

# conventions



DECENTERING  
THAI LITERARY  
CULTURES

08

Book Review:

Rachel V. Harrison (éd.), *Disturbing Conventions: Decentering Thai Literary Cultures*, Rowman & Littlefield International, London, April 2014

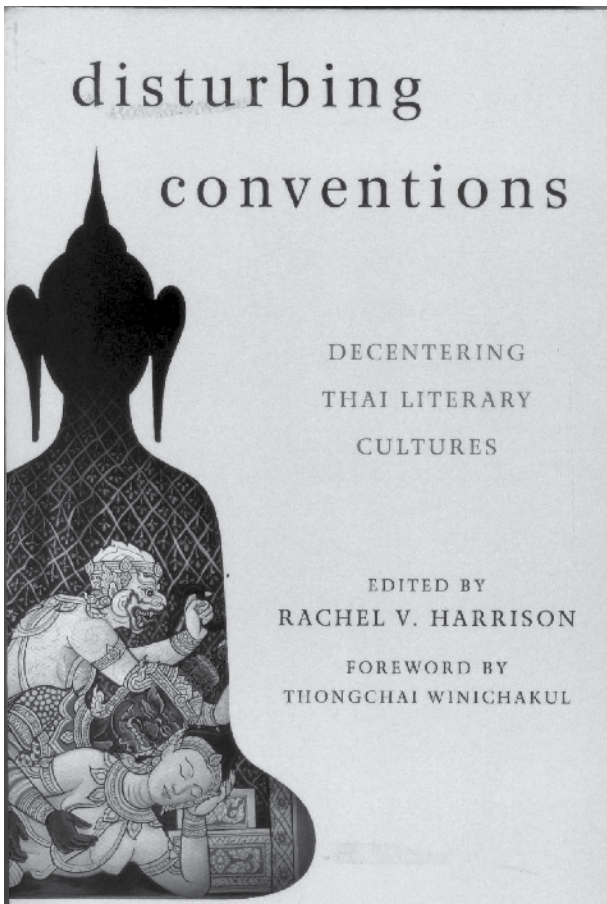
ดร. สายัณห์ แดงกลม\*

Dr. Sayan Daengklom

---

\* อาจารย์ประจำภาควิชาประวัติศาสตร์ศิลปะ คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร

Auréolé de tant de noms illustres du milieu littéraire thaïlandais actuel – sans compter le coup d’envoi inaugural du professeur Thongchai Winichakul dans la préface et d’autres noms de référence cités dans l’introduction –, *Disturbing Conventions* est une compilation alléchante d’articles de provenances différentes et dont un certain nombre ont été à l’origine rédigés en langue thaïe. La diversité des contenus implique forcément la difficulté de justifier de leur présence dans un même recueil. La tâche de l’éditrice, Rachel V. Harrison, est lourde et d’autant plus délicate que l’introduction a pour fonction fondamentale de cadrer, d’encadrer tous les échantillons quasi exemplaires prélevés dans l’ensemble des productions locales. Force est d’admettre qu’outre l’intérêt certain de ces divers articles, l’introduction en tant que liant de toute structure contient des réflexions non négligeables. Elle est le soin et le seuil qu’instaure tout texte. Selon la perspective derridienne, c’est dans le cadre et le cadrage que réside –le résidu n’est aussi pas moins derridien...- le fondement



**Book Review - *Disturbing Conventions: Decentering Thai Literary Cultures***

Editor: Rachel V. Harrison  
Publisher: Rowman & Littlefield International,  
London, April 2014.

