



HAL
open science

**MANIFESTATIONS ET PRINCIPES DE LA
CIRCULATION NON MARCHANDE DANS LE VIËT
NAM RURAL À L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE:
DONNER, RECEVOIR ET RENDRE POUR S'ALLIER**

Emmanuel Pannier

► **To cite this version:**

Emmanuel Pannier. MANIFESTATIONS ET PRINCIPES DE LA CIRCULATION NON MARCHANDE DANS LE VIËT NAM RURAL À L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE: DONNER, RECEVOIR ET RENDRE POUR S'ALLIER. *Revue du MAUSS*, 2013, 2 (42), pp.357-388. halshs-01973889

HAL Id: halshs-01973889

<https://shs.hal.science/halshs-01973889>

Submitted on 8 Jan 2019

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.

MANIFESTATIONS ET PRINCIPES DE LA CIRCULATION NON MARCHANDE DANS LE VIÊT NAM RURAL À L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE : DONNER, RECEVOIR ET RENDRE POUR S'ALLIER

Emmanuel Pannier

La Découverte | *Revue du MAUSS*

2013/2 - n° 42
pages 357 à 388

ISSN 1247-4819

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2013-2-page-357.htm>

Pour citer cet article :

Pannier Emmanuel, « Manifestations et principes de la circulation non marchande dans le Viêt Nam rural à l'époque contemporaine : donner, recevoir et rendre pour s'allier », *Revue du MAUSS*, 2013/2 n° 42, p. 357-388.

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Manifestations et principes de la circulation non marchande dans le Viêt Nam rural à l'époque contemporaine : donner, recevoir et rendre pour s'allier

Emmanuel Pannier

« Il n'y a que deux manières de tenir quelqu'un durablement, le don et la dette. »

Pierre BOURDIEU¹.

Introduction

Lors d'événements importants, comme les naissances, les mariages et les funérailles, suite à un problème de santé, pendant les travaux agricoles ou à l'occasion de l'inauguration d'une nouvelle maison, les villageois du Nord du Viêt Nam effectuent de nombreuses prestations informelles et ritualisées en dehors des sphères étatiques et marchandes.

La circulation non marchande, c'est-à-dire l'ensemble des prestations et des transactions dont la réalisation est subordonnée à l'existence d'une relation personnelle [Weber, 2001, p. 290 ; Testart, 2007, p. 45], n'a pour le moment pas fait l'objet d'études systématiques dans le Viêt Nam rural², alors qu'elle occupe une place

1. Bourdieu [1980, p. 216].

2. Des études sur certaines formes de prestations ont néanmoins été menées par Ngô et Mai [1997], Tessier [1999 et 2009] ; Truong [2001] ; Lương [2007] ; Soucy [2007], Papin [2008] et Nguyễn Tuấn Anh [2010].

centrale dans le quotidien des villageois, autant en termes d'intensité des flux que de structuration du lien social. Ce constat est d'autant plus surprenant que le champ des échanges symboliques ouvert par Marcel Mauss connaît depuis une quinzaine d'années un regain d'intérêt dans la recherche en sciences sociales³.

Le chercheur dispose désormais d'une quantité de cadres théoriques et de schémas interprétatifs pour aborder ce thème. Parmi les principales tendances, le Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales (MAUSS), qui se situe dans le prolongement direct des travaux de Marcel Mauss, a profondément marqué le domaine. Alain Caillé, fondateur du mouvement, présente le don comme « le moteur et le performateur par excellence des alliances » [2000, p. 19]. Dans la perspective d'établir l'existence d'invariants sociologiques et de contrer les explications utilitaristes monistes qui dominent les sciences sociales, le MAUSS défend l'hypothèse selon laquelle les transferts symboliques seraient la réalisation du penchant naturel de l'homme à donner pour s'allier et la manifestation d'une nature humaine fondamentalement généreuse.

Frédéric Lordon adopte le postulat inverse. Pour lui, les hommes sont avant tout intéressés. Même leurs actes de générosité témoignent, en dernière analyse, de la recherche de satisfaction d'intérêts personnels (2011, p. 5-6 et 157). Dans ce cadre, les échanges cérémoniels ont pour fonction essentielle de refréner les pulsions spontanément pronatrices – et donc antisociales – des hommes, en substituant des profits symboliques aux intérêts matériels immédiats [2011, p. 48]. Son analyse dévoile ainsi une « diversité des intérêts possibles », qui ne peut se réduire au calcul égoïste rationnel [*ibid.*, p. 158-159]. Cette posture s'inscrit dans la lignée de Pierre Bourdieu, qui montrait comment, en ce qui concerne les pratiques d'échanges rituels en Kabylie, la relation de générosité désintéressée qui caractérise le don est moralement et socialement construite, de sorte à occulter la logique de calcul et d'intérêt qui gouvernent ces formes d'échanges [1994, p. 178-179]. Son analyse met à jour les processus créateurs d'un intérêt au désintéressement et à la générosité [*ibid.*, p. 176-179, 186 et 200].

3. Ilana Silber [2007, p. 124, note 3] donne un aperçu du foisonnement d'écrits sur la question. Parmi les publications récentes en français réunissant différents auteurs, voir Fournier et Marcel [2004] ; Eliana [2007] ; Chaniel [2008] ; Faggion et Verdon [2010] ; Caillé, Hart, Chaniel [2010].

D'autres auteurs refusent de réduire la diversité des transferts non marchands au don et réfutent l'opposition classique entre le don, animé par la logique de la générosité et le marché, animé par la logique du calcul. En déconstruisant systématiquement l'objet « don », ils cherchent des pistes méthodologiques adéquates pour désigner, décrire et analyser les formes de prestations non marchandes dans leur hétérogénéité empirique ; leur préoccupation centrale étant de définir rigoureusement, et donc de distinguer, les différents types de transferts existants. L'exigibilité de la contrepartie est dans ce cadre le principal critère permettant de distinguer un don d'un échange en tant que formes sociales [Weber, 2000, 2001, 2007 ; Testart, 2007].

Ma démarche consiste à partir des faits empiriques et à observer avant tout les pratiques de transferts de biens et de services non marchands à travers des actes concrets et ponctuels, situés dans un énoncé socioculturel particulier, à savoir, un village du delta du fleuve Rouge au nord du Viêt Nam (Province de Nam Định). Mon approche, principalement empirico-inductive, cherche à cerner le phénomène dans sa spécificité et sa singularité sans procéder d'aucun *a priori* spéculatif quant à la nature, la fonction ou le statut de ces prestations. Je m'inscris donc dans une perspective historicisante et contextualisante, inspirée d'Ilana Silber [2004 ; 2007], et selon laquelle le don est une « forme sociale qui assume des expressions et des rôles différents selon les sociétés » [Magnani, 2007a, p. 11]. Nous nous demanderons ainsi comment fonctionnent et se manifestent la circulation non marchande dans un village au nord du Viêt Nam, quel sens leur donne les villageois et quels effets ont ces transactions sur les relations et les rapports sociaux.

Avec cette perspective, la circulation non marchande au Viêt Nam apparaît comme un phénomène difficilement réductible à l'une ou l'autre des théories générales sur le don ou l'échange évoquées ci-dessus. La compréhension du phénomène dans sa singularité amène au contraire à convoquer et à articuler ces cadres interprétatifs formellement opposés. Cet article prétend donc opérer une anthropologie des échanges symboliques au Viêt Nam tout en contribuant à une anthropologie théorique comparative visant à dresser un répertoire des formes différentes de transferts dans le temps et l'espace.

Ce cheminement permettra de montrer que les transferts symboliques dans le Viêt Nam rural, qui sont en majorité des dons réciproques, s'affirment comme un dispositif d'entraide cérémoniel explicitement utilitaire, dont les effets principaux consistent à tisser et entretenir un lien affectif interpersonnel et à réguler la sphère des relations personnelles pour inciter à coopérer tout en permettant le déploiement de rapports agonistiques.

Si la méthode consiste à se fonder sur des expériences concrètes de transferts non marchands directement observées dans un village, cet article se concentre sur les caractéristiques générales et les modalités normatives de fonctionnement de la circulation non marchande dans le Viêt Nam rural. Il s'agit donc d'observer le « jeu » des acteurs sociaux pour définir le cadre au sein duquel il se déploie, c'est-à-dire les règles de ce jeu. Comme le sujet est très peu traité au Viêt Nam, il semble nécessaire de faire le point sur la nature, les propriétés formelles et les principes de ce dispositif avant d'étudier la pluralité de ses actualisations potentielles.

