



**HAL**  
open science

**L'arte di esprimere il rifiuto senza mai dire no.  
L'esempio dei buddisti thai**

Bernard Formoso

► **To cite this version:**

Bernard Formoso. L'arte di esprimere il rifiuto senza mai dire no. L'esempio dei buddisti thai. *Psiche Rivista di cultura psicoanalitica*, 2014, 2014-2, pp.527-538. 10.7388/78158 . hal-01422303

**HAL Id: hal-01422303**

**<https://hal.science/hal-01422303>**

Submitted on 12 Jan 2017

**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.

# L'ART D'EXPRIMER LE REFUS SANS JAMAIS DIRE NON

## L'exemple des Thaïs bouddhistes

Bernard Formoso

Professeur d'ethnologie – Université Paris Ouest – Nanterre – La Défense

e-mail : [bernard.formoso@mae.u-paris10.fr](mailto:bernard.formoso@mae.u-paris10.fr)

Afficher son indépendance et délimiter les frontières du soi par la capacité de dire non paraît si naturel aux locuteurs des langues européennes qu'ils en viennent à penser que cette capacité est d'une portée universelle. Or, si toutes les langues du monde disposent d'outils lexicaux pour exprimer la négation, certaines ne comptent pas dans leur vocabulaire de terme qui se suffise à lui-même pour marquer l'impossibilité ou le refus. Tel est le cas en thaï. En effet, dans cette langue d'Asie du Sud-Est, il n'existe pas de nom commun qui puisse exprimer sans justification aucune et en mode direct la volonté de ne pas répondre à une injonction ou une sollicitation. Le terme thaï passe-partout pour rendre l'idée de négation est *mai* (ม้าย). Il n'est employé cependant que sous forme adverbiale et est systématiquement couplé à un verbe qui précise le pourquoi de la négation. On dira ainsi « je n'ai pas » (*mai mi*), ou « je ne peux pas » (*mai dai*) lorsque l'on veut signifier son incapacité matérielle ou physique à répondre positivement à l'interlocuteur. On peut aussi dire « je n'aime pas » (*mai chop*), ou « je ne veux pas » (*mai yakdai*). Très significativement, cependant, les locuteurs thaïs ne formulent qu'exceptionnellement de telles réponses en présence de la personne qui les sollicite. Ils y ont surtout recours pour motiver leur refus auprès d'une tierce personne de confiance. Face au requérant ils préfèrent éviter la confrontation en se retranchant derrière un

*mai dai* (« je ne peux pas ») qui voile leur refus ou leur absence de désir sous couvert de l'impossibilité matérielle ou physique.

Dans les pages suivantes, je propose d'interpréter ces artifices rhétoriques et l'oblitération publique de la volonté et de l'indépendance du sujet dont ils dénotent par référence aux normes de comportements inculquées dès leur plus jeune âge aux Thaïs. De telles normes trouvent leur principe actif dans l'enchâssement étroit du dogme bouddhiste theravada auxquels adhèrent plus de 85% des Thaïlandais, et du schème relationnel aîné/cadet, qui sert de matrice primaire à la fabrique du lien social dans ce contexte culturel. Bien que les développements suivants prennent appui sur l'exemple des Thaïs bouddhistes, les éclairages qu'ils apportent s'appliquent sans guère de distorsion à l'endroit des Lao, des Khmers et des Birmans. Autant de sociétés où le schème hiérarchisant aîné/cadet est au fondement de la structure sociale et qui sont de surcroît régies sur le plan religieux par le bouddhisme theravada, introduit localement à la fin du 12<sup>e</sup> siècle à partir du Sri Lanka.

### **Emprise des hiérarchies et empreinte du bouddhisme**

Les sociétés asiatiques cultivent comme patron essentiel du lien social un schème relationnel basé sur la différence d'âge, réelle ou subordonnée aux écarts de revenus, de statut et aux inégalités de genre. Ainsi, une personne plus jeune que ses interlocuteurs mais au statut social ou économique nettement supérieur sera-t-elle assimilée par ces derniers à un « aîné », tandis qu'à l'inverse l'épouse née avant son époux sera-t-elle systématiquement traitée en « cadette ». Ce schème est la clef de voûte de la construction d'édifices sociaux ouvertement hiérarchiques. Il place alternativement l'individu, membre de ces sociétés, dans une double position : celle d'aîné de certains et de cadet d'autres. Dans ce contexte, la stricte parité d'âge est marginale, bien qu'elle débouche sur une socialité chaude, placée sous le signe de l'égalité, de la confiance et de forts liens de compérage. Hors de ce contexte relationnel, les normes comportementales prescrites au cadet sont celles de l'obéissance, de la gratitude envers le don