idéologique du recueil et se résumant sa force comme sa faiblesse in fine. L'introduction n'accompagne pas comme on a l'habitude de l'énoncer, elle précède et toute précedence/présidence pose et dépose la problématique tout en soulevant des difficultés et des discussions. L'introduction de Harrison laisse apparaître ce vieux débat universel entre les anciens et les modernes. D'un côté, les intellectuels avant-gardistes, progressistes, représentés par Nopphorn Prachakul, de l'autre les conservateurs nationalistes et/ou royalistes, dont le professeur Chetana Nagavajara, cité comme modèle. Il ne faudrait pas être dupe de cette opposition antagoniste visiblement scénarisée en noir et blanc. L'opposition implique l'adoption des outils théoriques occidentaux et leur rejet. Le recueil est explicitement dédié à la mémoire de feu Nopphorn, éminent universitaire dont la contribution à l'étude littéraire dans une nouvelle perspective est largement reconnu (mise en place des lectures suivant les grilles structuralistes, sémiotiques, postcolonialistes, assistance à la traduction des œuvres occidentales de référence, soutien et conseil aux jeunes chercheurs amateurs des théories étrangères). L'auteur est aussi apprécié pour son style d'écriture concise, limpide et surtout éloquente. Honorée par la publication de son portrait dès l'ouverture et encensée dès les premières lignes de l'introduction de Harrison, l'image presque démesurée ne doit pas dissimuler le fait que de par cette même concision et cette même limpidité, ses travaux réunis en 2009 dans deux volumes manquent de complexité. Un certain nombre d'articles relèvent de l'introduction des courants d'idées occidentales

peu connues du public thaïlandais. L'article sélectionné, censé le représenter dans le présent recueil est d'autant moins significatif – malgré le titre séduisant – par rapport à l'importance qu'il incarne, que la citation de ses propos – soi-disant postcoloniaux, et a priori anodins – concernant l'orgueil des Français vis-à-vis de l'apprentissage de leur culture par les étrangers (p. 3), ne fait, hélas!, que souligner son interprétation hâtive et apparemment réductrice. Malgré ces nuances quant à son originalité, son apport théorique et méthodologique dans les préparatifs du terrain et la divulgation des savoirs différents, est indéniable, suivi parfois de la polémique qui, au contraire, en témoigne les fruits. Alors que Nopphorn sait bien assimiler l'apport extérieur, favorable au développement des études littéraires et des sciences humaines, d'autres de la même tendance ne font qu'exploiter sèchement et abusivement les outils théoriques occidentaux : les jeunes chercheurs non avertis, en mal de théorie, se contentent souvent et simplement de rapporter qui dit quoi et comment appliquer ce qui est lu à ce qu'ils veulent démontrer. Ces comptes-rendus théoriques (ce fameux et contraignant *literature review*) et l'exploitation systématique (avec citations fréquentes des passages à l'appui) se font sans aucune distance critique. Pour cela, l'enseignement universitaire thaïlandais n'en est pas moins responsable, incitant confusément les jeunes chercheurs de tous les niveaux à recourir à tout prix à une théorie pour inscrire leurs travaux dans un concept précis. Et c'est contre cet abus mécanique que Chetana tente de mettre en garde constamment et avec bonne foi. Malheureusement, ses propos

à travers ses écrits ou dialogues gomme ce bon vouloir et sa flexibilité pour ne trahir en fin de compte que les discours apparemment datés. Le vieux débat va donc dans un sens pragmatique avant d'être idéologique. C'est ce dernier aspect qui donne du tort au détenteur du savoir critique à *la thaïlandaise* puisqu'il va enfoncer le clou d'une accusation judicieusement liée à l'hermétisme théorique et à l'exhortation excessive à la prise en compte de l'héritage culturel.