Formes et expressions des prestations symboliques dans un village vietnamien

Étude de cas introductive

En janvier 2009, juste avant les festivités liées à la nouvelle année lunaire, s'ouvre dans la province de Nam Định la saison des mariages. Le 18 janvier, le jeune Duy, né en 1981, fils de parents paysans et maçons, seul garçon d'une fratrie de trois personnes, a épousé Quỳnh. Celle-ci, également issue d'une famille paysanne, née en 1988, est originaire d'un village voisin, situé à environ cinq kilomètres de la demeure de son époux.

Leur alliance avait commencé plusieurs mois auparavant, avec l'organisation de la cérémonie *lễ đạm ngõ* puis des fiançailles (*lễ ăn hỏi*), au cours desquels se sont tenus plusieurs banquets réunissant les membres du lignage paternel, la parenté maternelle ainsi que certains voisins et amis proches. Comme pour les noces, l'usage veut que chaque famille, celle de la bru et du mari, organise les célébrations de son côté, avec les membres de leurs réseaux

respectifs. L'alliance entre les parents des époux a été inaugurée lors des fiançailles, qui ont été l'occasion pour les parents du jeune homme d'offrir une série de présents cérémoniels à leurs futurs alliés.

Un groupe de jeunes hommes célibataires qui représentent les parents du gendre ont apporté les « trois plateaux d'offrandes » (*ba cái lễ*), consistant en divers présents soigneusement disposés dans cinq coffrets recouverts d'un tissu rouge et de parures dorées (alcool de riz, cigarettes, feuilles de bétel et de noix d'arec, thé, gâteaux industriels, bonbons, fruits, gâteaux de riz, pieds de porcs, etc.). En outre, une somme d'argent disposée dans deux enveloppes accompagnait ces offrandes. Après avoir été présentés aux ancêtres, les cadeaux ont été remis aux parents de la fiancée. En les acceptant, ils expriment leur consentement à donner la main de leur fille.

Dans la même logique d'alliance matrimoniale, quelques jours avant les noces, les parents du mari ont offerts à ceux de l'épouse des produits de consommation courante utilisés pour les banquets festifs (alcool de riz, viande de porc, pâté de porc, riz gluant, cigarettes, thé, etc.) et une somme d'argent. Le montant exact de cette seconde prestation, qui n'est pas publique, a été fixé au préalable par des discussions entre des intermédiaires représentant les deux familles. Elle s'élevait à environ 3 millions de VND⁴ (140 dollars américains). Cette prestation matrimoniale, appelée *thách cưới* (« exiger des cadeaux de mariage comme un défi lancé à la famille du mari ») ou *tiền dên* (« argent de compensation ») correspond à ce que la littérature spécialisée appelle le « prix de la fiancée » [Testart, 2002]. Si les discours normatifs la présente comme une contribution des parents du mari aux festivités organisées chez ceux de l'épouse, elle représente également une compensation des parents de la bru pour la « perte » de leur fille et du travail qu'elle fournit.

La cérémonie des noces organisée par les parents de l'époux a duré trois jours et a réuni environ trois cents personnes. Lors de la première journée, les proches sont venus aider la famille à préparer la fête. Les pourvoyeurs de cette aide en travail, appelé *giúp góp* (« aider-contribuer »), sont remerciés par un premier festin collectif organisé dans la soirée et recevront une aide en retour quand l'occasion se présentera.

4. Le dong vietnamien : Viêt Nam Dong. (*Ndlr.*)

Le deuxième jour des noces est considéré comme la « journée principale » (*ngáy chính*), car le mari, accompagné d'une délégation composée de parents et d'amis proches, s'est rendu chez la bru, où se tenait également une fête, afin de la ramener chez lui. Cette séquence, appelée *đón dâu* officialise et marque le « transfert » de la jeune fille dans son nouveau foyer.

Chaque famille organise un grand banquet adressé aux personnes formellement invitées par les parents et les mariés. La famille du mari a préparé soixante-dix « plateaux de repas festifs » (*mâm*) réunissant chacun quatre personnes. Toutes les personnes invitées ont apporté, ou envoyé s'ils n'ont pas pu venir personnellement, une somme d'argent appelée *tiền mừng* (« argent pour féliciter »). Ce présent est adressé à la personne qui a formulé l'invitation, c'est-à-dire, dans notre cas, le fils ou les parents. Le premier a reçu directement en « main propre » de l'argent, disposé dans une enveloppe sur laquelle figure le nom du donateur. Les parents n'ont pas reçu directement les présents. Leurs invités ont versé une somme d'argent liquide à deux femmes chargées de collecter les prestations. Ces deux personnes, membres de la famille proche, étaient installées derrière une table, dans la cour où se tenait le festin, c'est-à-dire dans un endroit visible de tous. Pour chaque prestation, elles ont inscrit sur un registre, au moment de la remise et devant le donateur, le montant reçu, le nom du donateur et son lieu de résidence. Ce registre est appelé « *sổ mừng* ». Je reviendrai sur cet usage plus tard.

D'après le registre du mariage en question, les parents du mari ont reçu 18 325 000 de dongs (865 dollars) de la part de cent vingt-cinq foyers donateurs, somme à laquelle il faudrait rajouter la somme reçue par le fils dans des enveloppes (s'élevant, d'après ses propos, à plus de 3 000 000 de dongs, soit 140 dollars). La somme reçue par les premiers compense les coûts estimés du mariage qui ont atteint environ 12 000 000 de dongs (565 dollars).

Une étude approfondie du registre indique que les relations sociales entre le donateur et le récipiendaire conditionnent la forme et la valeur de ces transferts. Par exemple, les personnes les plus proches en termes de lien de parenté comme en termes d'affection ont donné plus que les autres. C'est ainsi que les deux sœurs du père du mari ont donné 500 000 dongs (23 dollars) alors qu'un voisin sans lien de parenté ni affection particulièrement intense

a donné 100 000 dongs (5 dollars) et qu'un membre proche du lignage paternel – le fils du petit frère du père du récipiendaire – a versé 200 000 dongs (10 dollars). En bref, un protocole précis, directement lié aux relations impliquées, organise la remise de ces prestations, dont le montant s'affirme comme un gradient du degré de proximité et d'intensité affective [Pannier, 2012, p. 333-360] et qui opèrent de ce fait comme un symbole des relations personnelles.

Cette description des prestations effectuées à l'occasion d'un mariage illustre la quantité de biens et de services non marchands qui circulent à l'occasion d'un seul événement et la manière dont ils reflètent et actualisent les relations interpersonnelles. Il ne s'agit néanmoins que de certaines formes de prestations parmi l'ensemble des transferts constitutifs de la circulation non marchande qui se déploie au Nord du Viêt Nam.

Un recensement issu d'une enquête effectuée pendant trois ans dans un village du delta du Fleuve Rouge a permis de dresser une typologie répertoriant une trentaine de formes de prestations non marchandes différentes [Pannier, 2012]. La typologie est fondée sur les distinctions sémantiques utilisées par les villageois pour désigner les transferts, sur la forme que prend chaque transfert (nature des biens transférés, gestes et protocoles qui accompagnent l'acte de donner, dimension cinématique) et sur le « moment » particulier où il s'effectue. Ce répertoire constitue le fondement empirique de cet article. Plutôt que de détailler la nature et la logique de chacune de ces prestations, la focale est ici posée sur la forme globale que présente le phénomène.

*Pluralité des formes des transferts et intensité
des flux de prestations non marchandes*

Le premier aspect dévoilé par le répertoire des prestations relevées est la quantité de biens et de services qui circulent entre les personnes en dehors de la sphère marchande et en dehors des normes étatiques et qui témoigne de l'importance du phénomène. De fait, tous les villageois sont confrontés à des degrés variables à ces pratiques, à la fois en tant que donateurs et que récipiendaires. Les événements et les occasions qui donnent lieu à ces prestations informelles sont nombreux, réguliers, fréquents et demandent aux villageois d'y consacrer du temps ainsi que de l'argent.