de vie des parents biologiques ou des marques de générosité de la part de patrons, mais aussi – plus important pour notre propos – de l’effacement face au point de vue publiquement exprimé par le supérieur hiérarchique. L’un des réquisits essentiels des rapports sociaux est qu’il ne faut pas « vendre la face » (*khai na*) de la personne campée en position d’ « aîné », selon l’ordre de naissance ou le statut. Dans ces circonstances il faut manifester de l’effacement personnel (*krengcai*) par peur de blesser l’amour-propre du supérieur. Comme le remarquait Robert L. Mole, un psychiatre de la marine US dont le gouvernement américain avait commandité la recherche dans les 1960 afin de saisir leur « personnalité de base »: « Les Thaïs subissent une pression culturelle pour vivre les choses comme elles sont, et pour s’abstenir de paroles et d’actions qui pourraient être interprétées comme une forme de critique »<sup>1</sup>. De même, Herbert Phillips, autre psychologue commandité par le gouvernement américain dans la décennie antérieure (1950), relevait l’hésitation des Thaïs à placer les autres dans des situations difficiles, de perte de face<sup>2</sup>. En retour de ces marques publiques de soumission et d’effacement personnel, les Thaïs attendent de celui sous le patronage duquel ils se placent qu’il les protège physiquement ou matériellement et qu’il participe activement à leur promotion sociale. Parmi les Thaïs, les Lao ou les Khmers l’idée est répandue que sans les « ficelles » fournies par son inscription dans des réseaux de clientèle, l’individu est « nu » socialement et ne peut progresser dans la vie.

L’idéologie bouddhique concourt également au souci de ne pas se camper en position ouverte d’objection. Parmi les huit « nobles vérités » que promeut la philosophie bouddhique, la quatrième prescrit entre autres à l’adepte de suivre les voies de la « bonne pensée » et de la « bonne parole ». En vertu de la « bonne pensée », le bouddhiste pratiquant doit manifester du détachement envers les idées et événements adverses ; conformément à la « bonne parole » il doit s’abstenir de dire des choses désagréables aux autres, même si celles-ci sont paroles de

---

<sup>1</sup> Robert L. Mole (1973 : 73).

<sup>2</sup> Herbert Phillips (1965 :49-50).

vérité. Le double objectif de ces recommandations est de soustraire le croyant aux élans passionnels, dont la sanction est inévitablement l'insatisfaction, l'imperfection et la souffrance (*khuam hotthon*), mais aussi d'éviter la misère à l'ensemble des protagonistes de l'action, et ainsi faire preuve de compassion (*khuam songsan*). Dans le droit fil de ce qui précède, les Thaïs expriment généralement de l'embarras ('*ai*) lorsqu'il s'agit de présenter une mauvaise nouvelle à quelqu'un et lorsqu'ils ne peuvent se soustraire à ce genre d'annonce, ils s'efforcent d'en atténuer l'effet traumatique au moyen de circonlocutions allusives et de marques de compassion.

Pratiquer la bonne parole c'est éviter d'éveiller la souffrance chez l'autre en le blessant ou en le mettant mal à l'aise, mais c'est aussi inversement susciter du plaisir chez lui, en le mettant publiquement à son avantage, quitte à le flatter pour ce faire. Les Occidentaux assimilent souvent de telles attitudes à de l'hypocrisie, et dans le registre des préjugés y voient l'un des traits les plus caractéristiques de la mentalité asiatique. Mais à vrai dire, concernant les Thaïs ces comportements trouvent leur raison d'être dans le souci bouddhiste de ne pas provoquer la douleur (*khwaṃ pen thuk*, du Skt. *dukkha*), auquel s'ajoute éventuellement le respect dû aux personnes de statut supérieur. Ces préoccupations, on l'aura compris, laissent peu de place à l'affirmation de soi par l'expression directe du refus. Dire non sans autre argument que la volonté délibérée du sujet est une attitude que la plupart des Thaïs condamnent. Plutôt que d'y percevoir un gage de franchise, ils voient dans ce type de comportement l'indice d'un « cœur chaud » (*caī rôn*), c'est-à-dire d'une personnalité impulsive, impolie, génératrice de tensions sociales et donc potentiellement source de violence. Ces traits de caractère sont, selon eux, typiques des Thaïlandais d'origine chinoise, mais aussi des occidentaux, qu'ils soient expatriés ou touristes dans leur pays<sup>3</sup>. A l'inverse, la norme de comportement que doit dans l'idéal incarner le bon bouddhiste thaï est celle d'un

---

<sup>3</sup> Bernard Formoso (2000 :183-204).