Les critiques contre Chetana et le mode de sa pensée théorique sont sans détours, amplement énoncées dans la dernière partie de l'introduction de Harrison. Critiques non sans appel, car elles sont peu nuancées, faisant du professeur émérite un héraut du conservatisme assidu. L'image n'est point déformée bien qu'il me paraisse plus appropriée d'ajouter – pour ne pas trop noircir le portrait – que dans sa quête de la théorie indigène, locale ou native – sa fameuse et douteuse « théorie de la mère patrie » –, Chetana cherche avant tout à suggérer l'importance et l'urgence de forger des outils critiques propres, au lieu d'exploiter par une application étroite les textes théoriques de l'extérieur. Quand bien même il aurait le mérite d'être prévenant à l'égard de toute assimilation ou appropriation trop prononcée, on a le droit de douter à quoi ressemble sa « théorie de la mère patrie » puisque ses nombreux écrits n'en sont guère démonstratifs, souvent confinés dans des appréciations générales ou dans une esthétique assez floue ou se contentant des récits anecdotiques fort peu critiques (voyages à l'étranger, discussions avec tel ou tel professeur

notoire etc.). Comme Harrison l'a bien souligné avant de clore son introduction, la contribution de Chetana serait bien louablement alignée dans la perspective postcoloniale de par sa recherche de la spécificité locale si elle aidait à franchir les frontières culturelles et à affranchir le savoir local de son orgueil nationaliste : au lieu de le décloisonner, il a tendance à l'enfermer à nouveau.

Pour les jeunes chercheurs thaïlandais avides des outils théoriques occidentaux comme pour le professeur Chetana prônant de prime abord ce qui relève de l'invention nationale, le mot *théorie* semble défini comme un texte fondamental instituant les principes et codes à manipuler et à appliquer, alors que de son étymologie grecque – *theorein/theoria* – il signifie contempler, observer, examiner. La théorie est forgée des observations, des examens continus. Dans la culture thaïlandaise, elle est latente, jamais formelle, à tel point que son identité demeure obscure. Ceci dit, ce qui fait défaut dans le dynamisme des études à l'*ancienne*, ce n'est pas l'existence de la théorie, mais la théorisation de son existence, c'est-à-dire la formulation discursive à partir des observations générales et minutieuses (dans ce sens le recueil de Chusak Pattarakulvanit, « Aan (mai) ao reung », peut effectivement remplir la charge d'un texte théorique à bon escient). Par conséquent, ce qui est dérangeant, ce sont à la fois l'étalage théorique sans aucune mesure et sa dénonciation en vertu d'un retour vers l'origine encore ou à jamais introuvable. La théorie n'assouvit pas la soif, elle l'alimente, et cette nourriture étrangère n'est pas facilement

assimilable au corps d'une nation la rejetant comme infecte, impropre. Si l'existence de la théorie propre à la Thaïlande reste à prouver et à démontrer, c'est aussi le rôle et la contribution de l'apport théorique étranger susceptible de décortiquer les œuvres locales, d'en extraire cette fameuse et mystérieuse essence. Mais alors, dans quel état sera advenu ce joyau tant attendu, si ce n'est un métissage, une synthèse, un hybride où rien ne peut demeurer purement autonome ?

L'invention de la théorie thaïlandaise reste à faire, mais elle n'est pas née *ex nihilo*. Et faute d'observations intrinsèques qui la fonderaient, l'apport extérieur sera appréciable en tant que stimulant et déstabilisateur. L'enjeu est certainement énorme et le risque d'un mécontentement est aussi inévitable car la vertu et l'efficacité de tout facteur exogène ne consistent pas à calmer le jeu, mais à le susciter, à le dérégler jusqu'à ce qu'un nouvel enjeu apparaisse. Non point un produit miraculeux, la théorie autre est l'autre qui intervient pour dynamiser la structure originelle quitte à la briser pour faire éclore une autre théorie. Le démon de la théorie, qui hante à la fois ceux qui la pourchassent et ceux qui la chassent, n'est point facilement saisissable et l'exorcisme qui s'exerce en vue d'une purification quelconque, d'une catharsis, d'une ablation, ne fait que se retourner à son propre démon autoritaire et narcissique. La théorie extérieure n'est pas à l'image d'un couteau à double tranchant, mais à celle d'un poison : l'absorption d'une certaine quantité est bénéfique, l'overdose nuit.