Tableau 1. — Montant total des prestations reçues
au cours de mariages et de funérailles entre 2001 et 2009

Cas	Nature de l'événement	Activités professionnelles des bénéficiaires	Date	Type de registre	Nombre de donateurs	Montant total des transferts (VND)
1	mariage d'une fille	directeur de l'école primaire	avr-09	registre des parents pour les dons des collègues, fonctionnaires, amis, élèves	157	25 166 000 (1 190 USD)
2	mariage d'une fille	"	avr-09	registre des parents pour les dons de la famille	136	20 520 000 (970 USD)
3	mariage d'un fils	agriculture ouvrier du bâtiment	janv-09	registre des parents	124	18 325 000 (865 USD)
4	mariage d'un fils	agriculture - ouvrier du bâtiment	janv-09	registre des parents	173	21 240 000 (1 000 USD)
5	mariage d'un fils	agriculture - ouvrier du bâtiment	févr-08	registre des parents	144	19 730 000 (930 USD)
6	mariage d'un fils	agriculture	janv-04	registre des parents	195	9 490 000 (450 USD)
7	mariage d'un fils	agriculture	juin-04	registre des parents	174	7 775 000 (370 USD)
8	mariage d'un fils	agriculture, maître de rituel	déc-01	registre des parents	218	7 515 000 (355 USD)
9	funérailles de la mère	agriculture	janv-08	registre commun + 6 registres individuels	–	27 815 000 (1 315 USD)
10	funérailles du père	agriculture ouvrier du bâtiment	2006	registre commun + 5 registres individuels	–	21 525 000 (1 015 USD)
11	funérailles de la mère	agriculture	août-05	registre commun + 6 registres individuels –	–	15 913 000 (750 USD)
12	funérailles de la mère	agriculture	sept-98	registre commun + 3 registres individuels	–	7 645 000 (360 USD)

La diversité des formes de transferts ainsi que leur caractère informel et évolutif rend particulièrement difficile le calcul précis de l'ampleur du phénomène en termes économiques. Certains auteurs ont tenté des estimations. P. Gourou estimait par exemple que les paysans vietnamiens des années 1930 dépensaient entre 10 % et 15 % de leurs revenus annuels à des pratiques rituels comme les mariages, les funérailles, les cérémonies de commémoration du jour de la mort des ancêtres (*giỗ*), etc. [Gourou, cité par Goodkind, p. 738]. Plus récemment, Truong Chi Huyen [2001] estime que dans un village du delta du fleuve Rouge les paysans consacrent en moyenne 2 à 7 % de leur budget annuel à ces prestations symboliques, 10 % lors des années où il y a des occasions spéciales et peut atteindre dans certains cas 40 % du budget des foyers. Un calcul effectué en 2005 dans des zones rurales au Nord et au Sud du pays indique qu'environ 13 % des revenus sont en moyenne consacrés à ces prestations symboliques [Luong, 2007].

D'autres indicateurs permettent d'appréhender l'ampleur économique des ces pratiques ainsi que les coûts financiers impliqués. Par exemple, les plaintes régulières formulées par les villageois sur les dépenses suscitées par leurs prestations pendant la période des mariages s'avèrent significatives. Le fait qu'ils empruntent souvent pour remplir leurs obligations lorsqu'ils se rendent à un « événement important » (*việc lớn*) est également révélateur du poids que peuvent représenter ces prestations dans le budget des foyers. Enfin, un recensement effectué à partir des registres (*sổ mừng ou sổ tiền phúng*) tenus lors de mariages et de funérailles donne une idée des valeurs qui peuvent circuler au cours de ces occasions :

Quel que soit le poids que représentent les transferts non marchands dans le budget des foyers, ces différentes données indiquent que la circulation non marchande n'est pas un phénomène mineur ni anecdotique, mais qu'il s'agit bien d'une pratique centrale en termes d'intensité des flux et au regard des sommes qui circulent.

Un autre aspect que dévoile ma recension des prestations au sein du village concerne la diversité des formes de transferts et des modalités de circulation. Il existe des prestations en nature, en argent, en produits de consommation, en travail ; des transferts à double sens et à sens unique, des prestations présentées dans une enveloppe, directement en argent liquide, sur des plateaux d'offrandes, certaines sont directement données aux récipiendaires d'autres à un intermédiaire chargé de les recenser dans un registre ; certaines sont collectives tandis que la plupart sont individuelles ; selon le type de prestations, elles sont apportées au cours d'une cérémonie, avant la cérémonie ou après la cérémonie ; certaines impliquent des relations entre individus, d'autres des relations entre groupes d'appartenance (lignage, association) et certaines des relations avec des esprits ; on trouve des transferts « horizontaux » et « verticaux ».

Le fait qu'il n'existe pas de terme générique en vietnamien pour qualifier l'ensemble des prestations est révélateur de cette pluralité de figures et rend difficile l'identification d'une cohérence d'ensemble. Il existe néanmoins des principes communs aux différents transferts non marchands enregistrés dans le village. Leur mise en évidence permet de saisir les propriétés formelles du dispositif ainsi que les mécanismes de fonctionnement sous-jacents

à la plupart des prestations non marchandes répertoriées dans le village d'étude. L'objectif est ici de définir ce que nous appellerons le « régime typique de circulation non marchande⁵ ».

Caractéristiques et principes de fonctionnement de la circulation non marchande au Viêt Nam

La dimension utilitaire des prestations : un système d'aide et de soutien matériel

L'étude approfondie du répertoire des prestations relevées indique que les transferts sont presque toujours associés à des occasions particulières ou à des pratiques de sociabilité plus ou moins dispendieuses, que ce soit une cérémonie, un « événement important », un banquet, une réception, une visite de courtoisie, une visite de condoléances ou un rituel, etc.

Le principe selon lequel « l'occasion fait la prestation » constitue la première caractéristique du dispositif : on donne quand on est invité à un événement ou quand une occasion particulière se présente. Il en résulte que les donateurs ne choisissent pas le moment du transfert, c'est la distribution dans le temps des événements importants et des occasions à prestations qui va définir le moment de chaque prestation, et donc le délai entre un transfert et son éventuel contre-transfert.

Le deuxième trait caractéristique du régime typique de circulation non marchande, directement lié au précédent, concerne les sens et les modalités de circulation : celui qui organise l'événement est celui qui reçoit les prestations. Les rôles entre le cessionnaire et le récipiendaire sont ici inversés par rapport aux échanges cérémoniels de type potlatch, où celui qui invite reste le principal donateur [Testart, 2004, p. 169]. Ce n'est cependant pas un cas exceptionnel. L'étude de R. Maunier sur la *tawsa* kabyle dans les années 1920, suivie par celle d'A. Mahé, évoque également ce cas de figure où « l'initiateur de la fête reçoit des dons de ses invités à charge de

5. Nous empruntons le qualificatif « typique » à Alain Testart [2007, p. 86] pour indiquer que les caractéristiques de ce régime de circulation sont les plus significatives du système d'ensemble. Voir aussi Chanial [2008, p. 35].

retour » [Mahé, 1998, p. 20, cité par Athané, 2008, p. 141] et où « “donner une fête”, est donc, avant tout, recevoir des dons » [Maunier, 1998, p. 74, cité par Testart, 2007, p. 241], qui « ont pour effet d’alléger la charge financière de celui qui est obligé de donner une fête » [Testart, *ibid.*, p. 242]. Par ailleurs, Marcel Mauss avait déjà parlé de la coutume germanique du *gaben*, comparable à celle de l’*adanam* dans la société hindoue, où « les invités à une fête familiale (naissance, communion, mariage) – généralement tout le village – y apportent des cadeaux dont la valeur cumulée couvre, et même le plus souvent dépasse, les dépenses engagées pour la réception » [Lordon, 2011, p. 108].

Comme dans ces cas, le dispositif vietnamien comporte une dimension pratique et utilitaire prononcée, selon laquelle les prestations sont pensées et présentées par les villageois comme un soutien financier ou comme une contribution (*góp*) : il s’agit de donner pour participer à couvrir les dépenses liées à l’organisation d’un « événement important » ou pour alléger les dépenses occasionnées par des circonstances particulières ou inattendues (maladie, accident). Et, comme nous allons le voir, il arrive que ces contributions dépassent les dépenses engagées par les organisateurs.

Dans la mesure où il s’agit de donner à celui qui en a besoin au moment où il en a besoin, l’aide s’affirme comme l’un des principes moteurs du dispositif. De fait, les villageois utilisent le terme *giúp đỡ* (« aider », « soutenir », « rendre un service ») pour parler de ce système dans la diversité de ses manifestations. Les transferts effectués au cours de funérailles permettent d’illustrer ce principe d’aide et d’en mesurer l’ampleur.