« cœur frais » (*cai yen*). La personne qui incarne cette vertu et qui dénote de ce fait une forte « conscience morale » (*winyan*) sait maîtriser en toutes circonstances ses émotions et opinions contraires, de même qu'elle sait faire preuve de détachement (*khuam mai lamhieng*) face à l'adversité ou à l'agressivité d'autrui<sup>4</sup>. Agissant de la sorte, elle est en mesure d'apaiser les passions et d'éviter les confrontations agonistiques. L'ethos ainsi défini est fortement imprégné des idéaux bouddhistes de contrôle de soi, de renoncement et d'extinction des désirs.

### **Se construire un soi sans se confronter à l'autre**

Eviter autant que possible la confrontation directe des points de vue et se retrancher derrière les faux-semblants de l'impossibilité pratique plutôt que d'afficher une volonté contraire, ces attitudes inculquées dès le plus jeune âge et qui participent de la normativité relationnelle mise en acte au quotidien ne sont-elles pas de nature à brider l'épanouissement de la personnalité individuelle en la privant de cette ressource que constitue l'affirmation de sa différence ? Il faut dans le traitement de cette question se garder de transposer sans nuances les mécanismes psychosociologiques qui, dans les espaces sociaux occidentaux marqués par la « seconde révolution individualiste »,<sup>5</sup> participent au premier chef à la construction du psychisme individuel. En contexte bouddhiste thaï, l'affirmation de sa différence existe bel et bien, mais elle opère moins par l'aptitude à dire ouvertement non, que par la propension de l'individu à se soustraire aux ordres et aux rapports sociaux qu'il juge trop contraignants. Cette propension joue variablement selon les marges de manœuvre matérielles et sociales dont dispose l'individu. Elle se traduit concrètement par des formes de résistance passive ou bien par des stratégies de fuite. Les historiens de la société thaïe ont ainsi maintes fois relevé des déplacements de villages entiers motivés par la volonté de soustraire au comportement jugé trop tyrannique d'un seigneur, les fuyards se plaçant alors sous la protection d'un autre

---

<sup>4</sup> Cf. J.R. Hanks (1965 : 80).

<sup>5</sup> Selon Gilles Lipovetsky (1983), les tendances caractéristiques de cette révolution, amorcée dans les années 1960, sont le recul progressif de la famille et de l'Etat comme instances socialisatrices au profit d'une socialisation plus diffuse, de nature à exacerber le sentiment de liberté individuelle.

patron jugé plus puissant et bienveillant. Dans un contexte de sous-peuplement où la captation des ressources humaines était un enjeu politique majeur, cette stratégie de fuite a de tous temps agi comme un puissant frein à l'autoritarisme des élites.

D'autre part, en contexte thaï, la construction du soi ne peut être interprétée séparément de la doctrine du karma et des valeurs de tolérance que prêche le bouddhisme. La théorie de la prédestination karmique imprègne en effet en profondeur les modes de pensée et la praxis sociale des membres de cette société. La sotériologie en vigueur chez les Thaïs veut que les traits essentiels de la personnalité, les choix de l'individu et les événements qui jalonnent sa vie sont pour l'essentiel inférés par la valence relative des actes méritoires (*bun*) et déméritoires (*bap*) qu'il a réalisés au cours de ses renaissances successives. Dans ces conditions, le rôle qu'assume le milieu familial en matière de socialisation est avant tout motivé par le souci d'instruire l'enfant aux règles élémentaires de vie en société, relatives notamment à la construction de l'identité de genre et au schème dyadique aîné/cadet. Il s'agit aussi pour les parents de se comporter en bon bouddhiste et d'accomplir leur devoir d'« aîné » générationnel en assurant la subsistance et la protection de leur progéniture. En retour de quoi ils espèrent des marques de respect et de gratitude de la part des enfants. Au registre de ces marques de gratitude, la descendance doit réaliser des mérites religieux au profit des parents âgés ou décédés, en se faisant ordonner bonze dans le cas des garçons et en pourvoyant régulièrement aux besoins matériels du clergé bouddhique par l'acte d'offrande dans le cas des filles et secondairement des garçons. Notons que l'ordination, par la discipline et les formes de renoncement qu'elle impose, est une phase jugée cruciale dans l'éducation morale des garçons, seuls à même de s'y soumettre dans les sociétés du bouddhisme theravada. Etape incontournable avant le mariage, elle les fait passer selon la formule consacrée de la condition « d'homme cru » (*khon dip*) à celui « d'homme cuit » (*khon suk*), autrement dit de l'état de nature à celui d'être civilisé.

