Wiley, Kindle Edition.

Bangkok Forum

- (1996), « Bangkok Forum: Tō laeo wang taek », Bangkok Focus, *Manager weekly*, n°477, 22-28 janvier 1996, pp. 40-41.

BAREAU, André

- (1962), « La construction et le culte des stupa d'après les Vinayapitaka », In: *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Tome 50, n°2, pp. 229-274. [En ligne] https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_1962_num_50_2_1534
- (1974), « Le Parinirvâna du Bouddha et la naissance de la religion bouddhique », In: *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Tome 61, pp. 275-299. [En ligne] https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_1974_num_61_1_5197
- (1975), « G. Coedès et C. Archambault. Les trois mondes. », In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 187, n°1, pp. 102-103, [En ligne] https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1975_num_187_1_6190

BHATNAGAR, Bhuvan, WILLIAMS, Aubrey C. (eds.)

- (1992), *Participatory development and the World Bank : potential directions for change*, The World Bank discussion paper, N° WDP 183, Washington DC : The World Bank, pp.2. [En ligne] <http://documents.worldbank.org/curated/en/789811468765616541/Participatory-development-and-the-World-Bank-potential-directions-for-change>.

BÉNISTI, Mireille

- (1960), « Étude sur le stupa dans l'Inde ancienne », In: *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Tome 50, n°1, pp. 37-116.
- (1986), « Questions suscitées par un stupa monolithe », In: *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Tome 75, pp. 15-20.

BHABHA, Homi K.

- (2007), *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*, traduit de l'anglais par Françoise Bouillot, Paris : Payot, DL 2007.

BHABHA, Homi K., RUTHERFORD, Jonathan,

- (2006), « Le tiers-espace », *Multitudes*, n° 26 (3), pp. 95-107. [En ligne] <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2006-3-page-95.html>.

BHATNAGAR, Bhuvan, WILLIAMS, Aubrey C. (eds.)

- (1992), *Participatory development and the World Bank : potential directions for change*, The World Bank discussion paper, N° WDP 183, Washington DC : The World Bank, [En ligne] <http://documents.worldbank.org/curated/en/789811468765616541/Participatory-development-and-the-World-Bank-potential-directions-for-change>

BIZOT, François

- (1997), « Conférence de M. François Bizot », In: *École pratiques des hautes études, Section des sciences religieuses, Annuaire*, Tome 106, n°106, pp. 61-75. [En ligne] https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1997_num_110_106_12705

BOISSELIER, Jean

- (2000), « La reconstruction de Phra Pathom Chedi. Quelques précisions sur le site de Nakhon Pathom », In: *Aséanie* 6, pp. 159-189. [En ligne] http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/asean_0859-9009_2000_num_6_1_1692

BONDEZ, Julien, GRAEZER BIDEAU, Florence, ISNART, Cyril, LEBLON, Anaïs (eds.)

- (2014), *Les vocabulaires locaux du patrimoine. Traductions, négociations et transformations*, Autriche, Suisse, Allemagne : Wien, Zürich, Berlin, Münster, LIT.

BOONYASURAT, Woralun

- (2005), *Book of Wat Pongsanuk*, Chiang Mai : Manop Silpi.
- (2009), « The restoration of the Viharn Phra Chao Pun Ong (viharn of the one thousand Buddhas) at Wat Pongsanuk, Lampang Province: A proposed model for sustainable conservation practice », Ph.D. thesis, Program of Architectural Heritage Management and Tourism (International Program), Graduate School, Silpakorn University.

BOONYASURAT, Woralun, SRISOMWONGWATHANA, Angela

- (2010), « Wat Pongsanuk community-based museum », In: UNESCO (2010), *Community-based approach to museum development in Asia and the Pacific for culture and sustainable development*, Paris : UNESCO, [En ligne] <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001899/189902e.pdf>

BORTOLOTTI, Chiara

- (2011), *Le patrimoine immatériel : Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, [En ligne] <<http://books.openedition.org/editionsmslh/3545>>
- (2013), « L'unesco comme arène de traduction. La fabrique globale du patrimoine immatériel », In: *Gradhiva*, 18, [En ligne] <http://gradhiva.revues.org/2708>,

BREAZEALE, Kennon

- (1971), « A transition in historical writing : the works of Prince Damrong Rachanuphap », In: *Journal of the Siam Society*, vol. 59.2, pp. 25-49. [En ligne] http://www.siamese-heritage.org/jsspdf/1971/JSS_059_2d_Breazeale_TransitionInHistoricalWritingWorksOfDamrongRachanuphap.pdf

BRUNEAU, Michel

- (1978), « Évolution de la formation sociale et transformation de l'organisation de l'espace dans le Nord de la Thaïlande (1850-1977) », In: *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 22, n°56, pp. 217-263.

BRUNEAU, Michel, TAILLARD, Christian, ANTHEAUME, Benoît, BONNEMAISON, Joël

- (1995), *Asie du Sud-Est, Océanie*, Paris : Belin ; Montpellier : GIP Reclus.

BUNNAG, Jane

- (1973), *Buddhist monk, Buddhist layman : a study of urban monastic organization in central Thailand*, Cambridge studies in social anthropology 6, Cambridge : University Press.

BUSWELL, Robert E. Jr, LOPEZ, Donald S., Jr

- (2013), *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton : Princeton University Press.

BYER BAYLE, Béatrice

- (2012), « Les politiques du passé face aux usages sociaux dans la restauration des temples bouddhistes », In: *CeROArt*, n°8, [En ligne] <http://ceroart.revues.org/2835.p.2>.

BYRNE, Denis

- (1995), « Buddhist stupa and Thai social practice », In: *World Archaeology*, vol. 27, n°2, *Buddhist Archaeology* (octobre, 1995), pp. 266-281. [En ligne] <http://www.jstor.org/stable/125085>.
- (2004), « Partnerships in the heritage and the displaced », In: *Museum International*, n°224, vol. 56, pp. 89-97. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0033.2004.00054.x>
- (2008), « Heritage as social action », In: G. J. Fairclough, R. Harrison, J. H. Jameson, & J. Schofield (eds.), *The Heritage Reader*, New York : Routledge.
- (2014), *Counterheritage: critical perspectives on heritage conservation in Asia*, New York & London : Routledge.

CARY, Caverlee

- (1994), Triple gems and double meanings : contested spaces in the National Museum of Bangkok, thèse de doctorat, Cornell University, pp. 54-65.

CASSIN, Barbara, WOSNY, Danièle (eds.)

- (2016), *Les intraduisibles du patrimoine en Afrique subsaharienne*, Paris : Demopolis.

CHANTARASOMWONG, Arphon

- (2011), *Feun meuang kao hai mi chiwit. Prasopkan feun chiwit hai meuang kao jak Yipun theung Thai. (Revivre la ville ancienne. Les expériences de la révilisation de la ville ancienne du Japon à la Thaïlande)*, Bangkok : Bangkok Forum.

Chaophraya Thiphakorawong

- (1909), *Reuang Phra Pathom Chedi (Le livre sur le stupa Phra Pathom Chedi)*, Bangkok : Rongphimthai.
- (1971), *Nangsu sadaeng kitchanukit*, Bangkok : Ongkankha khong khurusapha.

CHIACHANPHONG, Piset

- (2005), « Towards Thailand Charter for cultural heritage conservation », In: Proceeding, Scientific seminar on « 2 Decades of ICOMOS Thailan : Cultural heritage conservation towards Thailand Charter on conservation » et ICOMOS Thailand annual meeting 2005, 26-25 novembre, Bangkok : Amarin Printing, pp. 28-35.

CHISLIP, David D. et LARSON, Carl E.

- (1994), *Collaborative Leadership, How Citizens and Civic Leaders Can Make a Difference*, San Francisco: Jossey-Bass Publishing.

CLAUD, Lévi-Strauss

- (1987), *Race et histoire*, Paris : Gallimard.

CHOAY, Françoise

- (2007), *L'Allégorie du patrimoine*, Paris : Seuil.
- (2009), *Le patrimoine en questions : Anthologie pour un combat*, Paris : Seuil.

CHOTSUKHARAT, Sanguan

- (2009), *Tamnan muang nua (Les chroniques des villes du nord)*, 4^{ème} édition, Nonthaburi, Thaïlande : Samnakphim Sripanya.

Chulalongkorn (Rama V)

- (1925), *Chotmai het sadet praphat tangprathet nai ratchakan thi 5 sadet meuang Singapore lae meuang Batavia khrang raek lae sadet praphat India (Les annales du premier voyage du roi Chulalongkorn à Singapore et à Batavia et son voyage en Inde)*, Bangkok : Rongphim Sophonpipattanakorn, [En ligne] http://www.car.chula.ac.th/rarebook/book2/clra60_0009/mobile/index.html#p=1
- (1968), « Samakhom seupsuan khong boran nai prathet Siam. Phraratchadamrat khong Phrabat Somdet Phra Chunlachomklao Chaoyuhua (La Société d'investigation des ouvrages anciens dans le pays de Siam. Le discours du roi Chulalongkorn) », In: *Nittayasan Silpakorn (le Journal Silpakorn)*, vol.12, n°2, juillet 1968, Bangkok : Krom Silpakorn (Département des Beaux-Arts), pp. 42-46.