Depuis quelques années déjà, on commence à se lasser



de la problématique de la *thaïlandité* (« thainess ») que le milieu académique thaïlandais reprend à volonté comme un buffet où chacun son tour sélectionne ses ingrédients pour composer son plat et pour mieux le régurgiter par la suite. L'avant-propos de Thongchai et l'introduction de Harrison n'enfreignent pas la règle. L'effet de déconstruction critique peut paraître malicieusement giratoire : à force de déconstruire répétitivement la *thaïlandité*, on en revient à la reconstruire inlassablement, voire inconsciemment. S'il n'est jamais trop tard de dénoncer tous les discours conservateurs et nationalistes à travers le recours constant à la *thaïlandité*, dans la politique, dans la culture bourgeoise et la culture de masse, c'est que la *thaïlandité* n'est jamais, d'ailleurs, simplement ou a priori liée à cette tradition nationale, elle est l'effet de discours que relaient tant d'intellectuels du temps moderne, réappropriant à leur insu la problématique devenue cliché académique. Autrement dit, la *thaïlandité* relève à la fois des catégories conventionnelles et des critiques qui les dénoncent : elle est à plus forte raison discursive dans les deux camps. De ce point de vue, elle est en quelque sorte le lieu de *conciliation* où les conventions et leurs critiques s'accordent pour rehausser interminablement la valeur à la *thaïlandaise*. Cependant, il ne peut jamais y avoir la « Voie du milieu » – titre d'un ouvrage de Chetana –, voie fortement idéalisée puisque le débat demeure et est souvent lié au combat. Le véritable malheur des écrits de Chetana est de se laisser conduire de la prise en compte de l'originalité locale/nationale – louable intention, il faut l'avouer – vers celle

de l'origine. Autrement dit, le passéisme chez l'intellectuel est devenu malheureusement politique ou idéologique – ou l'idéologie d'un *politiquement correct*, insupportable pour ses adversaires – au lieu de rester politiquement esthétique. Cette déviation semble lui causer du tort de façon inévitable et se prête très facilement à des attaques qui ne sont pourtant pas sans raison...

Ainsi, pour ceux qui prônent la valeur à *la thaïlandaise* comme pour ceux qui la rejettent, la *thaïlandité* est une construction discursive. Toute construction n'est jamais exempte de contamination. Un autre terme à résonance derridienne, qui pourrait supplanter le « semi-colonial » ou « crypto-colonial », voire « auto-colonial », et qui suppléerait aux termes récurrents comme hybridité, interculturalité, est celui d'*impur*. La construction de l'identité nationale cherche souvent à faire valoir les caractéristiques intrinsèques propres à chaque culture sans pour autant souligner la perméabilité des frontières culturelles, l'échange et l'assimilation. Rien n'est *propre* en soi dès lors que la propriété comme l'appropriation ne sont que l'effet de fabrication, de *convention* qui se dilate par la suite. L'impur comme l'impropre sont le lieu de connexion, de contraste et de toute sorte de contradiction, – *milieu* qui n'existe que dans le mode de synthèse, voire de dissolution, mode négatif. L'identité nationale est depuis toujours problématique de par cet impur originel s'originant dans le fondement et dans la racine. Elle est le mythe au sens barthésien, qui sert, croit-on, à nouer ensemble le peuple de différentes parties tout en démontrant le repli sur

soi consacré récemment par le coup d'état et la réinstallation du pouvoir militaire en 2014.