L'adage précédent dénote de la valeur très secondaire que le sens commun confère à l'œuvre socialisatrice des parents. Pour comprendre l'importance très inégale que les Thaïs attribuent à l'éducation monastique et à l'éducation familiale, il faut se reporter à la manière dont ils conçoivent leur société. Ainsi que je l'ai soutenu par ailleurs (Formoso, 2000a : 91), celle-ci s'organise en deux espaces sociaux complémentaires. Le premier d'entre eux est formé du réseau dense des monastères qui donnent corps au clergé bouddhique: le sangha. Dans leur rapport dévotionnel au sangha, idéalement perçu comme l'incarnation et le fer de lance de la vertu, les Thaïs cherchent à améliorer leur karma par des actes de renoncement qui vont de l'offrande de nourriture jusqu'à l'ordination. Quant au second champ social, la *sangkhom*, il est formé de l'ensemble des laïcs interagissant indépendamment de l'institution monastique. La *sangkhom*, dont participe la cellule familiale, est le champ relationnel où l'individu « consomme les fruits » de ses vies antérieures, une métaphore d'usage courant qui dénote du poids des déterminations karmiques sur l'écoulement de l'existence. Lieu de projection de l'imperfection humaine et d'expression des désirs de toutes natures, la *sangkhom* implique du bouddhiste qu'il gère les rapports sociaux en son sein avec retenue, voire avec détachement, mais aussi en faisant montre de compassion et de tolérance face à l'anomie sociale fautive, pense-t-il, de pouvoir agir efficacement sur le cours des événements et la téléologie des comportements individuels.

Dans ces conditions, le respect, l'obéissance et la gratitude dus aux parents est plus inculquée par l'entremise d'une pression sociale diffuse impliquant l'ensemble de l'entourage immédiat et du clergé qu'au moyen d'injonctions proférées par les parents et plus globalement d'une attitude autoritaire de leur part. Au contraire, le bon géniteur est celui qui manifeste de la compassion, de la retenue et de la tolérance envers sa progéniture. Si dans le cadre des échanges directs les plus jeunes ne peuvent exprimer un refus, faisant ainsi montre d'obéissance et de respect, en retour les « aînés » et notamment les parents ne peuvent



opposer un refus formel aux intentions leurs descendants en matière de choix de vie. Tout au plus, peuvent-ils chercher à peser sur ces choix en faisant valoir leurs intérêts propres et en sollicitant de ce fait la compassion et la gratitude de leur enfant tenté par l'éloignement. Il est notamment admis que les enfants, une fois atteint la puberté, « questionnent leur destin » (*tham wen*) en changeant brusquement d'horizon social sans guère de justifications. Lorsque dans les années 1980 je résidais dans des villages ruraux du nord-est du pays, il était fréquent que des jeunes quittent du jour au lendemain le domicile familial et partent vivre pour plusieurs mois ou années à Bangkok ou dans d'autres agglomérations du pays, sans que leurs parents ne trouvent quoi que ce soit à redire à ce projet et sans que les migrants ne jugent nécessaires de fournir des précisions sur la nature et le cours de leurs activités en ces lieux lointains. Lorsque je questionnais les parents sur le pourquoi de cette attitude, ils répondaient presque systématiquement qu'elle était compréhensible car procédant d'un questionnement du destin du sujet.