CHULASAI, Bundit, Mc GRATH, Brian

- (2017), « La trilogie de Chiang Mai. La conservation de la forme urbaine en question », in : PEYRONNIE, Karine, GOLDBLUM, Charles, SISOULATH, Bounleuam, *Transitions urbaines en Asie du Sud-Est : de la métropolisation émergente et de ses formes dérivées*, Bangkok : IRASEC ; Marseille : IRD éditions, pp. 309-329.

CHUNGSIRIARAK, Somchat

- (2012), « Khwam cheua lae naeo khwamkit nai kan anurak boransathan khong thai jak adit su patjuban (La croyance et la conception de la conservation en Thaïlande, de l'ancien temps à nos jours) », In: *Muang Boran Journal*, vol. 38, n°2, Bangkok : Muang Boran, pp. 84-103.

CLÉMENT-CHARPENTIER, Sophie

- (1995), « Tissus et tracés urbains à Bangkok et Chiangmai », In: CLÉMENT, Pierre, CLÉMENT-CHARPENTIER, Sophie, GOLDBLUM, Charles (eds.), *Cités d'Asie, Les cahiers de la recherche architecturale*, n° 35/36, Paris : Parenthèses.

CLÉMENT-CHARPENTIER, Sophie, CLÉMENT, Pierre

- (1990), *L'habitation Lao dans les régions de Vientiane et de Louang Prabang*, vol. 1, Asie et Monde Insulindien, 18, 21, Paris : Peeters.

CLÉMENT, Pierre, CLÉMENT-CHARPENTIER, Sophie, GOLDBLUM, Charles (eds.)

- (1995), *Cités d'Asie, Les cahiers de la recherche architecturale*, n° 35/36, Paris : Parenthèses.

CLÉMENT-CHARPENTIER, Sophie, JINTAVORN, Kunwadee

- (1989), « Chiangmai, sept siècles de tradition urbaine », In: *Archipel*, vol. 37, Ville d'Insulinde (II), pp. 219-246.

CÆDÈS, George

- (1925), « Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental », In: *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Tome 25, pp.1-201. [En ligne] https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_1925_num_25_1_3044
- (1928), *Les collections archéologiques du Musée national de Bangkok*, Paris ; Bruxelles : Les Éditions G. Van Oest, la collection Ars asiatica 12.
- (1957), « The Traibhumikatha Buddhist Cosmology and Treaty on Ethics », In: *East and West*, vol.7, n°4, janvier 1957, Istituti Italiano per l'Africa e l'Oriente, [En ligne] <http://www.jstor.org/stable/29753847>
- (1963), « Découverte numismatique au Siam intéressant le royaume de Dvaravati », In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belle-Lettres*, 107^e année, No.3, pp. 285-291.
- (1966), « Les Mômes de Dvaravati », In: *Artibus Asiae. Supplementum*, vol. 23, Essays offered to G.H. Luce by his colleagues and friends in honour of his seventy-fifth birthday, vol. 1 : Papers on Asian History, Religion, Languages, Literature, Music Folklore, and Anthropology, pp. 112-116.

CÆDÈS, George et ARCHAIMBAULT, Charles

- (1973), *Les trois mondes, Traibhumi Brah R'van*, Paris : École française d'Extrême-Orient.

CONDOMINAS, Georges

- (1980), *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris : Flammarion.

CONDOMINAS, Georges, GAUDILLOT, Claude

- (2000), *La Plaine de Vientiane : étude socio-économique*. Paris : P. Geuthner & Seven Orients.

DALY, Patrick, WINTER, Tim

- (2012), *Routledge handbook of heritage in Asia*, London ; New York : Routledge.

DAMRIKUL, Surapol

- (1997), « Panha lae khawmru mai kiokap boransathan Phra Chedi Luang Muang Chiang Mai (Les problèmes et nouvelles connaissances sur le monument Chedi Luang) », In: Natural and Cultural Environmental Conservation Division, *Thitthang kan patisangkhan lae anurak Phra Chedi Luang (Les perspectives de restauration et de conservation du stupa Chedi Luang)*, document de la consultation publique organisée au monastère Chedi Luang, 14 juin 1997, Chiang Mai : Natural and Cultural Environmental Conservation Division, pp. 5-47.

Damrong Rajanubhab, prince

- (1924), *Niratnakhonwat (Journal du voyage à Angkor Wat)*, Bangkok : Sophonphatnakorn.

- (1930), *Pathakatha ruang sa-nguan khong boran (Conférence sur la conservation de l'ouvrage ancien)*, Bangkok : Ratchabandittayasapaphim.
- (1962), *History of Buddhist Monuments in Siam*, traduction en anglais par Sulak SIVARAKSA et Alexander B. GRISWOLD, Bangkok : Siam Society.
- (1973), *Monuments of the Buddha in Siam*, traduit en anglais par Sulak SIVARAKSA et GRISWOLD, Alexander B., Première édition en 1962 sous le titre : *A History of Buddhist monuments in Siam*, Bangkok : Siam Society Under Royal Patronage.
- (1976), « Munhet haeng kansang wat nai prathet Siam (Les raisons pour lesquelles les monastères ont été construits) », In: Damrong Rajanubhab, *Prachum pathakatha* (le recueil de discours), Première édition en 1929, Bangkok : Rongphim Phrajan.
- (1987), *Tamnan phra phutta cetiya (Histoire du stupa dédié du Bouddha)*, Bangkok : Kongthap Akat.

DAVIDS, Thomas William Rhys (tr.)

- (1890-1894), *The questions of King Milinda*, Sacred books of the East, volumes XXXVI, Oxford : The Clarendon Press. [En ligne] http://www.sacred-texts.com/bud/sbe36/sbe3603.htm#page_1

DAVIDS, Thomas William Rhys, OLDENBERG, Hermann

- (1881-1885), *Vinaya textes. Sacred books of the East*, vol. 3, Oxford : The Clarendon Press. [En ligne] http://ia800204.us.archive.org/21/items/vinayatexts03davi/vinayatexts03davi_bw.pdf

DAVIS, Bonnie

- (1989), *The Siam Society under Five Reigns*, Bangkok : The Siam Society.

DAVIS, Richard

- (1984), *Muang metaphysics. A study of Northern Thai myth and ritual*, Studies in Thai anthropology 1, Bangkok : Pandora.

DAY, Tony, REYNOLDS, Craig J.

- (2000), « Cosmologies, truth regimes, and the state in Southeast Asia », In: *Modern Asian Studies*, vol. 34, n°1 (Feb., 2000), Cambridge University Press. [En ligne] <http://www.jstor.org/stable/313111>

DE BERNON, Olivier, LAGIRARDE, François

- (1994), CHAMBERLAIN, James R. (éd.) : *The Ram Khamhaeng Controversy. Collected Papers*, In: *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Tome 81, pp. 390-395. [En ligne] https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_1994_num_81_1_2277

DE CERTEAU, Michel

- (1993), *La culture au pluriel*, Paris : Seuil.
- (1994), *L'invention du quotidien, vol 1. Arts de faire*, Paris : Gallimard.

- (2002), *L'écriture de l'histoire*, Paris : Gallimard.

DENES, Alexandra

- (2013), « Mapping living heritage at the Phanom Rung Historical Park : identifying and safeguarding the local meanings of a national heritage site », In: BAKER, Chirs (ed.), *Protecting Siam's Heritage*, pp. 225-256, Chiang Mai : Silkworm Books.

DESCOLA, Philippe

- (2007), « À propos de *Par-delà nature et culture* », In: *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 12, [En ligne] <http://journals.openedition.org/traces/229>

DÖHRING, Karl

- (2000), *Buddhist stupa (Phra Chedi) Architecture of Thailand*, Bangkok : White Lotus Press. Publié à l'origine sous le titre : « Der Prachedibau in Siam », In: *Zeitschrift für Ethnologie*, n°5, 1912, pp.693-806.

DOSSE, François

- (2003), « Michel de Certeau et l'écriture de l'histoire », In: *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol.2, n°78, Presses de Sciences Po. [En ligne] <https://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2003-2-page-145.htm>,

DUPONT, Pierre

- (1936), J. Ph. Vogel : *Buddhist Art in India, Ceylon and Java*, In: *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Tome 36, pp. 518-519. [En ligne] https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_1936_num_36_1_3691
- (1959), *L'archéologie Mône de Dvaravati*, Paris : École française d'Extrême-Orient.