La taille et l’ampleur des funérailles organisées par chaque foyer sont sujets à l’évaluation de la communauté locale et deviennent souvent l’occasion de compétitions de prestige [Phan, 1975 (1915) ; Nguyễn Tù Chi, 1980 ; Malarney, 1998, 2002 ; Kleinen, 1999a]. Cette rivalité incite ou contraint les villageois à effectuer des dépenses importantes afin d’honorer le défunt et de garder la face. Il en résulte des dépenses conséquentes par rapport aux moyens de la plupart des foyers, d’autant plus que le décès n’est pas toujours prévisible.

Néanmoins, le système de prestations symboliques donne les moyens aux villageois de faire face à ces événements onéreux et de participer aux rivalités de prestige. En effet, toutes les

personnes qui viennent présenter leurs condoléances apportent une somme d'argent (*tiền phúng*). Celle-ci est répertoriée dans plusieurs registres : le registre commun (*sổ chung*), qui enregistre les prestations des personnes liées à toute la famille et les registres individuels, sur lesquels sont inscrites les prestations versées par les contacts propres à chaque descendant direct du défunt. Les villageois présentent ces prestations comme un soutien à la famille et comme une contribution aux dépenses. Les observations de cas concrets confirment ces propos : l'argent reçu en commun et par chacun des descendants directs est utilisé pour financer les funérailles. Lors du décès de Đỗ Thị Huyền en 2008 par exemple, les montants reçus et les dépenses effectuées sont les suivants :

Tableau 2. — Montants reçus et montants dépensés au cours de funérailles

Réциpiendaires (fils et filles du défunt)	Montant total des prestations funéraires reçues dans chaque registre (VND*)	Montants dépensés par chacun des descendants directs	Somme totale dédiée au financement des funérailles (VND)
Fils 1	3 820 000	2 000 000	17 490 000
Fille 1	2 105 000	2 105 000	
Fils 2	1 870 000	2 500 000	
Fils 3	6 280 000	3 000 000	
Fils 4	7 335 000	3 000 000	
Registre commun	4 885 000	-	
Total	26 295 000	12 605 000	

* Viêt Nam Dong.

La somme totale consacrés au financement de l'événement (17 490 000 dongs, soit 825 dollars) est constituée de l'argent reçu en commun (4 885 000 dongs, soit 230 dollars) et des contributions de chaque descendant (12 605 000 dongs, soit 590 dollars). Les prestations des visiteurs, dont le montant total s'élève à 26 295 000 dongs (1 240 dollars) couvre largement cette somme. En outre, à part le deuxième fils, parti au Sud depuis plus de dix ans pour travailler et qui a donc moins de contacts-donateurs dans son village natal

que ses frères et sœurs, tous les descendants ont reçu plus que ce qu'ils ont versé.

Cet exemple illustre une tendance générale selon laquelle les montants reçus lors des funérailles remboursent, voire dépassent, les dépenses engagées pour financer l'événement.

Si la logique d'aide que comportent les prestations effectuées par le réseau de relation est particulièrement manifeste pour les funérailles, elle ne concerne pas seulement ce type d'événement. Elle s'applique également aux prestations effectuées à l'occasion des mariages, à celles suscitée par des problèmes de santé ou à celles liées à la construction d'une nouvelle maison. Les propos suivants qui portent sur les prestations en argent versées par les personnes invitées à un banquet d'inauguration d'une nouvelle maison sont significatifs de la logique à l'œuvre :

« Les gens donnent en pensant qu'ils vont aider à financer les travaux pour la nouvelle maison. Le nouveau propriétaire organise un banquet qui va lui coûter 5 millions de dong (236 dollars) par exemple. Mais il sait que, grâce aux dons des invités, il va récupérer environ 15-20 millions de dong (700-950 dollars). Il aura donc un bénéfice qui aide à payer les dépenses pour les travaux » (M. Bui Văn Thanh, entretien effectué en décembre 2009).

Cette dimension utilitaire et la logique de soutien matériel qui animent le système sont confirmées par d'autres études effectuées ailleurs dans le Viêt Nam rural. Shaun K. Malarney explique par exemple que « families are financially able to invite large numbers because guests who plan to attending the feasts are obliges to provide the host family with a standardized gift » [2003, p. 237⁶].

Dans le village d'étude, comme ailleurs au Viêt Nam, le système de prestations non marchandes s'active principalement à des moments clés de la vie sociale des villageois, et participe, à divers degrés selon les cas, mais toujours de manière significative, au financement d'événements personnellement, socialement et symboliquement importants, plus ou moins prévisibles, mais généralement onéreux. Une minorité détient assez de fonds pour financer ces événements et pourraient se passer de ces aides

6. Voir aussi Lương [1993, p. 279 et 2008] ; Malarney [2002, p. 132-133, 168 ; 2003, p. 237] ; Nguyễn Đức Truyền [2004, p. 101], Tessier [2009, p. 207 et 217].

extérieures. Mais la plupart des foyers ne peuvent réunir le capital suffisant pour financement de tels événements sans ce soutien extérieur [Tessier, 2009, p. 210-211].

Enfin, même si le soutien apporté par les prestations ne consiste généralement pas à subvenir aux besoins matériels quotidiens des foyers, ni à garantir leur survie économique, ils peuvent servir momentanément à renforcer la résilience de foyers démunis en apportant des solutions matérielles à de nombreux problèmes, notamment lors de maladies ou d'accidents suscitant d'importantes dépenses [Luong, 2008].

Le principe d'aide anime donc le régime typique de circulation non marchande. Cette dimension définit l'une des spécificités de la circulation non marchande au Viêt Nam, qui a des homologues ailleurs, mais qui n'est en rien universel. Les contributions apportées par les donateurs ne peuvent néanmoins pas être considérées comme un simple profit, car la plupart des prestations reçues seront rendues ou sont un retour d'une somme déjà versée auparavant. Il s'agit là d'un autre trait caractéristique du système.

Có đi có lại : réciprocité cinématique et réciprocité vécue

Sur le plan des mouvements, la plupart des biens qui circulent entre les personnes à l'occasion des événements importants sont suivis de contre-transferts. Toutes les personnes interrogées à propos des prestations reçues disent avoir déjà effectué un transfert à leurs donataires ou affirment qu'ils le feront quand l'occasion se présentera. Mes observations confirment que la circulation des prestations entre deux personnes est généralement à double sens. Il reste à déterminer si les transferts et les contre-transferts sont pensés par les villageois comme deux transferts unilatéraux ou comme deux transferts qui se répondent, voire qui s'équilibrent.

L'existence de registres, sur lesquels sont rigoureusement inscrits la valeur de chacun des présents reçus ainsi que le nom et le lieu de résidence du donateur, constitue un indicateur significatif⁷.

7. La similitude avec le *tawsa* kabyle concerne également la tenue de ce type de registres, puisqu'« une pièce écrite est rédigée, consignnant le montant des transferts ainsi que le nom de ceux qui ont opéré ces transferts » [Athané, 2008, p. 153].

Le rôle de ces registres tels que les présentent les villageois est en effet sans équivoque :

« On n'inscrit pas ces présents (*mùng*) dans le registre, car on se souvient de ce que nous donnent nos frères et sœurs lors de cette occasion [fête de fins de construction d'une maison]. Mais, pour les mariages, on doit écrire le montant des cadeaux reçus, car il y a beaucoup de monde, on ne peut pas se rappeler de tout [ce qu'on a reçu], or il faut rendre (*phải đi lại*) et donner plus » (Mme Trần Thị Nhung, entretien effectué en mai 2008).

« Avant de se rendre à un événement important, on regarde dans nos registres ce qu'on a déjà reçu de la personne qui nous invite pour lui donner la même valeur, en prenant en compte l'augmentation du coût de la vie. Il faut que ça corresponde (*tương ứng*) » (M. Hoàng Xuân Long, entretien effectué en décembre 2009).

Les registres sont de fait des outils au service des rapports de réciprocité : ils servent à enregistrer les transferts passés pour les « restituer » (*trả lại*) à chacun des donateurs quand l'occasion se présente. Leur existence indique donc qu'il est prévu, dans les conceptions locales, de rendre ce qui a été reçu et de s'assurer que des rapports de réciprocité équilibrés s'établissent avec chacun des cessionnaires passés.