L'attitude très permissive du bouddhisme thaï à l'endroit de formes de sexualité ou d'identités de genre que d'autres grandes religions universalistes jugent contre-nature offre un autre bon indice de la tolérance de mise dans ce contexte culturel particulier. L'homosexualité y est ouvertement affichée et la transsexualité correspond sur le plan taxinomique à un troisième sexe, celui de *kathoei*, parfaitement admis. Il prête à une interprétation bouddhique dédouanant celui qui l'incarne de toute culpabilité. Le *kathoei* est pensé être une « conscience karmique » (*winyan*) née par accident dans un corps de femme.

Les importantes marges d'autonomie laissées aux individus et la permissivité, voire le fatalisme, qu'affiche le milieu familial à l'endroit de leurs choix de vie ont fait dire à certains ethnologues de l'école américaine « culture et personnalité » que le système social thaï présentait une « structure lâche » (*loosely structured social system*). John F. Embree écrivait ainsi : « La structure de la famille [thaïe] est lâche, et si des obligations sont reconnues, elles

n'ont pas à peser sur quelqu'un indûment. Les actes sujets à sanction sont appréciés librement par l'individu – Il agit selon son bon vouloir, non sous l'effet de la pression sociale » (1950 : 184). Pour cet auteur et pour d'autres avant ou après lui<sup>6</sup>, ce type de structure sociale débouche sur un franc individualisme et un notable hédonisme, dans la mesure où les individus valorisent les activités ludiques (*sanuk*), conduites dans une atmosphère détendue.

Ces analyses doivent néanmoins être nuancées au vue de la forte pression morale que subit l'individu de la part de l'environnement laïc et clérical. Dans une société où l'idéologie bouddhique suscite un élan généralisé d'adhésion et intervient au premier chef pour légitimer l'ordre hiérarchique et la conformité aux rôles sociaux, la famille, le voisinage et le clergé agissent en pleine convergence normative sur les individus, certes en apparence libres d'agir à leur guise, mais exposés en permanence à la sanction immédiate des jugements sociaux, tout en anticipant celle différée des démérites qu'ils sont susceptibles d'accumuler de la sorte. Sans être totalement fausses, les conclusions auxquelles aboutissent les psychologues et ethnologues américains des années 1950-60 apparaissent très simplificatrices. Leur défaut majeur est de resserrer la perspective sur les rapports tels qu'ils se nouent au niveau de la cellule familiale, à partir d'un modèle de socialisation très occidental-centrique. Elles ne tiennent nullement compte de l'homogénéité normative des espaces sociaux bouddhistes d'Asie du Sud-Est où l'épanouissement des personnalités individuelles reste largement subordonné à la construction d'un bon karma et au déploiement de rapports de patronage pensés être incontournables pour apporter protection et confort dans la vie présente. Dès lors, les comportements et la personnalité de l'individu se heurtent moins au mur du refus, via l'énonciation d'un non sans appel de la part de ceux qui incarnent l'autorité, qu'ils ne sont hantés par l'indétermination liée aux vies antérieures, au questionnement prospectif de la vie en cours et au souci d'améliorer son karma dans la perspective des renaissances futures.

---

<sup>6</sup> Kenneth Landon (1939 : 143), Herbert Phillips (1965 : 78), Robert Mole (1973 : 65)

Témoignait de cette crainte existentielle lancinante l'auxiliaire de recherche d'Herbert Phillips lorsqu'il indiquait à ce dernier que : « les paysans qu'il connaît sont angoissés par les incertitudes de la vie tout en se sentant sans arrêt insultés, ou assimilés à ce qu'ils ne sont pas » (1965 : 113).

En résulte une quête permanente de reconnaissance sociale, de protection et de rédemption dans le cadre d'un schème transactionnel de base qui lie étroitement en une même démarche l'acquisition de mérite pour soi mais aussi pour le partenaire de la transaction en position de patronage, et par effet de retour une espérance de protection de la part de ce dernier. Ce schème transactionnel lie tout d'abord les parents à leurs enfants. En vertu des préceptes bouddhiques relatifs aux rapports entre vivants et morts, il revient ainsi aux descendants de multiplier les actes dévotionnels en direction du clergé afin d'accumuler des mérites pour eux-mêmes, mais aussi en vue d'améliorer les conditions de renaissance de leurs défunts parents. En retour de ces marques de gratitude et d'un culte qui procède d'offrandes régulières, ils escomptent de leurs ancêtres un soutien bienveillant dans la conduite de leur vie. Par extension, les Thaïs étendent ce type de schème transactionnel du type *rédemption plus protection* aux mânes de héros et puissants protecteurs de la société, dont la croyance populaire veut qu'ils poursuivent dans l'au-delà leur mission pour le bien-être collectif. D'où une profusion de cultes adressés aux principaux souverains du temps jadis et aux grands saints du bouddhisme national. Enfin, ce schème transactionnel est étendu aux esprits issus de la malemort. La croyance populaire veut que leur disparition prématurée et/ou violente soit l'indice d'un mauvais karma qui condamne ce type de mort à une errance sans fin dans la dimension invisible du monde terrestre. Toutefois certains d'entre eux sont pacifiés par des moines dotés de pouvoirs miraculeux. Leur pouvoir de nuisance est ainsi neutralisé, et moyennant un culte qui procède du schème transactionnel *rédemption plus protection*, ils sont réintégrés dans le cycle des réincarnations. Par le biais d'offrandes et d'actes de dévotion, la