ESPOSITO, Adèle

- (2018), *Urban Development in the Margins of a World Heritage Site. In the Shadows of Angkor*, Asian Cities 6, Amsterdam : Amsterdam University Press.

FINOT, Louis (tr.)

- (1992), *Milinda-panha, les questions de Milinda*, Paris : Gallimard.

FISHER, Fred (ed.)

- (2001), *Building Bridges through Participatory Planning, Part 1 : Concept and strategies*, UN-HABITAT, [En ligne] <https://unhabitat.org/books/building-bridges-through-participatory-planning-part-1/>

FISTIÉ, Pierre

- (1967), *L'évolution de la Thaïlande contemporaine*, Cahiers de la Fondation nationale des sciences politique, Paris : Librairie Armand Colin.

FORMOSO, Bernard

- (1996), « Entre ciel et terre : médiations divines chez les T'aï », In: *Études rurales, Dieux du sol en Asie*, n°143-144, pp. 117-138. [En ligne] https://www.persee.fr/doc/rural_0014-2182_1996_num_143_1_3580
- (2000), *Thaïlande : bouddhisme renonçant, capitalisme conquérant*, Paris : la Documentation française.
- (2016), *Sociétés civiles d'Asie du Sud-Est continentale : entre pilotage d'État et initiatives citoyennes*, Lyon : ENS Éditions.

FRASER-LU, Sylvia

- (2001), *Splendour in Wood : The Buddhist Monasteries of Burma*, Bangkok, Orchid Press.

GABAUDE, Louis

- (2001), « Politique et religion en Thaïlande : dépendance et responsabilité », In: *Revue d'études comparatives Est-Oues*, vol.32, n°1, *Politique et religion en Asie orientale*, pp. 141-173. [En ligne] https://www.persee.fr/doc/receo_0338-0599_2001_num_32_1_3076
- (2003), « A new phenomenon in Thai monasteries : the stupa-museum », In : PICHARD, Pierre, LAGIRARDE, François, *The buddhist monastery. A cross-cultural survey*, Études thématiques 12, Paris : École française d'extrême-orient, pp. 169-186.

GANJANAPAN, Anan

- (2012), *Jaothi lae phi pu ya. Phonlawat khong khwamru chao ban (Les génies protecteurs du territoire et les génies protecteurs de la famille. La dynamique des connaissances des villageois)*, Chiang Mai : Department of Sociology and Anthropology, University of Chiang Mai.

GIOVANNONI, Gustavo

- (1998), *L'urbanisme face aux villes anciennes*, Paris : Seuil.

GOLDBLUM, Charles

- (2015), « Territoires de projets : l'Asie orientale à l'épreuve d'un nouveau «régime de production urbaine» ? », In: FRANCK, Manuelle, SAUJUAN, Thierry (eds.), *Territoires de l'urbain en Asie. Une nouvelle modernité ?*, Paris : CNRS Éditions, pp. 374-395.
- (2016), *Patrimoine urbain et conceptions de l'intervention : à propos de l'« UNESCO-isation »*, contribution présentée dans le cadre du séminaire « Circulation des références urbaines et assemblages locaux », organisé par Élisabeth Peyroux et Thierry Sanjuan, Groupe de travail « Circulation des modèles et hétérogénéité des développements », UMR 245 Cessma et UMR 8586 Prodig, labex DynamiTe, 7 octobre 2018, Paris, France.

GRAVARI-BARBAS, Maria, GUICHARD-ANGUIS, Sylvie

- (2003), *Regards croisés sur le patrimoine dans le monde à l'aube du XXI^e siècle*, Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

GRAVARI-BARBAS, Maria, VESCHAMBRE, Vincent

- (2000), « Introduction », In: *Noroi*, n°185, 2000-1, *Patrimoine et environnement. Les territoires du conflit*, pp. 3-5. [En ligne] http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/noroi_0029-182X_2000_num_185_1_6992
- (2004), « Patrimoine : Derrière l'idée de consensus, les enjeux d'appropriation de l'espace et des conflits », In: MELÉ, Patrice, LARRUE, Corinne (eds.), *Conflits et territoires*, Tours : Maison des sciences de l'homme « Villes et territoires » : Presses universitaires François-Rabelais, pp. 67-82.

GRISWOLD, Alexander B.

- (1973), « Introduction », In: Damrong Rajanubhab (1973), *Monuments of the Buddha in Siam*, traduit en anglais par Sulak SIVARAKSA et GRISWOLD, Alexander B., Première édition en 1962 sous le titre : *A History of Buddhist monuments in Siam*, Bangkok : Siam Society Under Royal Patronage, pp. v-vi.
- (1976), « Images of the Buddha », In: BOWIE, T. (ed), *The Sculpture of Thailand*, New York : Arno Press, pp. 9-19.

GUERIN, Marie-Anne

- (2008), « Le patrimoine culturel, instrument de la stratégie de légitimation de l'Union européenne. L'exemple des programmes Interreg », In: *Politique européenne*, vol. 25, n°2, pp. 231-251. [En ligne] <https://www.cairn.info/revue-politique-europeene-2008-2-page-231.htm>

HARRISON, Rodney

- (2013), *Heritage : Critical Approaches*, Abingdon ; New York : Routledge.

HARVEY, Peter

- (1993), *Le bouddhisme : enseignements, histoire, pratiques*, traduit de l'anglais par CARTERON Sylvie, Paris : Seuil.

HEINICH, Nathalie

- (2009), *La fabrique du patrimoine : de la cathédrale à la petite cuillère*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

HENGSADEEKUL, Kittisak

- (2009), *Kad Kongta (le marché Kongta)*, Lampang : Burirattara.

HERZFELD, Michael

- (2006), « Spatial cleansing: Monumental vacuity and the idea of the West », In: *Journal of Material Culture*. vol. 11, 1 / 2, pp. 127–149. DOI: 10.1177/1359183506063016
- (2012), « The Crypto-Colonial Dilemmas of Rattanakosin Island », In: *The Journal of the Siam Society*. vol. 100, pp. 209-223. [En ligne] http://www.siamese-heritage.org/jsspdf/2011/JSS_100_On_Herzfeld_TheCryptoColonialDilemmasOfRattanakosinIsland.pdf
- (2016), *Siege of the spirits : community and polity in Bangkok*, Chicago : The University of Chicago Press.

HIRANTO, Uthai

- (1983), *Saranukrom sap sangkhomwittaya-manutsayawittaya (Lexique de sociologie et d'anthropologie)*, Bangkok : Odian Sato.

HORAYANGURA UNAKUL, Montira

- (2013), *Asia Conserved Volume II : Lessons Learned from the UNESCO Asia-Pacific Awards for Cultural Heritage Conservation 2005-2009*, UNESCO, Igroup Press.

HUBERT, Henri, MAUSS, Marcel

- (1902), « Esquisse d'une théorie générale de la magie », In: *Année sociologique*, 7, 1902-1903, pp. 1-146, repris dans *Sociologie et anthropologie, op. cit.*, pp. 3-141.

JOHNSON, Andrew

- (2011), « Re-centring the city : Spirits, local wisdom, and urban design at the Three Kings Monument of Chiang Mai », In: *Journal of Southeast Asian Studies*, 42, pp. 511-521. [En ligne] DOI : 10.1017/S0022463411000385

JOKILEHTO, Jukka

- (2006), « Considerations on authenticity and integrity in world heritage contexte », In: *City & Time*, vol.2, n°1. [En ligne]. <http://www.ct.ceci-br.org>

JONGJITNGAM, Surachai

- (2012), « Wat Phrathat Lampang Luang: botrien karani lasud khong kan anurak silapakam thai (Le *stupa* Phrathat Lampang Luang : cas d'étude de la conservation des œuvre d'art thaïs) », In: *Journal of Fine Arts, Chiang Mai University*, vol.3, n°2, juillet-décembre 2012, pp.263-296.

JONGKOL, Jira

- (1974), « Phatthanakan phiphitapansathan haeng chat nai prathet thai (L'évolution de musée en Thaïlande) », In: Département des Beaux-Art, *Kitjakan phiphitapansathan (Museum Work)*, Bangkok : Département des Beaux-Arts.

KAEOPRAJAN, Theera

- (2000), « Phra Pathom Chedi », In: Département des Beaux-Arts, Bureau de Littérature et d'Histoire, *Jom Chedi (Les grands stupa)*, Bangkok : Département des Beaux-Arts.

KANTHONG, Bunrit

- (1997), « Bantheuk prachaphijan kan to yod ong phra Chedi Luang jangwat Chiang Mai (La note sur la consultation publique réalisée au sujet Chedi Luang de Chiang Mai) », In: Natural and Cultural Environmental Conservation Division, *Thitthang kan patisangkhon lae anurak Phra Chedi Luang (Les perspectives de restauration et de conservation du stupa Chedi Luang)*, document de la consultation publique organisée au monastère Chedi Luang, 14 juin 1997, Chiang Mai : Natural and Cultural Environmental Conservation Division, pp. 126-128.