La résistance à l'application de la théorie occidentale à l'analyse de la littérature nationale n'est pas réductible au sentiment de la *thailandité* : elle est en fait hostile à tout impact venant de l'extérieur, à toute autre idée perturbatrice des conventions du milieu. En effet, on observe qu'une telle résistance n'est pas forcément apparente chez les intellectuels enracinés, mais elle est souvent marquée chez ceux qui ont été formés à l'étranger, ceux qui ont vécu les expériences au-delà des frontières. Rien n'est plus surprenant que de voir des enseignants universitaires formés en Europe, instruits des œuvres littéraires novatrices, rejeter catégoriquement les outils d'analyse venant de champs différents. La résistance est donc question de discipline au double sens de territoire du savoir spécifique et de régularisation. Harrison a fortement raison de souligner que la théorie étrangère est récusée moins pour son origine que pour son effet perturbateur : la discipline – ici littéraire – ne tolère que ce qui est déjà régularisé ou régularisable de peur que toute étrangeté – théorique, politique ou culturelle – n'invalide sa propre structure. La discipline vire vite, du coup, à la proclamation de sa spécificité incluant sans surprise le mode, la pratique, la mentalité à *la thaïlandaise*. Ceci dit, on peut bien être lecteur ou lectrice fervent (e) de Voltaire ou de Rousseau tout en se parant du drapeau à fleur de lys ; on peut bien enseigner la littérature engagée tout en se prosternant devant les effigies royales.

Il y a de quoi reformuler la problématique de *thaïlandité* en terme d'*impur* qu'implique outre le mélange hétéroclite, le rejet de tout ce qui est hors de soi, et/ou en soi. Car, de cet impur dérive encore une autre notion à connotation philosophique, celle de l'altérité. L'autre n'est pas seulement hors de soi, mais l'autre réside aussi en soi. Pour un pays qui considère le Bouddhisme comme religion philosophique, il est regrettable que tout conflit – en particulier politique – ne soit pas réglé de manière plus philosophique par l'idée de l'altérité. L'autre est donc perçu comme abject, impropre et impur quand bien même l'autre serait déjà intrinsèquement reçu, assimilé, approprié. La *thaïlandité* n'est légitime – théoriquement et pragmatiquement – qu'au moyen de la prise en compte de sa propre inexistence, sa négativité, sa propre étrangeté. Elle est valable à condition d'admettre en même temps sa propre invalidité, l'instabilité, son existence hors-la-loi (a priori celle du père, psychanalytiquement parlant). Le carcan académique et identitaire pose problème non parce qu'il tient à préserver sa pureté nationale, intacte car jamais colonisée, mais parce qu'il n'a jamais pu imaginer l'autre et l'impur comme faisant partie de soi originellement. *L'honnête homme* (« khon di») comme une « bonne littérature » – mis en parallèle dans l'introduction de Harrison – deviennent entités hermétiques, obscures, inviolables et intouchables. *L'honnête homme* est une catégorie d'autant plus ambiguë – impur donc – qu'il est en 2014 incarné par le chef d'une manifestation populaire alors que le mouvement n'a point observé de pratiques démocratiques (violence armée,

blocage de circulation pour une période indéterminée, rejet de négociation etc.). L'altérité et l'impureté ne sont point envisageables, relevant apparemment d'actes perturbateurs non réconciliables. L'orgueil nationale et l'agressivité vont de bon train à condition d'estomper ou nier cette dernière qualification négative, c'est-à-dire de s'illusionner dans l'homogénéité intrinsèque, dans l'enclos à *la thaïlandaise* où le dos se courbe et la bouche se ferme.

De Pongphat à Chetana, la question de la maison semble préoccuper de la même manière la vedette et le professeur émérite, à savoir le tracement d'un lieu, d'un champ, d'un espace en tant que propriété personnelle inviolable. De même que l'un proclame par un discours public affreusement larmoyant teinté de complexe d'Œdipe « la maison du père », l'autre fait montre de sa générosité d'ouvrir le lieu à des inconnus tout en soulignant cependant que « la maison elle-même est nôtre » (p. 17). Dans ce dernier cas, le lieu d'accueil se définit comme un salon où les invités sont bienvenus à condition de ne pas toucher à la composition du lieu car tout y est disposé de telle manière que le propriétaire y laisse ses marques et traces qui excluent toute appropriation conséquente. Autrui n'est jamais *chez soi*, le lieu étant paternellement défini depuis des lustres. Qu'il s'agisse de la spectacularisation affligeante du territoire patriarcal chez la vedette, ou de la confirmation consternante de la sphère personnalisée chez le professeur gourou de la critique à *la thaïlandaise*, de tels propos sont fondés à plus d'un égard sur l'exclusion, et ce au nom d'une autorité locale quasi

sacrée. Entrez, mais soyez conscient que le lieu n'est pas vôtre...