Dans la même logique, dans certains registres, les villageois inscrivent des croix ou des encoches à côté de certains noms de donateurs. Selon les dires des interlocuteurs, ces indications renvoient aux personnes à qui ils ont déjà donné en retour. L'usage de ces registres indique donc explicitement l'existence d'une norme de réciprocité – vécue comme telle par les intéressés – et une volonté de la respecter scrupuleusement.

L'étude des termes autochtones confirme cette interprétation. On peut noter que, pour désigner leurs actes de transferts, les villageois n'utilisent pas les termes *biếu* ou *tặng*, qui signifient offrir quelque chose sans retour. Ils emploient les termes *đi* (donner)⁸, *giúp* (aider) ou *góp* (contribuer) et, pour qualifier les contre-transferts, ils utilisent les expressions *đi lại* (donner en retour) ou *giúp lại* (aider en retour). Ces termes traduisent leur conception de la nature du contre-transfert,

8. *Đi* signifie littéralement « aller », « partir », « se rendre », « se diriger vers », « déplacer ». C'est un terme générique utilisé pour parler de la remise d'un transfert typique, à l'action de donner ou d'offrir un présent dans le cadre des événements importants. Il est parfois associé au mot *tiền*, *đi tiền* signifiant alors « verser une somme d'argent ».

réponse au précédent. Dans le même registre, l'emploi fréquent du vocabulaire propre aux échanges tels que *trả lại* (rembourser) ou *trả nợ* (rembourser une dette) est révélateur des liens directs établis par les villageois entre une prestation et une contre-prestation et témoigne du sentiment de dette que provoque la réception d'un transfert.

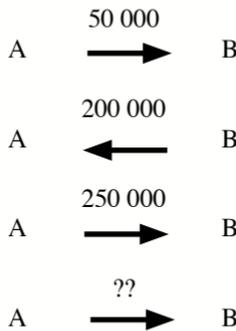
La réciprocité n'est donc pas uniquement d'ordre cinématique, elle fait aussi partie des considérations des acteurs sociaux. Les contre-prestations sont non seulement pensées comme des retours ou des réponses à des transferts précédents, mais elles sont également vécues comme des contreparties qui établissent un équilibre des valeurs : l'équivalence est recherchée jusqu'au point de « rendre plus » (*đi thêm*) pour compenser l'inflation entre deux prestations. Ces éléments semblent indiquer une réciprocité dite paritaire, où la séquence échangiste, constituée de deux transferts, connaît un commencement et une fin, formant ainsi une unité close sur elle-même associant les transferts par paire.

La parité des transferts apparaît clairement lorsque l'analyse se focalise sur une séquence de deux transferts ou lorsqu'on interroge les personnes en termes d'équivalence. Elle est donc effective dans une certaine mesure et constitue l'un des fondements du système. Mais lorsque la focale suit une série de transferts entre deux personnes, il s'avère que les prestations peuvent s'enchaîner et se répondre sans cesse en fonction des occasions. Le cas des transferts à l'initiative des invités aux cours des événements importants comme les mariages, les funérailles ou l'inauguration d'une nouvelle maison est significatif.

Un exemple concret d'une série de transferts entre deux individus va nous permettre de saisir la logique en œuvre et de nuancer l'impression d'un agencement paritaire, selon lequel la contrepartie achèverait la séquence échangiste en remboursant la prestation précédemment reçue. M. Phạm Văn Bình (A) a offert 50 000 dongs à (2,3 dollars) son grand frère M. Phạm Văn Cường (B) pour le mariage du fils de celui-ci en 2004. B a ensuite donné 200 000 dongs (10 dollars) à l'occasion du mariage du fils de son petit frère (A) en 2008. Ces 200 000 dongs viennent en réponse des 50 000 dongs anciennement octroyés avec la prise en compte de l'inflation. Lors du mariage de l'autre fils de B en 2009, A a versé 250 000 dongs (12 dollars). Ce transfert est aussi présenté par le donateur (A) comme un retour des 200 000 dongs précédemment

reçus de B. Par ailleurs, au cours de l’entretien, A a affirmé qu’il versera encore un présent à son grand frère (B) lors du mariage de son deuxième fils le mois prochain. En résumé, on obtient l’équation suivante : A donne à B ; B donne en retour à A ; A donne en retour au retour de B puis A donnera à nouveau à B lors du prochain événement. La circulation de ces prestations peut se schématiser de la manière suivante :

Fig. 1. — Rapports de réciprocité en flux continu



De fait, même si deux partenaires se sont déjà aidés lors d’événements importants et que l’équilibre est établi, lorsqu’une nouvelle occasion se présente chez l’un d’eux, l’autre sera tenu d’effectuer un transfert et éventuellement de surenchérir sur le transfert passé, si les prix ont changé. Ainsi, si les contre-transferts sont perçus comme des contreparties remboursant la prestation précédemment reçue, ils ne ferment pas forcément la séquence échangiste. Au contraire, celle-ci reste toujours ouverte puisque la remise de la contrepartie appellera une autre prestation si une occasion se présente : les prestations s’enchaînent et se répondent au fil des occasions, des événements et des invitations. Le système fonctionne ainsi comme une « suite d’actes qui se répondent les uns aux autres. Et le précédent est chaque fois la cause du suivant » [Testart, 2007, p. 15], l’ensemble constituant une chaîne continue de prestations à double sens [Weber, 2007, p. 26]. Ce cas de figure n’est pas propre au Viêt Nam. Le système de prestations cérémoniel chinois présente un fonctionnement similaire [Yan Yunxiang, 1996, p. 172].

S'il n'existe pas de terme vietnamien qui caractérise le dispositif dans son ensemble, les villageois utilisent une expression qui témoigne de ces modalités particulières de circulation : *có ãi có lai*. Dans son acception la plus générale, cette expression indique qu'un mouvement dans un sens appelle un mouvement en sens inverse, qui vient en tant que réponse, avec l'idée que ce va-et-vient peut se répéter indéfiniment.

Cette expression populaire illustre le caractère particulier du dispositif, qui fonctionne à la fois en unités paritaires de type échange et en flux continu de prestations liées entre elles et circulant à double sens. Cette ambivalence constitue l'un des fondements du système de prestations non marchandes vietnamien, où se mêlent, à diverses proportions selon le transfert considéré, des éléments caractéristiques du don et d'autres de l'échange⁹.

Ces considérations permettent de conclure qu'une réciprocité qui tend vers l'équivalence constitue le deuxième principe, après l'aide, qui anime le régime typique de circulation non marchande.

Définition du système et nature du dispositif

Dans la mesure où les prestations sont des aides réciproques, le dispositif décrit ici relève de l'entraide. Il s'agit néanmoins d'une forme d'entraide spécifique. Elle consiste en des aides monétaires ou en nature effectuées à certaines occasions et qui ont pour effet de contribuer aux dépenses d'un événement à charge de retour et/ou en réponse à une aide précédente. Dans ce dispositif, chaque transfert reçu, sauf le premier, en appelle un autre au moins équivalent et vient en réponse à un précédent. Les prestations reçues sont donc soit des retours de prestations faites auparavant par le foyer récipiendaire, soit des prestations dont il faudra, si les circonstances le permettent, s'acquitter plus tard. Cet aspect est essentiel puisque, finalement, l'organisateur finance lui-même une grande partie de l'événement, mais, grâce au système de prestations, les dépenses sont différées et échelonnées sur le long terme. Autrement dit, ce que chacun reçoit n'est pas un simple bénéfice, ni une simple contribution extérieure, mais aussi un remboursement ou une avance. La circulation non marchande s'affirme donc comme une sorte de système de crédit,

9. Pour plus de détails cet aspect, voir Pannier [2012, p. 281-287].

qui donne à chacun les moyens de financer, au moment nécessaire, des événements sociaux importants, des événements imprévus et des affaires onéreuses.

Cette forme de circulation non marchande, rituelle et cérémonielle, située entre l'entraide et le crédit informel, présente de ce fait un caractère particulier qui le distingue des nombreuses formes de transferts non marchands existantes et le rapproche d'autres dispositifs, comme la *tawsa* kabyle, le *gaben* germanique ou l'*adanam* hindoue. Cette mise à plat des propriétés formelles n'est cependant pas suffisante pour spécifier définitivement ce régime de prestations. L'étude des effets qu'il produit sur le lien entre les personnes impliquées s'avère essentiel pour le caractériser complètement.