KASETSIRI, Charnvit

- (1976), « Wicha prawattisat nai prathet thai (La discipline historique en Thaïlande) », In: KASETSIRI, Charnvit, SAWATSRI, Suchat (ed.), *Prawattisat lae nak prawattisat thai (Histoire et historiens thaïlandais)*, Bangkok : Samnakphim Prapansan, pp. 1-26.

KEMP, Jeremy

- (1991), « The dialectics of village and state in modern Thailand », In: *Journal of Southeast Asian Studies*. vol. 22, n°2 (Sep., 1991), Cambridge University Press, Department of History, National University of Singapore.

KETTHAT, Pathomroek

- (1992), « Phatthanakan borannakhadi nai prathet Thai (L'évolution de la discipline archéologique en Thaïlande) », In: *Muangboran Journal*, 21, pp. 15-44
- (1996), « Phatthanakan borannakhadi nai prathet thai (L'évolution de la discipline archéologique en Thaïlande) », In: The Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre, Université de Silpakorn, *Sammama thang wichakan reuang sathannaphap khong khwamru dan borankadi khong prathet thai nai sipha pee ti panma (Séminaire sur le statut de la discipline archéologique en Thaïlande au cours des 15 dernières années)*, 22-23 août 1996, Bangkok.

KHANJANUSATHITI, Pinraj

- (2009), *Kan anurak moradok sathapattayakam lae chumchon (La conservation du patrimoine architectural et de la communauté)*, Bangkok : Chulalongkorn Press.

KIRSCH, Thomas A.

- (1977), « Complexity in the Thai Religious System : An Interpretation », In: *Journal of Asian Studies*, vol. 36, n°2, pp. 245-254.

KITAHARA, Atsushi

- (1996), « Reconsidering the discourse on *watthanatham chumchon* (community culture) in Thai rural development movements », in KITAHARA, Atsushi Bangkok (éd.), *The Thai Rural Community Reconsidered*, Bangkok : The Political Economy Centre, Faculty of Economics, Chulalongkorn University, pp. 65-101.

KITIARSA, Pattana

- (2005), « Beyond syncretism: Hybridization of popular religion in contemporary Thailand », In: *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 36, n°3 (Oct., 2005), pp. 467-487.

KITTIKAN, Thanathon

- (2014), *Mahathat (Les grands reliquaires)*, Bangkok : Matichon.

KOLB, David

- (1984), *Experiential learning: Experience as the source of learning and development (Vol. 1)*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

KRAIRIKSH, Piriya

- (2013), « A brief history of heritage protection in Thailand », In: BAKER, Chris (ed.), *Protecting Siam's heritage*, Bangkok, Thailand : The Siam Society under Royal Patronage ; Chiang Mai, Thailand : Silkworm Books, pp. 27-31.

Kromsilpakorn (Département des Beaux-Arts)

- (1961), *Phongsawadan Yonok (Chronicle de Yonok)*, Bangkok : Sinlapa Bannakhan.
- (1982), *Kan khun thabian boransathan phak nua (Registre des monuments anciens situés dans la région Nord)*, Bangkok : Krom Silpakorn.
- (2000), *Ho phra samut Vajirayana samrap phra nakhon (La Bibliothèque Vajirayana de la Capitale)*, Ratchaburi : Krom Silpakorn (Département des Beaux-Arts).
- (2001), *Khumeu thawai khwamru dae phra sangkhathikarn nai kan dulaeraksa moradok thang sinlapa watthanatham (Guide pratique des chefs des moines bouddhistes pour la maintenance des patrimoines artistique et culturel)*, Bangkok : Sammaphan.
- (2007), *Naeothang kan anurak boransathan samrap phrasong (Recommandations de la conservation des monuments anciens pour les moines bouddhistes)*, Bangkok : Amarin Printing and Publishing.
- (2007), *Khumeu kan dulaeraksa boransathan (Guide pratique de la maintenance des monuments anciens)*, Bangkok : Warasan songsoem kan pokkhong thongthin.

LABADI, Sophia

- (2007), « Representations of the nation and cultural diversity in discourses on World Heritage », In: *Journal of Social Archaeology*, vol. 7 (2), Sage Publication.

LAGIRARDE, François

- (2002), « Notes sur la fondation politique et religieuse du Lanna dans le mythe de Suvanna Khamdaeng », In: *Aséanie*, 9, pp. 81-93. [En ligne] https://www.persee.fr/doc/asean_0859-9009_2002_num_9_1_1074

LANCRET, Nathalie

- (2005), « Contacts de structures spatiales lors de la formation d'une rue marchande à Denpasar (Bali) », In: DE VILLANOVA, Roselyne, VERMÈS, Geneviève, *Le métissage interculturel. Créativité dans les relations inégalitaires*, Paris : l'Harmattan.
- (2016), *Position de recherche. Les mots du patrimoine en Asie du Sud-Est*, contribution présentée dans le cadre de la conférence « La ville intelligente : de la pratique du passé à l'innovation du futur », Université d'architecture de Hanoi, 15-16 décembre 2016.

LANCRET, Nathalie, TIRY, Corinne

- (2015), *Architecture et villes de l'Asie contemporaine : héritages et projets*, Bruxelles : Mardaga.

LEKSUKHUM, Santi

- (1995), *Chedi. Khwam penma lae khamsap riek ongprakop chedi nai prathet thai (L'histoire [du stupa] et les vocabulaires pour désigner les composants [architecturaux] du stupa en Thaïlande)*, Bangkok : Matichon.
- (1995), *Silapa Phak Neua Haribhunjaya Lanna (L'art de la région Nord Haribhunjaya Lanna)*, Bangkok : Meuang Boran.

LEWIS, Su Lin

- (2013), « Between orientalism and nationalism : the learned society and the making of « Southeast Asia » », In: *Modern Intellectual History*, vol. 10, Issue 02, Cambridge University Press, pp. 353-374. [En ligne] doi:10.1017/S147924431300005X

LIMAPICHART, Thanapol

- (2009), « The emergence of the Siamese public sphere : colonial modernity, print culture and the practice of criticism (1860s-1910s) », In: *South East Asia Research*, vol. 17, n°3, Special issue : Siamese modernities and the colonial West, Sage Publications, pp. 381-382, [En ligne] <http://www.jstor.org/stable/23750880>

LIMRATTANAPAN, Jutamas

- (2014), « Kan anurak feunfu boransathan doi chai phithikam. Karaniseuksa Wat Pongsanuk jangwat Lampang (La conservation et la réhabilitation du monument

ancien par les rites. Cas d'étude : monastère Pongsanuk à Lampang) », Mise à jour le 1 octobre 2014, Thai Museums Database, Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre, [En ligne] http://www.sac.or.th/databases/museumdatabase/article_inside.php?id=1904

Little People in Conservation Group

- (2007), *Pongsanuk Khon Tua Lek Kap Kan Anurak* (Pongsanuk, the Little People in Conservation), Bangkok, ICOMOS Thailand ; Usakane Press.

LOGAN, William S (ed.)

- (2002), *The disappearing 'Asian' city: protecting Asia's urban heritage in a globalizing world*, Hong Kong : Oxford University Press.

MIKAELIAN, Gregory

- (2002), Michel Tranet : *Gambir trai bhumi / Traité [de cosmogonie] des Trois Mondes*, In: *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Tome 89, pp. 423-429. [En ligne] http://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_2002_num_89_1_3595

Mongkut (Rama IV)

- (1932), *Chumnum phraboromrachathibai nai Phrabat Somdet Phra Chomklao Chaoyuhua, Phak thi si maut boransathan lae boranwatthu* (Le Recueil d'explication du roi Mongkut), 4^{ème} partie, section du monument ancien et de l'antiquité), Bangkok : Rongphim Sophonpipattanakorn. [En ligne] <http://vajirayana.org/>
- (1963), « Phaen Sila : Silajareuk thi san jao Phra Pathom Chedi (Les inscriptions sur pierre trouvées à l'autel du génie du *stupa* Phra Pathom) », In: Krom Silpakorn (Département des Beaux-Arts), *Reuang Phra Pathom Chedi* (Le livre sur le *stupa* Phra Pathom), Bangkok : Hanghunsuan jamkat Siwakorn, pp. 66-69.

MUKDAWIJITRA, Yukti

- (2005), An « *Watthanatham Chumchon* ». *Wathasin lae kan meuang khongg chattiphan niyom naeo watthanatham chumchon* (« Lire » la « culture communautaire ». La rhétorique et la politique de l'ethnocentrisme et de la notion « culture communautaire »), Bangkok : Sameskybook.