Le traçage territorialiste et autoritaire va en effet à l'encontre de la circulation du savoir au-delà des frontières linguistiques, géographiques, politiques et culturelles, frontières qui s'évaporent le mieux avec le courant d'études du monde anglo-saxon, baptisé *World literature*. La maison est devenue un concept trop limité pour rendre compte du dynamisme transculturel : caduque, elle instaure un cloisonnement ; obsolète, elle se ruine. La maison ne s'oppose pas cependant au monde puisque son ambition est aussi de se hisser à sa hauteur. Hélas !, cela vire vite à un repli sur soi, au monde fermé, enclos aveugle qui ne veuille qu'à son propre trésor. L'illusion se fonde sur la fiction du local privé de toute contamination comme protégé par la loi sacrée. La maison se maintient tant que cette fictionnalisation territorialiste continue à persister. Celle-ci a ses propres raisons d'existence : elle n'est pas insignifiante étant donné que le monde est maintenant presque synonyme de mondialisation. Le risque de s'exposer au monde n'est pas seulement celui de la perte identitaire, mais aussi celui de la perte de l'autorité souveraine et héritière. Le monde tel que le *World literature* l'envisage a des frontières poreuses, des limites infinies, des échanges foisonnants. Un sans-monde, un sans-maison où les idées circulent, s'imbriquent. C'est par le péril d'un flottement sans attache, qui frôle l'errance ou le vagabondage, que le monde fait peur. D'un côté, la conceptualisation fortement idéalisée du *World literature* revient subrepticement à donner raison à tous les gardiens du

territoire esquissant des gestes récalcitrants vis-à-vis d'un ailleurs peu certain et des discours d'un dynamisme quasi pompeux. Il y a en effet de quoi avoir peur. De l'autre, l'autre monde ou le monde autre que le chez soi n'est-il pas l'occasion de justifier sa spécificité locale à moins qu'elle n'existe ? N'est-ce pas l'occasion aussi de renouveler son point de vue et de s'y ressourcer en vue de sa vitalité future à condition, bien-entendu, de laisser sa vieille carapace à sa vieille demeure ?... Evidemment l'enjeu concerne outre la survie légitime des critiques thaïlandais à l'échelle internationale, celle des *produits locaux* qui, avec des outils usés, n'attendraient que leur dernier jour. L'héritage culturel peut être spécifique à un lieu, mais sa conservation ne dépend pas moins d'un ailleurs – culturel, économique, historique et politique – quand bien même ce dernier aurait une allure trop belle pour y croire. Il n'y a pas d'avenir sans défi.

Par ailleurs, le monde effraie de par ses nombreuses étiquettes qu'il s'apprête à attribuer. Une tendance très à la mode, aussi pertinente soit-elle, consiste à labéliser toute assimilation du savoir autre, occidentale a priori, tout impact ou toute influence de « semi-colonial », ou « crypto-colonial », ou « auto-colonial ». L'amalgame s'entend en effet à mettre en place ou à creuser le fondement idéologico-politique qui sous-tend toute appropriation culturelle. En particulier, pour un pays qui, prétend-on, n'a jamais été officiellement colonisé. Mais l'interprétation ne contient-elle pas in fine d'effet pervers parce que non seulement de tels labels visent à contredire à juste titre l'orgueil national et son discours nationaliste, ils colonisent

sous le même chapeau de la centralisation d'autres versants linguistiques qui ne se soumettent pas facilement aux mêmes étiquettes (réception, assimilation, impact, influence, source d'inspiration etc.). Ce qui mérite d'être plus amplement nuancé, c'est ce cheminement à sens unique vers la démonstration de la construction nationale – de la *thaïlandité* - où tout concorde à merveille pour l'étayer (de la littérature jusqu'à la politique). C'est peut-être là aussi à la fois l'éclat et la confusion du post-colonialisme tel qu'il se laisse sentir dans l'introduction. Tout est récupéré, recueilli, pour mener à bien – discours et gestes joints – le projet postcolonial.