Les effets de la circulation non marchande sur le lien social

Les échanges rituels dans le village fonctionnent de telle sorte qu'ils déclenchent un dispositif ayant pour effet de produire et reproduire du lien social. Par quels mécanismes la circulation non marchande contribue-t-elle à lier les individus ? De quelle forme d'alliance spécifique s'agit-il ?

Le dispositif d'alliance à l'œuvre dans ce système de prestations symboliques repose sur la combinaison de trois composantes : 1) La libéralité de l'acte de donner et de rendre, 2) Une incertitude structurelle quant à la réception des retours associée à une réciprocité effective des gestes, et 3) La production et l'entretien de dettes morales. Je vais montrer comment chaque composante se manifeste dans le système et en quoi chacune d'entre elles contribue à souder ou à nourrir le lien social.

Composante 1. La libéralité des actes

La plupart des transferts non marchands rencontrés en milieu rural vietnamien contiennent une part de libéralité intrinsèque qui participe à activer leur potentiel d'alliance. Par « libéralité », il faut comprendre ici la « disposition de celui qui, dans ses actes ou dans ses intentions, donne sans contrepartie, et sans y être obligé, quelque

chose qui n'est pas dû »¹⁰. La libéralité associe donc la liberté et le désintéressement. Afin d'éviter toute confusion, précisons d'emblée où se situe la part de liberté et en quoi il y a désintéressement.

La part de liberté se situe dans le fait de donner et de rendre sans être forcé de le faire, c'est-à-dire sans que les transferts soient exigibles de droit [Testart, 2007]. La part de désintéressement ne renvoie pas à l'absence d'intérêt personnel, mais au fait de donner sans placer la contrepartie comme une condition du transfert. Le retour peut donc entrer en considération, être attendu et espéré, mais, tant qu'il n'est pas une condition, l'acte est en partie désintéressé.

La liberté et le désintéressement constituent deux éléments nécessaires pour activer les mécanismes d'alliance des prestations. Comment se manifestent-ils concrètement dans le système étudié et en quoi contribuent-ils à relier les villageois ?

Comme l'illustrent les deux extraits d'entretiens présentés ci-dessous, la liberté et la générosité désintéressée sont systématiquement mises en avant par les villageois lorsqu'ils décrivent leurs actes ou les intentions :

« On s'aide si on peut, mais ce n'est pas obligatoire (*không bắt buộc*), on *mùng* [verse un présent de soutien et de félicitations pour les mariages] selon notre cœur (*tùy lòng*) » (Mme Lư Thị Linh, discussion informelle en décembre 2009).

« On a la conception de *đi lại* (donner en retour), mais ce n'est ni forcément (*không nhất thiết*) ni obligatoire (*không bắt buộc*) [...] Il y a beaucoup de cas où on invite les gens à notre mariage, mais on ne pourra pas se rendre au mariage de ces personnes donc on ne pourra pas *đi lại* » (M. Hoàng Xuân Long, discussion informelle décembre 2009).

Interrogés sur le degré de contrainte à donner et à rendre, les villageois rejettent tous l'usage de la formule « *bắt buộc* » (obligatoire, être forcé de) pour qualifier les obligations à l'œuvre. Ils déclarent souvent donner et rendre « selon leur cœur » (*tùy tâm, tùy lòng*), sous-entendu sans contrainte extérieure à leur propre volonté, en fonction de l'intensité des sentiments envers le récipiendaire et sans placer le retour comme condition.

10. « Obligé » et « dû » sont à prendre ici au sens juridique des termes, c'est-à-dire avec l'exigibilité qu'ils sous-entendent. Cette définition est tirée de <www.cnrtl.fr/definition/libéralité>.

Dans les discours, les villageois expriment donc directement l'intention libérale qui anime leurs actes. Pour reprendre les termes de Philippe Chanial qui parle de don en général, « il y a donc bien une "vérité vécue" du don, qu'il s'agit de prendre en compte comme telle, c'est-à-dire comme celle d'un acte libre et surtout désintéressé, et non comme un calcul cynique » [2008, p. 16]. Cette vérité existe, mais n'englobe pas toute la réalité. Les villageois sont en effet socialement et moralement disposés à penser, sentir et parler de la sorte. Leurs propos s'inscrivent dans un processus de construction symbolique et morale favorisant l'« euphémisation » des intérêts particuliers instrumentaux et des contraintes existantes [Bourdieu, 1994, p. 183-185], surtout lorsqu'ils s'adressent à un étranger. Ce processus accentue la dimension libre et gratuite du geste et atténue la part de calcul et le sentiment de contrainte qui coexistent, sans pour autant le supprimer des considérations. En effet, en dehors des discours normatifs à caractère moral, les villageois assument que leurs prestations sont un mélange d'obligations contraignantes et de liberté, d'intérêt et de désintéressement, à des proportions variables. Le calcul et la contrainte ne sont dans ce cas pas totalement occultés par les agents sociaux.

La libéralité n'est cependant pas que de l'ordre de leur « vérité vécue », elle n'est pas non plus un simple affichage formel ni une illusion collectivement entretenue pour refouler la vérité de l'intérêt, de la contrainte, du pouvoir ou de la domination. Leurs discours de gratuité volontaire dévoilent certes une morale intériorisée, mais renvoient également à ce que Pierre Bourdieu appelait une « vérité objective » [*ibid.*, p. 201-204]. La liberté et le désintérêt sont manifestés par les principes mêmes de fonctionnement du système, c'est-à-dire en dehors des dispositions morales et des considérations personnelles des acteurs.

La part de liberté se perçoit dans la nature des obligations de donner et de rendre : elles ne sont pas exigibles. Cette caractéristique définit ces transferts comme des dons, tels qu'Alain Testart les définit [2007]. Une étude des sanctions possibles en cas de non-respect des obligations [Pannier, 2012, p. 264-274] indique que sur le plan juridique, personne ni aucune instance ne peut exiger d'un villageois qu'il donne ou qu'il donne en retour. Sur le plan social, il n'existe pas de procédure permettant aux villageois de solliciter ouvertement une prestation lorsqu'ils invitent un contact

ni de réclamer un retour lorsqu'ils ont donné précédemment, et ce, quand bien même le versement de celui-ci est socialement légitime et moralement prescrit. Que ce soit sur le plan social ou juridique, il n'y a donc aucun recours légitime pour contraindre à opérer le versement. Un donateur ou un bénéficiaire n'est donc jamais forcé de donner ni de rendre ce qu'il a reçu, puisque s'il ne donne ou ne rend pas, rien n'est ouvertement réclamé. Les récits sur certaines personnes critiquées pour ne pas avoir respecté les règles de réciprocité confirment qu'il est possible de ne pas donner et que rien n'est fait, à part colporter des rumeurs pour ternir la réputation ou, au niveau interindividuel, rompre le lien avec la personne en question.

Ces sanctions sociales (rupture du lien, « perte de la face », exclusion du système d'entraide) s'avèrent convaincantes puisque peu de personnes dérogent aux obligations. Mais elles n'annulent pas pour autant la possibilité de refuser de donner ou de rendre. Les villageois peuvent par exemple signifier une mésentente ou souhaiter rompre une relation. Il arrive que, depuis la réception du don, le bénéficiaire se soit querellé avec le donateur, si bien qu'il ne rend pas le bienfait reçu (ce qui n'est pas possible dans le cas d'un échange marchand où le retour est exigible). En effet, les disputes, les dissensions et les litiges étant monnaie courante, les risques de ruptures du lien, et donc de la relation de dons, sont toujours présents et plus ou moins imminents. Enfin, il y a des situations, évoquées dans l'extrait d'entretien ci-dessus, où le retour n'a pas lieu, non pas à cause de la mauvaise volonté du donataire, mais parce que les conditions objectives ne le permettent pas. Comme le principe est « l'occasion fait le don », s'il n'y a pas d'occasion le don n'a pas lieu. C'est par exemple le cas lorsque le nombre d'événements importants organisés par deux foyers liés par des dons n'est pas le même, et que, de ce fait, l'un d'entre eux recevra plus que l'autre.

En définitive, les dons comme les contre-dons ne sont jamais obligatoires, leur versement n'est jamais garanti quand bien même il y a des éléments (prestige, réputation, moralité, règles sociales, devoirs, sanctions sociales) qui poussent à donner, à recevoir et à rendre. Ces éléments incitent, mais ne forcent pas et ne conditionnent pas l'ensemble de l'acte. La part de liberté est donc effective.