MUS, Paul

- (1930), « C. Notton : Annales du Siam. I, Chroniques de Suvanna Khamdeng, Suvanna K'ôm Kham », In: *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Tome 30, pp. 466-471.

NA NAGARA, Prasert, GRISWOLD, Alexander Brown

- (1992), *Epigraphic and historical studies*, Bangkok : The Historical Society.

NARTSUPHA, Chatthip

- (1991), « The community culture school of thought », In: CHITAKASEM, Manas, TURTON, Andrew (éds), *Thai constructions of knowledge*, Londres : School of Oriental and African Studies (SOAS), university of London, pp. 126-136.

NARTSUPHA, Chatthip, JANU, Wanwon

- (2012), *Naeokhit Watthanatham chumchon nai sangkhom thai (la notion de « culture communautaire » dans la société thaïe)*, Bangkok : Samnak phim Sangsan.

NJOTO, Héléne

- (2016), « L'invention du patrimoine indonésien », In: MADINIER, Rémy (ed.), *Indonésie contemporaine*, Paris : Les Indes savantes, Bangkok : IRASEC, pp. 416-423.

NOLOT, Edith (tr.)

- (1995), *Entretiens de Milinda et Nagasena. Traduit du pâli, présenté et annoté*, Paris : Gallimard.

NOTTON, Camille

- (1926), *Annales du Siam, Vol. I*, Nancy : Charles-Lavauzelle.
- (1933), *The chronicle of the Emerald Buddha*, 2nd ed., Bangkok : Bangkok Times.

Office of Natural Resources and Environmental Policy and Planning

- (2006), *Phaenthi moradok thang watthanatham Nakhorn Lampang (Cultural Heritage Atlas of Nakhon Lampang)*, Bangkok : E.T. Publishing.

ONGSAKUN, Saratsawadi

- (2010), *Prawattisat Lanna (L'histoire du Lanna)*, 7^{ème} édition, Bangkok : Amarin Pringing and Publishing.

PASCAL, Blaise

- (2016/1670), *L'homme est un roseau pensant : Pensées (liasses I-XV)*, édition de Michel Le Guern, Paris : Gallimard.

PEDELAHORE DE LODDIS, Christian

- (2010), « Urban Transition in Vietnam: Its Processes and Stakeholders », In: GUBRY, Patrick et al. (eds.) *The Vietnamese City in Transition*, Indochina Unit, (No. 25), Singapore: ISEAS-Yusof Ishak Institute, pp. 7-31.

PELEGGI, Maurizio

- (2002), *The Politics of Ruins and the Business of Nostalgia*, Bangkok : White Lotus.
- (2004), « Royal antiquarianism, European Orientalism and the production of archaeology knowledge in modern Siam », In: RAVI, Srilata, RUTTEN, Mario, GOH

Beng-Lan (ed.), *Asia in Europ, Europe in Asia*, Singapore : Institute of Southeast Asian Studies ; The Netherlands : International Institute for Asian Studies, pp. 133-161.

- (2007), *Thailand : the worldly kingdom*, London : Reaktion Books.
- (2013), « From Buddhist icons to national antiquities : Cultural nationalism and colonial knowledge in the making of Thailand's history of art », In: *Modern Asian Studies*, vol.47, Issue 05, Septembre 2013, pp. 1520-1548. [En ligne] Doi : 10.1017/S0026749X12000224

PENTH, Hans G., FORBES, Andrew

- (2004), *A brief history of Lan Na : northern Thailand from the past to present*, Chiang Mai : Chiang Mai city arts & cultural centre.

PEYRONNIE, Karine, GOLDBLUM, Charles, SISOUATH, Bounleuam

- (2017), *Transitions urbaines en Asie du Sud-Est : de la métropolisation émergente et de ses formes dérivées*, Bangkok : IRASEC ; Marseille : IRD éditions.

PHANICHPHANT, Vithi

- (2005), *Withi Lanna (La vie de Lanna)*, Chiang Mai : Silkworm.

PHONGPHIT, Seri (éd.)

- (1986), *Back to the Roots. Village and Self-Reliance in a Thai Context*, Bangkok : Rural Development Documentation Centre and Village Institution Promotion, Culture and Development Series 1.

Phra Rattanapanya

- (1958), *Jinakalamalini*, traduit du pâli en thaï par Saeng MONWITOON, Bangkok : Krom Silpakorn (Département des Beaux-Arts).

Phrachao Borommawongthoe Krommaphra Chandaburinarünath (Prince Kitiyakara)

- (1970), *Pathanukrom Pali Thai Angkrit Sanskrit (Le dictionnaire pâli-thaï-anglais-sanskrit)*, Bangkok : Rongphim Siwakorn.

Phra Kru Puttithammasopit

- (1996), *Prawat Wat Pongsanuk Neua Lae Prawat Banteuk Kru Ba Anochidhamma Jindamuni (L'histoire du monastère Pongsanuk et la chronique de Kru Ba Anochaidhammajindamuni)*, Lampang : Sahakit Karnpim.

Phunphitsamai, DITSAKUN

- (1971), *Chiwit lae ngan khong somdetkromphrayadamrong rachanuphap (La vie et le travail du Prince Damrong)*, Bangkok : Rungwattana.

PICHARD, Pierre

- (2000), « Le hall d'ordination dans le monastère thaï », In: *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, Tome 87, n°1, pp. 125-149. [En ligne] https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_2000_num_87_1_3473

PICHARD, Pierre, LAGIRARDE, François,

- (2003), *The buddhist monastery. A cross-cultural survey*, Études thématiques 12, Paris : École française d'extrême-orient.

PIMOLSATHEIN, Yongthanit

- (2013), « Praden wikrit reuang kan anurak chumchon prawattisat nai meuang samrap prathet Thai (Critical issues on the conservation of historic urban community for Thailand) », In: *Najua : Journal of History of Thai Architecture*, vol. 9 (septembre 2012-août 2013), la faculté de l'architecture, l'université de Silpakorn, Bangkok.

POSHYANANDANA, Vasu

- (2005), « Analyzing the Fine Arts Department Regulations on conservation 2528 B.E. (1985 A.D.) », In: Proceeding, Scientific seminar on « 2 Decades of ICOMOS Thailand : Cultural heritage conservation towards Thailand Charter on conservation », ICOMOS Thailand annual meeting 2005, Bangkok : Amarin Printing, pp. 46-57.

POTJANALAWAN, Pinyapan

- (2013), « Thai-Lanna : The historiography of Lanna architecture (20th century-2006) », In: *Najua Journal*, n°10, pp. 27-59.

POULOT, Dominique

- (2003), « La naissance d'une tradition européenne du patrimoine », In: GRAVARI-BARBAS, Maria, GUICHARD-ANGUIS, Sylvie (ed.), *Regards croisés sur le patrimoine dans le monde à l'aube du XXIe siècle*, Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pp. 29-43.

PRAKITNONTHAKAN, Chatri

- (2012), « Rattanakosin Charter : The Thai cultural charter for conservation », In: *Journal of the Siam Society*, vol. 100. pp. 123-148. [En ligne] http://www.siamese-heritage.org/jsspdf/2011/JSS_100_Oj_ChatriPrakitnonthakan_RattanakosinCharterTheThaiCulturalCharterForConservation.pdf

PUMKETKAO, Pijika, PEYRONNIE, Karine

- (2016), L'action patrimoniale dissonante. Pluralité des registres linguistiques et des régimes d'indexicalité du patrimoine à Chiangmai (Thaïlande): normes, projets de conservation et pratiques alternatives territorialisées, contribution présentée dans le cadre de la conférence « Montreal Association of Critical Heritage Studies : What does heritage change ? », session « RS042 L'odyssée des mots du patrimoine », coordonnée par Vincent NÉGRI, le 4 juin 2016, Montréal.
- (à paraître), « La reconnaissance d'un patrimoine communautaire (*moradok chumchon*) à Chiang Mai comme alternative à des pratiques et des normes nationales », In : LANCRET, Nathalie, NÉGRI, Vincent (éd.), *L'odyssée des mots du patrimoine*.

Ratchakitchanubeksa (Journaux royaux)

- (1893), « Jaengkhwam krasuang phrathamman phanaek phiphitapan (Le rapport du Ministère de l'éducation, la Division du musée) », vol. 10, 18 juin 1893.
- (1923), « Prakat jatkan truat raksa khong boran (Proclamation royale sur la conservation de l'ouvrage ancien) », vol. 40, 17 janvier 1923.
- (1935), Phraratchabanyat waduai boransathan silapawatthu boranwatthu lae kan phiphitapan heang chat B.E. 2540 (Loi portant sur les monuments anciens, les antiquités, les artefacts et le musée national 1934), vol.52, 12 mai 1935, pp. 394-414.