Dans sa tentative de légitimer le fondement théorique postcolonial et, du coup, de valider la voie plus ou moins frayée par Nopphorn, l'auteure de l'introduction est amenée à adopter a priori ce que j'appelle un cadre passe-partout, c'est-à-dire le contexte politico-historico-culturel qui remonte jusqu'à l'époque des anciens souverains siamois, sans négliger les événements ultérieurs tels que la guerre froide, le massacre des étudiants en 1973. Ce rappel historique au service du dépliement des problématiques profondes est devenu, pour les chercheurs modernes, thaïlandais et occidentaux compris, inlassablement obligatoire, quitte à se transformer en cliché historique, usé, et à la longue artificiel. Qu'il soit en rapport implicite ou explicite avec la littérature en question, qu'il contienne ou non la vertu d'élucider les échantillons sélectionnés, le cadre passe-partout sert à cautionner l'origine idéologique et à se faire valoir en tant qu'une contextualisation certainement légitime sans



être réellement originale, faute d'éclairage direct. Comme si l'Histoire n'y fournissait que les données immuables qu'il suffit de répéter à satiété pour ne pas la négliger, ni tomber dans le structuralisme hasardeux. Sans être totalement inutile (surtout pour les amateurs occidentaux de la littérature thaïlandaise), le contexte historique peut aussi tourner court comme dans l'analyse perspicace de *Le Verdict* par Chusak, où l'arrière plan historique ne sert qu'à une partie du texte, apparemment disproportionné par rapport au reste brillamment démonstratif.

En effet, contrairement à l'affirmation modeste de Harrison qui s'abstient d'allouer au recueil sa charge politique (p. 31), il est pourtant indéniable que vu le ton exprimé dans l'introduction et encore appuyé ultérieurement dans la postface, le recueil contient un pacte politico-théorique, ou politico-esthétique. Il est, à plus forte raison, une politique de l'esthétique en vue d'une théorisation autre qu'un simple discours élogieux sur la valeur thaïlandaise. Cette politisation de l'esthétique, notion chère à Rancière, induit fatalement la reconfiguration du paysage des critiques littéraires thaïlandais à travers les textes sélectionnés, destinés, par leur exemplarité, à secouer et à combattre le cocon traditionnel et nationaliste en marquant leur différence. Mais dès lors, ce dernier qualificatif ne pose pas moins le problème quant à leur vertu de « disturbing »... Certainement modernes dans leurs démonstrations discursives, la plupart de ces travaux ne sont pas dépourvus d'un certain académisme quasi universitaire – à l'exception, probablement, du ton désinvolte de Kham Phaka, que la traduction ne

parvient pas à restituer intégralement – lié à leur logique, à leur raisonnement, et pour certains, à une mise en œuvre théorique très scolaire (l’emblématique grille du *qui-dit-quoi*). Soit, à leur propre convention intrinsèque, qu’elle soit formelle, structurelle ou idéologique. Il est bien connu que tout geste perturbateur vis-à-vis d’une tradition ou une convention quelconque devient par la suite une convention ou une tradition, celle de la perturbation. La différence implicitement réclamée ne fait l’autorité qu’en attendant de se transformer elle-même en consensus arbitraire comme l’attribution des prix littéraires – du S.E.A Write Awards au Prix Nobel – qui ne se fait pas sans certain règlement conventionnel.