Dans ces conditions, où le retour n'est techniquement pas toujours possible ni obligatoire, la réception d'un contre-don n'est

jamais assurée pour le donateur. Ce mécanisme implique que la contrepartie n'est pas la condition de l'octroi d'un don, même si elle constitue une motivation présente, voire centrale. Ainsi, au-delà du calcul intéressé possiblement présent chez le donateur et en dépit de tout espoir ou attente de retour, le geste reste partiellement désintéressé.

La part de liberté et de désintéressement inaugurent la libéralité des actes constitutifs de la circulation non marchande vietnamienne. Avec cette part de libéralité, les villageois peuvent toujours décider ne pas donner ou de ne pas rendre et ne sont jamais sûrs de recevoir un retour à leur geste. Ce qui arrive s'ils ne souhaitent pas préserver la relation, si celle-ci s'est rompue ou si l'occasion ne se présente pas. La liberté et le désintéressement intrinsèques au dispositif permettent ainsi aux villageois d'indiquer que s'ils donnent (comportement) ce n'est ni pour obtenir un bien en retour ni par contrainte extérieure à leur volonté, mais bien pour entretenir le lien (intention). Le dispositif fonctionne de telle sorte qu'il donne sens aux actes des personnes impliquées en associant des comportements à des intentions. Donner et rendre dans ces conditions, où les protagonistes partagent le même cadre interprétatif et où la libéralité est inscrite dans le fonctionnement même du dispositif, participe ainsi à souder et à perpétuer des relations interpersonnelles.

Composante 2. L'incertitude structurelle associée à la réciprocité effective des gestes crée de la confiance

Si la réception d'un contre-transfert n'est pas une condition à l'octroi d'un don, elle fait néanmoins partie des motivations dans ce système organisé selon le principe de l'entraide. On donne aujourd'hui à celui qui en a besoin dans l'espoir de recevoir demain lorsqu'on en aura besoin. En donnant de la sorte une aide qu'on espère recevoir en retour plus tard mais sans garantie certaine de ce retour, le donateur n'exprime pas seulement une générosité désintéressée, mais il exprime sa confiance envers le bénéficiaire. Le donateur espère que ce dernier ne le trahira pas au moment nécessaire et convenu, c'est-à-dire quand il aura besoin d'un aide retour. En donnant dans ces conditions où une incertitude structurelle pèse sur les retours, il place donc sa confiance dans l'avenir de la relation avec l'autre [Anspach, 2002, p. 92] : c'est « le pari du don »

[Caillé, 2000, p. 49]. Oser ce pari et donner sans assurance du retour et sans autre gage que la relation interpersonnelle en jeu produit une confiance interindividuelle¹¹. La confiance est l'un des ingrédients les plus importants pour tisser et entretenir le lien social¹².

Mais dans le système vietnamien, il ne suffit pas d'effectuer un don pour édifier une confiance mutuelle solide. La confiance ne se manifeste complètement que lorsque le récipiendaire respecte ses engagements et donne en retour sans être forcé de le faire. La présence effective de retours non obligatoires est donc aussi une composante centrale dans la production de la confiance. Par ce geste non forcé, le donataire indique au donateur qu'il a délibérément choisi de respecter l'accord tacite informel passé au moment de la réception du premier transfert et qu'il est donc digne de confiance.

Or la réciprocité est le deuxième principe de ce dispositif, qui fonctionne de fait selon un système de renvoi : les prestations engendrent quasi systématiquement une contre-prestation, sauf si des conditions objectives l'empêchent. Les modalités de fonctionnement de ces formes de prestations aux retours incertains, mais généralement effectifs, contribuent ainsi à produire de la confiance mutuelle et à souder des pactes, ce qui participe au tissage de liens sociaux.

Composante 3. Le don attache : se tenir par la dette

Dans ce système d'entraide, celui qui reçoit, s'engage implicitement à donner en retour, si et seulement si les circonstances le permettent. Une obligation¹³ sociale est donc créée. Celle-ci est

11. « L'acteur d'un système de don tend à maintenir le système dans un état d'incertitude structurelle pour permettre à la confiance de se manifester » [Godbout, 2000, p. 40]. Concernant la question de l'incertitude et de l'imprévisibilité inhérente aux dons et de leurs conséquences en termes d'alliance voir aussi Bourdieu [1994, p. 176-177] et Godbout [1996, p. 173-174 ; 2000, p. 124, 159 et 161].

12. « Donner en toute confiance, explique Jacques Godbout, c'est la base de toute société. S'il n'y a pas cette confiance, il n'y a pas de société possible » [Godbout, 2000, p. 124]. A. Orléan considère la confiance comme la « dimension première du lien social » [*ibid.*, p. 77].

13. Le terme « obligation » n'est pas à prendre ici au sens de « contrainte », mais au sens de « se lier » ou de « nouer un lien » [Testart, 2007, p. 31 et 195], c'est-à-dire, au sens du mot latin *obligo*, qui correspond parfaitement à notre cas puisqu'il signifie « s'attacher quelqu'un par sa libéralité » (Dictionnaire Gaffiot, 1934).

vécue comme une dette morale. À propos des contre-dons, les acteurs sociaux disent parfois qu'ils « remboursent une dette » (*trả nợ*). Ils inscrivent tous les dons reçus sur des registres afin, expliquent-ils, de restituer au mieux les aides perçues en prenant même en compte l'inflation dans le versement de la contrepartie, en vue de tendre vers l'équivalence. Le sentiment de dette est prégnant et le devoir de s'en acquitter au terme convenu est constituée une motivation centrale. Le dispositif fonctionne donc de telle sorte et les acteurs sont prédisposés de telle manière qu'un sentiment d'endettement moral et social, qui a la vertu « d'attacher » les individus, est systématiquement créé à chaque transfert. En d'autres termes, les dons réciproques constituent, à travers les dettes qu'ils inaugurent, « une machine à créer des obligations et donc à fabriquer du lien social » [Chaniel, 2008, p. 27].

Les rapports de dettes impliqués dans le dispositif constituent une autre caractéristique centrale du système de dons vietnamien. Ce trait particulier ne se retrouve pas dans toutes les sociétés qui pratiquent les dons et ne se manifeste pas avec autant de poids dans toutes les formes de dons. Il s'agit de dettes sociales et morales qui, selon les circonstances, ne sont pas nécessairement acquittées. De surcroît, les dettes contractées sont constamment reconduites. En effet, soit une dette est contractée par l'octroi d'un don, puis clôturée par le versement d'un contre-don et réitérée par le versement d'un don supplémentaire (*giúp thêm*) formant des unités d'échange se succédant au fil des occasions [Tessier, 2009, p. 220-224]. Soit la dette n'est jamais éteinte, même avec le versement de la contrepartie, puisqu'une nouvelle dette est instantanément contractée par le versement du contre-don. C'est le cas des *mùng* par exemple, où les contre-transferts effectués sont vécus à la fois comme une réponse à un transfert reçu auparavant et comme un don en soi, qui appelle, si possible, un futur contre-don, formant ainsi des chaînes de prestations à double sens.

Ces deux types de circulation, par « une succession d'unités élémentaires d'échange » [*ibid.*, p. 220] ou par flux continu de dons et de contre-dons, entretiennent constamment la dette, si bien qu'il n'est souvent plus possible – pour les partenaires de l'échange – de distinguer clairement si le transfert est un don ou un contre-don. Des situations et des rapports sociaux similaires ont été décrits

et analysés en détail par Jacques Godbout. Il nomme ce type de rapports « dette mutuelle positive » [Godbout, 2000, p. 49¹⁴].

Cette forme de dette morale, acquittée et reconduite au fil des dons, assure « la prolongation des relations au-delà du moment de leur apparition » [Simmel, 1999 (1908), p. 407-452]. Elle s'affirme comme une composante centrale des rapports sociaux des villageois et constitue de ce fait l'un des traits saillants de la socialité villageoise¹⁵.

*Donner, recevoir et rendre pour nourrir
un lien social spécifique*

La combinaison de ces trois composantes inhérentes à la circulation non marchande au Viêt Nam active le dispositif d'alliance. Comme l'a signalé un villageois, les prestations incluses dans le circuit du « *có đĩ có lại* » ont pour effet « de nous *attacher* sur le plan des protocoles et des relations [*ram bước nhau về mặt nghị thức và quan hệ*] » (M. Hoàng Xuân Long, discussion informelle du 15 décembre 2009). Si le don au Viêt Nam apparaît comme un média et un performateur de l'alliance, reste à savoir de quelle forme d'alliance il s'agit.