RATTANATHATSANI, Chaleom

- (1996), *Wiwatthanakan sinlapa sathapattayakam Thai Phutthasatsana (L'évolution de l'art architectural bouddhique en Thaïlande)*, Bangkok : Samakhom Sathapanik Sayam (l'Association des Architectes Siamois).

REYNOLDS, Craig J.

- (1976), « Buddhist cosmography in Thai history, with special reference to nineteenth-century cultural change », In: *Journal of Asian Studies*, vol. 35, n°2, pp. 203-220.
- (1979), « Monastery lands and labour endowments in Thailand : Some effects of social and economic change, 1868-1910 », In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 22 (2), pp.190-227.
- (1994), *Thai Radical Discourse : The Real Face of Thai Feudalism Today*, Ithaca, N.Y : Cornell University, Southeast Asia Program.
- (2009), « Chumchon: Community in Thailand », In: GLUCK, Carol, LOWENHAUPT TSING, Anna (ed.), *Words in Motion:Toward a Global Lexicon*, Durham and London : Duke University Press.

RIEGL, Aloïs

- (2013), *Le culte moderne des monuments : son essence et sa genèse*, Paris : Seuil.

SAISING, Sakchai

- (2013), *Sinlapa Lanna (L'art du Lanna)*, Bangkok : Samnalphim Matichon.

SARANPUETTI, Arayaying

- (1991), *Prawattisatniphon reuang meuang Nakhon Pathom (L'historiographie de la ville de Nakhon Pathom)*, mémoire de maîtrise de lettres dirigé par Kanjane LAONGSRI, université de Thammasat, Thaïlande.

SATTAYANURAK, Attachak

- (1995), *Kanplianplaeng lokathat khong chonchan phunam thai tangtae ratchakan thi 4 theung phutthasakkarat 2475 (La transformation de la vision du monde des élites thaïlandaises du règne du roi Rama IV à 1932)*, Bangkok : Chulalongkorn University Press.

SCHOPEN, Gregory

- (1997), *Bones, stones, and Buddhist monks*, Honolulu : University of Hawai'i Press.

SETTHAKUN, Rattanaporn

- (2009), *Prawattisat setthakit watthanatham aeng Chiang Mai-Lamphun (L'histoire économique et culturelle du bassin Chiang Mai-Lamphun)*, The Thailand Research Fund, Chiang Mai : Silkwormbooks.

SHIGEHARU, Tanabe

- (2000), « Autochtony and the Inthakin cult of Chiang Mai », In: TURTON, Andrew (ed.), *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, London : Routledge Curzon, pp. 291-318.

SIRISIRISAK, Tiamsoon

- (2009), « Conservation of Bangkok old town », In: *Habitat International. Journal for the study of human settlements*, vol. 33, n°4, p. 405-411. [En ligne] DOI : 10.1016/j.habitatint.2008.12.002

SIRISIRISAK, Tiamsoon, AKAGAWA, Natsuko

- (2012), « Cultural rights and conservation of Old Bangkok », In: *Journal of the Siam Society*, vol. 100, pp. 149-166, [En ligne] http://www.siamese-heritage.org/jsspdf/2011/JSS_100_0k_TiamsoonAkagawa_CulturalRightsAndConservationOfOldBangkok.pdf

SITTE, Camillo

- (1996), *L'art de bâtir les villes : l'urbanisme selon ses fondements artistiques*, Paris : Seuil.

Siwakorn kanchang

- (1993), *Rai-ngan kan burana patisangkorn Phra Chedi Luang Wat Chedi Luang Mahawihan jangwat Chaing Mai (Le rapport de la restauration du stupa Chedi Luang du monastère Chedi Luang)*, Bangkok : Siwakorn kanchang.

SMITH, Anthony D.

- (1991), *National identity*, Londre : Penguin Books.

SMITH, Laurajane

- (2006). *Uses of Heritage*, London ; New York : Routledge.
- (2012), « Discourses of Heritage : Implications for Archaeological Community Practice. », In: *Nuevo Mundo Mundos Nevos*, [En ligne] <http://journals.openedition.org/nuevomundo/64148>

SMITH, Laurajane, AKAGAWA, Natsuko (dir.)

- (2009), *Intangible heritage*, London ; New York : Routledge.

SÖDERSTRÖM, Ola

- (2010), « Monde pluriels et controversés. Entrer dans la fabrique du patrimoine », In: CATTEDRA, Raffaele (ed.) et al., *Patrimoine en situation. Constructions et usages en différents contextes urbains : Exemples marocains, libanais, égyptien et suisse*, Beyrouth ; Rabat : Presses de l'Ifpo.

Somdetphramahasamanachao Kromphrayapowaretwariyalongkorn

- (1963), « *Reuang Phra Pathom Chedi* », In: Krom Silpakorn (Département des Beaux-Arts), *Reuang Phra Pathom Chedi (Le livre sur le stupa Phra Pathom)*, Bangkok : Hanghunsuan jamkat Siwakorn.

SOOKSAWASDI, Surasawasdi

- (2005), « Kan burana patisangkhon Phra Chedi Luang khrang la sud (La restauration récente du *stupa* Chedi Luang) », In: *Borankhadi prachachon bobat kan wijai to thongthin phak neua (Le rôle de l'archéologie populaire dans la recherche locale au Nord de la Thaïlande)*, Bangkok : Samnakphim Muang boran, pp. 262-289.

SRIUDOM, Kanthika

- (2007), « 100 pi Borankhasi samoson (100 ans de la Société archéologique) », In: *Warasan Silapa Watthanatham (Art & Culture Magazine)*, vol. 29, n°2, pp. 44-48.

STRATTON, Carol

- (2004), *Buddhist Sculpture of Northern Thailand*, Chiang Mai : Silkworm Books, Chicago : Buppha Press.

SURINTA, Wichian, CHAIYAWONG, OURAI, PINNGOEN, Chappana

- (2005), *Anisong chabap Lanna. Kan pariwat lae sara sangkhep. (Transliteration and description of the Lan Na palm-leaf manuscripts on Blessings)*, Chiang Mai : Social Research Institute, Chiang Mai University, p. 376.

SUTEERATTANAPIROM, Kannika

- (2005), *Phatthanakan naeokhit lae withikan anurak boransathan nai prathet thai, The development of concept and practice of ancient monuments conservation in Thailand*, mémoire de maîtrise ès arts dirigé par Somchart CHUNGSIRIARAK et Sathit CHOOSAENG, université de Silpakorn, Thaïlande.

TAENGPUN, Patt

- (2010), « Kan anurak boransathan baep sakon khong thai (L'adoption des approches internationale de conservation du monument ancien en Thaïlande) », In: *Journal of history*, 2010-2011, Srinakharinwirot University, pp. 126-142, [En ligne] <http://ejournals.swu.ac.th/index.php/JOH/article/view/2580/2594>

TAKANANAN, Pathom

- (2008), *Khana song sang chat samai Ratchakan thi ha (Le clergé construit la Nation pendant la règne de Rama V)*, Bangkok : Matichon Book.

TAMBIAH, S.J.

- (1984), *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Cambridge : Cambridge University Press.

TANKITTIKORN, Wichai

- (1990), « Prawat kan khumkhong moradok thang watthanatham boransathan, boranwatthu, silapawatthu (L'histoire de la protection du patrimoine culturel (monument ancien, antiquité et artéfact) », In: MUSIKAKHAMA, Nikhom (éd.), *Thritsadi lae naeo patibat kan anurak anusonsathan lae laeng borannakhadi (Les principes de conservation du monument et du site archéologique)*, Bangkok : Kong Borannakadi Krom Sinlapakon (Bureau d'archéologie, Département des Beaux-Art), pp. 55-62.

TANTINIPANKUL, Worasit

- (2009), « Kan plienplaeng naeokhit nai kan sang lae burana patisangkhon wat luang nai ratchasamai Phra Bat Somdet Phra Poraminthra Maha Chulalongkorn Phra Chunla Chom Klao Chao Yu Hua jontheung patjuban : Kho khatyaeng nai kan anurak bōrannasathan lae watthanatham baep chatniyom » (Le changement de la perception concernant la construction et la restauration des monastères royaux pendant le règne du Rama VIII : Les controverses entre la conservation des monuments historiques et la culture du nationalisme), In: KREANGKRAIPHET, Suwanna (2009), *Prawattisat nai miti watthanatham seuksa (les questions de l'histoire dans l'étude culturelle)*, Bangkok : Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre.

TANTIWONG, Uraiwan

- (1997), « Naeokhit nai kan burana Phra Chedi Luang (La démarche de la restauration du stupa Chedi Luang) », In: Natural and Cultural Environmental Conservation Division, *Thitthang kan patisangkhon lae anurak Phra Chedi Luang (Les perspectives de restauration et de conservation du stupa Chedi Luang)*, document de la consultation publique organisée au monastère Chedi Luang, 14 juin 1997, Chiang Mai : Natural and Cultural Environmental Conservation Division, pp. 74-76.