La différence est d’autant plus problématique que s’installe, dans la postface en tant que clôture qui ouvre, la question de *World literature*. Avec des outils et une méthodologie datés, les critiques thaïlandais traditionnels n’iraient pas loin car peu disposés à pousser l’œuvre thaïlandaise dans l’arène mondiale, et peu armés théoriquement pour être confrontés au débat au niveau international. Recourir à l’apport théorique exogène, s’ouvrir au monde, tels sont les devises qui aideront à relever le défi. Or, il semble bien douteux que ce nouveau monde cosmopolite, hétéroclite, ne soit exempt de conventions et d’autres contraintes qui, au fur et à mesure, gommant les différences pour en faire l’unité homogène où tout le monde se sert d’un même langage à la longue épuisé.

Voir plus loin, plus grand que soi, élargir le contexte, une telle perspective ambitieuse se justifie par la prise en compte

historisante des caractéristiques de chaque lieu encore que l’historisation telle que la pratiquent les chercheurs à l’étiquette de *cultural studies* ou *postcolonial studies* ne cesse de susciter un certain scepticisme quant à leur pertinence méthodologique. Le souci historiciste qui se traduit par une contextualisation historique à tout prix relève souvent d’une intéressante invention de l’historique, moins spécifique que générale. Le rapport inattendu entre l’objet d’études et sa soi-disant histoire qui le sous-tend se tisse par le moyen d’un artifice prévisible. Vue de loin, la spécificité locale est submergée dans un réseau plus vaste, plus englobant, qui risque de l’engloutir davantage sous l’avalanche de clichés discursifs indifférenciés.

Bien que publié peu avant le coup d’état de 2014, *Disturbing Conventions* laisse entrevoir son propre *coup* à toute régression politique, culturelle ou idéologique. Car en dépit de la banalisation contextuelle liée à l’écueil méthodologique certainement surmontable – au moins l’espère-t-on –, le projet contient une force dénonciatrice à l’encontre de l’immobilisme idéologique sous divers aspects, en particulier l’autoritarisme intellectuel qui, avec ses raisons et ses torts, freine toute fuite en avant. L’implication politico-esthétique d’un tel projet lance un coup violent à la foi aveugle en un trésor national immuable et en une autosuffisance détachée du monde extérieur. Sous la réinstitutionnalisation d’un régime politique régressif, l’ancien paradigme esthétique n’aide guère à s’en sortir quitte à s’aligner davantage, inconsciemment ou non, dans la voie dictatoriale qui a comme seule jouissance l’auto proclamation faussement

légitime. En effet, de par la réitération et la diffusion des valeurs édifiantes ainsi que l'insistance excessive et exclusive sur la nécessité urgente d'unifier le pays déchiré, la crise politique récente n'est pas étrangère au programme nationaliste de la préservation du patrimoine local que symbolise l'image de la maison évoquée à maintes reprises par le discours officiel. Les deux courants – politique et intellectuel – concourent à l'autarcie idéologique confinée à se vanter sur l'unicité et la particularité territoriale et politique. La véritable déchirure est au-delà d'une fracture interne bicolore, elle se situe entre la maison et le monde, entre soi-même et l'autre. Elle n'est point raccommodable par un patriotisme pathétique enraciné en politique comme en savoir à *la thaïlandaise*. Dans la démarche lente, tortueuse et tâtonnante, dans l'errance vers un eldorado d'un je-ne sais-où mais où le mot démocratie semble hors d'usage, voire banni, il est pourtant, politiquement et esthétiquement parlant, plus prudent de « pousser nos têtes au-dessus du parapet de la société thaïlandaise » (« poke our heads out over the parapets of Thai society ») comme l'indique Thongchai dans son avant-propos, repris ensuite dans la postface. Car faut-il rappeler que tout savoir qui se referme dans sa carapace est voué sans aucun doute à sa perte, et le pouvoir au même sort ?