communauté de culte leur transfère des mérites et leur donne en retour la possibilité d'accumuler par eux-mêmes des mérites grâce à l'aide surnaturelle qu'ils apportent aux dévots.

### **Conclusion**

Posée en termes psychanalytiques, la structuration de la personnalité chez les Thaï paraît opérer sur la base d'un Surmoi fort, agissant en puissant gendarme intérieur. Ce Surmoi tire de telles propriétés de l'intériorisation précoce d'une codification des rapports sociaux uniforme et étroitement articulée à un système de croyances religieuses qui fait dériver les possibilités de réalisation du Moi de la teneur morale d'actes renvoyant à un passé propre, de l'ordre de l'insondable. D'un côté, le sujet prend rapidement conscience d'une réalité extérieure : le caractère incontournable d'un ordre hiérarchique au principe de la plupart des rapports sociaux et qui le place, au gré des situations, tour à tour en position d'aîné ou de cadet, bref de subordination ou d'autorité. De l'autre, son adhésion à la doctrine bouddhique de la prédestination conduit le sujet à interpréter ses comportements, ses pulsions et les événements qui le touchent par référence à un jeu de causalités résultant de ses vies antérieures et qui relèvent de son ontologie morale propre. Ses frustrations, le sujet pense les devoir avant tout à lui-même, comme conséquence des démerites jadis accomplis. Ce qui réduit d'autant son agressivité à l'endroit des figures de l'autorité par rapport auxquelles il construit son Moi. Le fait qu'il ait le sentiment de ne pas pouvoir maîtriser les déterminants ontologiques de son propre destin, ni anticiper leurs effets génère une angoisse lancinante qui trouve un exutoire dans une quête incessante de protections soit sociales, soit surnaturelles. Ce mécanisme psychique de défense facilite l'identification du sujet à l'autorité. Y contribue également l'attitude permissive qu'adoptent généralement les personnes en position de patronage. Peu ou prou conditionnées par les valeurs bouddhiques de tolérance et de contrôle de soi, elles cherchent à éviter la confrontation directe, tout en considérant qu'elles ne peuvent

aller à l'encontre des déterminations karmiques. Ce faisant, elles préfèrent à l'imposition brute et parfois arbitraire des contraintes, sous la forme notamment du refus, l'exercice de pressions plus subtiles, qui sollicitent la conscience morale ou le devoir de gratitude de l'interlocuteur, bref son Surmoi,

### Bibliographie

Embree, John F. « Thailand – A Loosely Structured Social System ». *American Anthropologist*, Vol. 52-2, 1950, 181-193.

Formoso, Bernard. *Identités en regard. Destins chinois en milieu bouddhiste thaï*. Paris, Eds. de la MSH/CNRS, « Chemins de l'ethnologie », 2000.

Formoso, Bernard. *Thaïlande, bouddhisme renonçant, capitalisme triomphant*, Paris, La Documentation Française, Coll. « Asie plurielle », 2000a.

Hanks, J.R. « A Rural Thai Village's View of Human Character », *Journal of the Siam Society*, 1965, 77-84.

Landon, Kenneth. *Siam in transition*. Chicago, Southeast Asia, « Crossroads of Religions, 1949.

Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris, Gallimard, 1983.

Mole, Robert L. *Thai Values and Behavior Patterns*. Rutland (Vermont)/Tokyo, Charles E. Tuttle Company, 1973.

Phillips, Herbert. *Thai Peasant Personality*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1965.