THUMWIMOL, Pornthum

- (2004), *Métamorphose urbaine et permanence paysagère : les aventures de la patrimonialisation : L'île de Rattanakosin, Bangkok, 1978-1997* (thèse de doctorat non publiée). Université de Paris VIII, France.

TURGEON, Laurier

- (2009), *L'esprit du lieu : entre le patrimoine matériel et immatériel /Spirit of place : between tangible and intangible heritage*, Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.

WASI, Praveth

- (1987), *Phutthakasettrakam kap santisuk khōng sangkhom Thai (L'agriculture sur la base bouddhiste et la sérénité de la société thaïe)*, Bangkok : Samnakphim Mo Chao Ban.
- (2007), *The Way of Human Being in the Twenty First Century*, Bangkok : Suan Gern Mee Ma.

WICHIANKHIEO, Arunrat

- (2006), *Boranwatthu-Boransathan noi wat lanna (Antiquité-Monument ancien dans les monastères lanna)*, Chiang Mai : Saengsin.

WINICHAKUL, Thongchai

- (1994), *Siam Mapped : A history of the Geo-body of a Nation*, Honolulu : University of Hawaii Press.
- (2000), « The Others Within : Travel and Ethno-Spatial Differentiation of Siamese Subjects 1885-1910 », In: TURTON, Andrew (ed.), *Civility and Savagery : Social Identity in Tai States*, Richmond : Curzon), pp. 38-62.
- (2000), « The quest for « siwilai » : A geographical discourse of civilizational thinking in the late nineteenth and early twentieth-century Siam », In: *The Journal of Asian Studies*, vol. 59, n°3, pp. 528-549.

WINTER, Tim

- (2014), « Beyond Eurocentrism ? Heritage conservation and the politics of difference », In: *International Journal of Heritage Studies*, vol. 20, issue 2, pp. 123-137.

WONG, Deborah A.

- (2001), *Sounding the center : History and aesthetics in Thai Buddhist performance*, Chicago : University of Chicago Press.

Vajiravudh (Rama VI)

- (1976), *Thio meuang Phra Ruang (Journal du voyage à la ville du roi Phra Ruang)*, Bangkok : Rongphim Mahamakutratchawittayala.

VALLIBHOTAMA, Srisakra

- (1982), « Nakhon Chai Si », In: *Muang Boran Journal*, vol.8, août-novembre, pp. 7-23.
- (2003), *Khwammai phraborommathat nai arayatham Sayam prathet (La signification du stupa contenant des reliques du Bouddha dans le pays de Siam)*, Bangkok : Samnakphim Muang Boran

VESCHAMBRE, Vincent

- (2008), *Traces et mémoires urbaines : enjeux sociaux de la patrimonialisation et de la démolition*, Rennes : Presses universitaires de Rennes.

VESCHAMBRE, Vincent, GRAVARI-BARBAS, Maria, GARAT, Isabelle, RIALLAND, Olivier

- (2001), « Conflits patrimoniaux, compte rendu de table ronde », In: *Les Cahiers de l'ESO*, n°15, mars 2001, pp. 59-68. [En ligne] [http://eso.cnrs.fr/ attachments/n-15-mars-2001-travaux-et-documents/6Conflits_patrimoniaux.pdf?download=true](http://eso.cnrs.fr/attachments/n-15-mars-2001-travaux-et-documents/6Conflits_patrimoniaux.pdf?download=true)

VICTOR, King

- (2016), *UNESCO in Southeast Asia : World heritage sites in comparative perspective*, Copenhagen : NIAS Press.

VONGRATTANATOH, Sunida

- (2011), « Comment les Thaïs traduisent l'idée de *slum*, taudis et bidonville », In : *Moussons* 18, pp. 139-148. [En ligne], <http://moussons.revues.org/753>

YIMPRASERT, Suthachai,

- (1990), « Phra Pathom Chedi kab Nakhon Prathom (*Stupa Phra Pathom Chedi et la ville de Nakhon Pathom*) », In: Chulachomklap Royal Military Academy, *Kan sammana reuang phasa kab prawattisat lae khwam khleuenwai nai wicha prawattisat thai (Le séminaire sur la langue et l'histoire et les mouvements dans la discipline historique en Thaïlande)*, 16-18 février 1990.

YUDEE, patt

- (1974), « Phu thamngan phiphitapansathan rawang phoso 2428-2445 (Les personnels du Musée entre 1885 et 1902) », In: Département des Beaux-Art, *Kitjakan phiphitapansathan (Museum Work)*, Bangkok : Département des Beaux-Arts.

Références internet**Bangkok Forum**

- (2015), « Chaiwat Thirapantu. Khon lek plien meuang (Petit gens qui change la ville) », 3 septembre 2015, [En ligne] <https://www.youtube.com/watch?v=dJde6NjLNzw>

BOONYASURAT, Woralun, SIRIPUN, Anukul

- (2008), Project Profile Wat Pongsanuk, 2008 Award of Merit, UNESCO Asia-Pacific Awards for Cultural Heritage Conservation, Unesco Bangkok. [En ligne] <http://www.unescobkk.org/culture/heritage/wh/heritageawards/previous/2008/award-winners/2008mr3/>

KHUNTEE, Peerapol

- (2016), « Chiang Mai mungna kao su meuang moradok lok ti mi chiwit (Chiang Mai s'oriente vers une ville vivante inscrite au patrimoine mondial) », *Chiang Mai News*, 14 novembre 2016, [En ligne]

<https://www.chiangmainews.co.th/page/archives/538220>

MRG Online

- (2014), « Phiphit Banglumphu. Khumsap khwamru haeng mai. (Le musée Banglumphu. Un nouveau trésor de connaissance) », *Travel@Manager, Manager Online*, 5 août 2014, [En ligne]

<http://www.manager.co.th/travel/viewnews.aspx?NewsID=9570000088946>

NONNAT, Apinya

- (2016), « Woeng Nakhon Kasem. Moradok haeng Rattanakosin nai krasae tan thun niyom (Woeng Nakhon Kasem. Patrimoine de Rattanakosin dans le monde capitaliste) », *Prannakhon Bantheuk*, 6 mai 2016, Lek-Prapai Viriyahpant Foundation, [En ligne]

<http://lek-prapai.org/home/view.php?id=237>

Phayaluang Lenfa

- (2015), « Le siège des bonzes pour faire le sermon (*tieng suat boek*) restauré par l'association LPC », 20 octobre 2015, [En ligne]

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1870835579912702&set=pcb.1870835713246022&type=3&theater>

Seri, Pimonwan

- (2015), « La cérémonie du bain rituel du *stupa* », 11 novembre 2015, [En ligne]

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=429085003962041&set=pcb.429085120628696&type=3&theater>

SUKKATA, Pensupa

- (2012), « Tâter le terrain, faut-il rajouter la partie supérieure du *stupa* Chedi Luang ou pas ? », décembre 2012, Facebook.
- (2013), « To reu mai tod ? Chedi Luang duangjai Chiang Mai (Rajouter ou pas la flèche terminale du *stupa* Chedi Luang, le « cœur » de Chiang Mai) », In: *Matichon Weekly*, vol. 33, n°1706 (26 avril-2 mai), Bangkok : Matichon.

VALLIBHOTAMA, Srisakra

- (2016), *Pheunthisaksit nai yuk roemraek khong Siam prathet. Jut kamnoet khong wat. Jut kamnoet khong chumchon (Les lieux sacrés dans les premières périodes du pays du Siam. Les commencements du monastère bouddhique et de la communauté)*, [En ligne] <http://lek-prapai.org/home/view.php?id=814> [consulté le 14 octobre 2017].

UNESCO

- (2009), US Consul General in Chiang Mai visited the Wat Pongsanuk Temple Museum in Lampang on 30 March 2009, Bangkok Office, 30 mars 2009, [En ligne]
<http://www.unescobkk.org/news/article/us-consul-general-in-chiang-mai-visited-the-wat-pongsanuk-temple-museum-in-lampang-on-30-march-2009/>
- (2009), « Thai Monks Trained in UNESCO Museum-to-Museum Partnership Project », Bangkok Office, 17 juillet 2009, [En ligne]
<http://www.unescobkk.org/news/article/thai-monks-trained-in-unesco-museum-to-museum-partnership-project/>
- (2011), UNESCO Lampang Temples Project recognized with ICOM Australia Award 2010 for International Relations, Bangkok Office, 26 avril 2011, [En ligne]
<http://www.unescobkk.org/fr/news/article/unesco-lampang-temples-project-recognized-with-icom-australia-award-2010-for-international-relations/>

Législation thaïlandaise et réglementation

Ministère de la Culture, Département des Beaux-Arts

- (1961), *The Act On Ancient Monuments, Antiques, Objects of Art And National Museums* B.E 2504, première version en B.E. 2477 (1934).
- (1985), *Réglementations du Département des Beaux-Arts concernant la conservation du monument ancien (boransathan)*.

Chartes et conventions internationales

ICOMOS Thaïlande

- (2006), *Boransathan laeng moradok watthanatham lae kan mi suanruam (le monument historique, le site et le patrimoine culturel, et la participation)*, document du séminaire de la création de la Charte de Thaïlande de la gestion du patrimoine culturel, 25/11/2549, [En ligne]
<https://www.icomosthai.org/THcharter/participation.pdf>
- (2011), *Thailand Charter on Cultural Heritage Management*, [En ligne]
[https://www.icomosthai.org/THcharter/Thailand%20Charter\(1\).pdf](https://www.icomosthai.org/THcharter/Thailand%20Charter(1).pdf)

ICOMOS

- (1987), Charte internationale pour la sauvegarde des villes historiques (charte de Washington 1987), L'Assemblée générale d'ICOMOS à Washington D.C, octobre 1987, [En ligne] https://www.icomos.org/charters/towns_f.pdf
- (1964), *Charte internationale sur la conservation et la restauration des monuments et des sites* (Charte de Venise 1964).
- (2003), *Déclaration de l'atelier de Kimberly sur le patrimoine immatériel des monuments et sites*, [En ligne]
https://www.icomos.org/victoriafalls2003/kimberley_fre.pdf

- (2005), *Déclaration de Xi'an sur la conservation du contexte des constructions, des sites et des secteurs patrimoniaux*, [En ligne] <https://www.icomos.org/xian2005/xian-declaration-fr.pdf>
- (2008), *La déclaration de québec sur la sauvegarde de l'esprit du lieu*, [En ligne] https://www.icomos.org/quebec2008/quebec_declaration/pdf/GA16_Quebec_Declaration_Final_FR.pdf

UNESCO

- (1976), *Recommandation concernant la sauvegarde des ensembles historiques ou traditionnels et leur rôle dans la vie contemporaine*, [En ligne]. http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=13133&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- (1994), *Document de Nara sur l'authenticité : le Comité du patrimoine mondial, WHC-94/CONF.003/16*, en date du décembre 1994, accessible à l'adresse <http://whc.unesco.org/archive/1994/whc-94-conf003-inf8f.pdf>
- (2003), *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. [En ligne] <http://ich.unesco.org/fr/convention>

Council of Europe

- (1975), *Amsterdam Declaration, Congress on the European Architectural Heritage 21-25 octobre 1975*, [En ligne] <http://www.icomos.org/en/charters-and-texts/179-articles-en-francais/ressources/charters-and-standards/169-the-declaration-of-amsterdam>

Résumé

Depuis les années 1990, les mutations urbaines et architecturales suscitent une sensibilité accrue à l'égard du patrimoine urbain et architectural ordinaire. Celle-ci conduit à élaborer des nouvelles démarches dans le sens de la participation citoyenne aux projets patrimoniaux, face aux menaces de destruction pesant sur les quartiers et édifices anciens et comme alternatives aux positions des institutions officielles en matière de sauvegarde. La démarche participative prend en considération les ensembles urbains ordinaires associés aux pratiques domestiques et coutumières des collectivités locales, qui ont été jusqu'alors négligés au profit d'une vision nationale du patrimoine. Ceci marque un tournant dans la façon de considérer le patrimoine et de concevoir le projet patrimonial. Cette recherche vise à mettre en évidence la place du patrimoine urbain ordinaire et celle de la participation citoyenne dans la constitution du champ patrimonial à Chiang Mai entre 1990 et 2014, période de transition du pouvoir de gestion patrimoniale. Chiang Mai constitue un terrain d'étude éclairant et cet égard, dans la mesure où il y existe des dynamiques locales et un engagement fort des citoyens dans l'action patrimoniale.

La présente recherche s'inscrit dans le champ des études patrimoniales critiques qui entend déconstruire des discours patrimoniaux hégémoniques des institutions étatiques et des organismes internationaux tels l'UNESCO. Elle interroge la pluralité des pratiques patrimoniales, des significations attachées à l'objet valorisé et leurs dissonances. En combinant des approches architecturale et socio-anthropologique, cette recherche met en place une démarche croisant analyse des projets architecturaux à vocation patrimoniale et l'analyse du lexique associé à ces projets.

Considérées ici comme « tiers-espace » (Bhabha, 2006), les situations conflictuelles – suscitées par des projets en décalage, voire en contradiction avec les manières de penser et de faire des habitants – sont examinées pour leur potentiel d'innovation et de renouvellement des conceptions et des pratiques du patrimoine. Les controverses sont, nous en faisons l'hypothèse, des temps forts de concertation et de négociation qui rendent possible le métissage de visions et référents patrimoniaux hétérogènes, et l'élaboration des propositions singulières. Elles témoignent de la capacité d'agir des acteurs locaux, celle-ci se traduisant par l'adaptation de pratiques et de conceptions locales et par l'appropriation de dispositifs internationaux et sont à l'origine de discours et d'approches hybrides relatifs au patrimoine, adaptés au contexte culturel spécifique.

Cette recherche s'intéresse ainsi aux mots du patrimoine qui sont issus de l'assemblage entre références locales et références internationales. Ces mots sont considérés comme indicateurs de nouvelles notions et catégories patrimoniales. Dans ce cadre, nous étudions l'évolution du sens du patrimoine, du « monument ancien » (*boransathan*) au « patrimoine de la communauté » (*moradok chumchon*), évolution qui correspond au passage de la politique centralisatrice de l'État thaïlandais au principe de la décentralisation de la gestion patrimoniale. Les mots révélateurs de différences ou les « intraduisibles » du patrimoine (Cassin et Wosny, 2016) sont aussi examinés à travers la réinterprétation locale des notions internationales de « patrimoine culturel matériel et immatériel ». Celle-ci rend compte du décalage entre les visions du monde locales et les notions internationales fondées sur la perception européenne du patrimoine, et la façon dont les acteurs locaux instrumentalisent ces notions à leur profit pour revendiquer le droit à la gestion du patrimoine.

Mots clés : patrimoine, Thaïlande, Chiang Mai, participation, communauté, patrimoine culturel immatériel

Abstract

Since the 1990s, the rapid urban transformations have raised much awareness about the ordinary urban and architectural heritage. This leads to develop a new approach towards citizen participation in conservation projects, aimed at confronting the threats of urban growth and defending points of view differing from the position of the national institutions. The participative approach takes into account the ordinary urban fabric and culture related to customary and domestic practices of local collectivities, which until then had been neglected at the expense of a focus on a national vision of heritage. This marks a turning point in the way of considering heritage and designing the conservation project. This research aims to examine the role of ordinary heritage and citizens' participation in the construction of heritage at Chiang Mai from 1990 to 2014, period of transition of heritage management power. In this framework, Chiang Mai provides an informative study site as there are local dynamics and strong involvement of the citizens in the conservation process.

This research relates to the academic field of critical heritage studies, which intend to deconstruct hegemonic discourses produced by state institutions and international organizations such as UNESCO. It examines the plurality of practices and significance attached to the valued object, and their dissonance. By combining architectural and socio-anthropological approaches, this research sets up a twofold analysis of conservation projects and vocabulary related to these projects.

Considered here as « Third space » (Bhabha, 2006), the conflict situations – raised by the gap and even contradiction between the project and the ways of thinking and doing things of inhabitants – are examined for their potential for innovating and renewing the heritage conceptions and practices. We assume that the controversy is specific time for dialogue and negotiations, that enables the hybridization of diverse visions and referents of heritage, and the development of singular proposals. This shows the capacity of local actors to undertake actions, reflected in the adaptation of local notions and practices and the appropriation of international apparatus, that generate the hybrid discourses and practices of heritage, adapted to the specific cultural context.

This research focuses on the vocabulary of heritage, emerging from a blend of local and international references. We consider this kind of vocabulary as an indicator of new heritage notions and categories. In this perspective, we study the evolution of meaning of heritage which have been developed over time, from "ancient monument" (*boransathan*) to "community's heritage" (*moradok chumchon*). This corresponds to the shift from State's centralist policies to the principle of decentralization of heritage management. The words revealing the difference or the "heritage untranslatables" (Cassin et Wosny, 2016) are also examined through the local reinterpretation of international concepts such as "tangible and intangible cultural heritage". This shows the gap between local worldview and international concepts which are based on Western perception of heritage, and demonstrates the way in which local actors instrumentalise the international concepts of heritage for claiming their right to manage local heritage.

Keywords : Heritage, Thailand, Chiang Mai, conservation, participation, community, intangible heritage