Le lien qui est exprimé, soudé, nourri ou renforcé par l'intermédiaire de ces transferts est une forme de lien spécifique que nous pouvons appeler, pour reprendre les termes locaux, un lien *tình cảm*, c'est-à-dire un « lien personnel affectif ». De fait, plus la relation est considérée comme proche, plus la valeur des dons est importante. Et inversement, jusqu'à ne pas donner en cas de rupture du lien. Les propos des villageois corroborent les observations pour indiquer que l'entretien de relations sociales chargées affectivement de *tình cảm* constitue l'effet principal du régime typique de circulation non marchande. Il ne s'agit donc pas de prétendre que ces dons constituent le performateur principal de toutes les relations sociales, mais plutôt qu'ils sont des médias

14. Pour des détails sur les points communs et les différences entre la dette mutuelle positive telle que la présente Jacques Godbout et telle qu'elle se manifeste dans le système vietnamien, voir Pannier [2012].

15. Sur le rôle de la dette comme ciment de la société vietnamienne, voire aussi Jellema [2007, p. 473], Malamey [2002, p. 132], Tessier [2009], Soucy [2007] et Nguyễn Tuấn Anh [2010].

privilegiés de cette forme particulière de relations, les relations *tinh căm*, qui s'affirment comme un mode relationnel central et caractéristique de la socialité vietnamienne.

Si l'entretien des *tinh căm* s'affirme comme un principe majeur du régime typique de circulation non marchande, il n'est jamais l'unique cause des dons, et il ne constitue pas dans tous les cas la raison principale du transfert. Il existe d'autres sortes de transferts non marchands, pour lesquelles l'alliance n'est pas la fonction principale. Cependant, au niveau du village, les dons d'alliance, c'est-à-dire les dons pour lesquels la fonction de sociabilité prime, constituent la majorité des transferts non marchands.

Pour ces raisons, la plupart des transferts effectués dans le cadre de la circulation non marchande au Viêt Nam peuvent se ranger sous la catégorie des « dons de sociabilité » ou « dons d'alliance », qui constituent un type de don spécifique parmi l'ensemble des formes et manifestations possibles du don.

Conclusion. la place et le rôle des dons d'alliance dans la socialité villageoise : un mode de régulation de la société

La circulation non marchande en général et les dons d'alliance en particulier occupent une place centrale dans la socialité villageoise, non seulement par son intensité et ses fonctions utilitaires, par la reconnaissance sociale qu'elle actualise, mais aussi par la fonction de régulation sociale qu'elle joue.

En tant que promesses faites (« aide moi aujourd'hui, je t'aiderai quand tu en auras besoin ») et en tant qu'engagements tenus (réciprocité quasi systématique), ces prestations fortement ritualisées et protocolaires, sortes de pactes informels, introduisent de la prévisibilité, de la confiance et donc de la stabilité dans l'« océan d'incertitude » [Arendt, 1994, p. 311] et dans l'impermanence que constituent les rapports humains en général et les rapports sociaux au Viêt Nam en particulier. Peu d'instances jouent ce rôle au niveau des rapports interpersonnels, surtout dans ce contexte où l'infraction des lois officielles fait partie des normes admises. Comme le soulignait Hannah Arendt, lorsque « des hommes se rassemblent et "agissent de concert" [...] la force qui assure leur

cohésion, c'est la force de la promesse mutuelle, du contrat » [*ibid.*]. Les dons d'alliance jouent ce rôle dans le Viêt Nam rural.

L'un des effets majeurs de ce système de dons, qui fonctionne sans contrat formel ni garantie juridique et qui repose sur la logique de l'« improvisation réglée » [Bourdieu, 2000 (1972), p. 229-230] est donc d'assurer de la cohésion et de la stabilité dans les rapports interpersonnels, sans brimer pour autant la spontanéité et l'imprévisibilité inhérente et nécessaire aux sociétés¹⁶.

La fonction régulatrice des pratiques de don ne se confine pas à la création d'espaces de prévisibilité et de confiance incitant à la coopération. Dans une perspective fonctionnaliste inspirée de Frédéric Lordon, j'estime que le système de don vietnamien contribue également à mettre en forme et à réguler les manifestations antisociales du *conatus*¹⁷ pronateur. En rendant l'intérêt pour l'autre et le désintéressement profitables symboliquement, socialement et matériellement les échanges de dons orientent la recherche d'intérêt personnel vers des fins d'alliances [Lordon, 2006], ou, plutôt, font coïncider l'alliance et l'intérêt.

La sphère du don au Viêt Nam contrebalance les autres sphères d'activité, où le *conatus* se manifeste dans une expression plus brute et pose ainsi les conditions permettant de « s'opposer sans se massacrer » (Marcel Mauss). Elle rééquilibre des rapports sociaux, où l'imprévisibilité des actes de chacun est importante, où la satisfaction des intérêts personnels utilitaires n'est pas moralement refoulée ni brimée, où un manque de confiance entre les individus et envers les institutions étatiques règne, où la compétition sociale et les rivalités sont constantes, où le factionnalisme s'affirme au sein des villages et où les conflits sont fréquents entre voisins, parents et villageois. C'est pourquoi les dons d'alliance – et les relations personnelles affectives qu'ils nourrissent – constituent

16. Concernant le risque d'une société fondée uniquement sur des lois fixes, absolues et impersonnelles voir aussi Arendt [1994, p. 92 ; 253-255 ; 260-261 ; 269-279 ; 299 ; 301-306 ; 311] ; Godbout [1996, p. 175-176 ; 2000, p. 161 et 2010, p. 498] et Caillé [2000, p. 19].

17. Le *conatus* est une notion spinoziste qui désigne « cet effort que chaque chose déploie pour “persévérer dans son être” » [Lordon, 2011, p. 5]. Selon Frédéric Lordon, « le *conatus* apparaît comme un self-interest mais en un sens tellement fondamental qu'il ne saurait être confondu avec l'intérêt utilitariste » [*ibid.*, p. 60].

aujourd'hui un élément pivot du vivre-ensemble en milieu rural au nord du Viêt Nam.

Ce constat fondé sur une analyse de la société vietnamienne contemporaine marquée par le déploiement de la sphère marchande libérale n'est pas nouveau. Shaun K. Malarney avait déjà noté, à propos de l'époque « prérévolutionnaire », que les « *sentimental relations [tình cảm] occupied a very important position in the Vietnamese social order. The village world was extensively differentiated according to age, status, wealth, and other criteria. Sentimental relations were an assertion of solidarity and equality despite the criteria of difference that otherwise separated villagers* ».

Références bibliographiques

- ANSPACH Mark, 2002, *À charge de revanche*, Seuil, Paris.
- ARENDET Hannah, 1994, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, « Agora Pocket », Paris.
- BOURDIEU Pierre, 1980, *Le Sens pratique*, Seuil, Paris.
- 2000 (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédée de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Seuil, Paris.
- 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris.
- CAILLÉ Alain, 2000, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer.
- CAILLÉ Alain, HART Keith, CHANIAL Philippe (dir.), 2010, *Revue du Mauss semestrielle*, « Marcel Mauss vivant », 36, La Découverte/MAUSS, Paris.
- CHANIAL Philippe (dir.), 2008, *La Société vue du don. Manuel de sociologie antiutilitariste appliquée*, La Découverte/MAUSS, « Textes à l'appui », Paris.
- FAGGION Lucien, VERDON Laure (dir.), 2010, *Le Don et le contre-don*, Publications de l'Université de Provence, « Le temps de l'histoire », Aix-en-Provence.
- GODBOUT Jacques T., 1992, *L'Esprit du don*, en collaboration avec Alain Caillé, La Découverte/MAUSS, Paris.
- 1996, « Les bonnes raisons de donner », *Revue du MAUSS*, 8, p. 167-178.
- 2000, *Le don, la dette et l'identité : homo donator vs homo æconomicus*, Boréal, Montréal.
- 2010, « En finir avec le don ? », *Revue du MAUSS*, 36, p. 493-502.

- GOODKIND Daniel, 1996, « State Agendas, local sentiments : Vietnamese wedding practices amidst socialist transformations », *Social forces*, 75 (2), p. 717-742.
- GOUROU Pierre, 1936, *Les Paysans du delta tonkinois. Étude de géographie humaine*, Éd. d'Art et d'Histoire, Publication de l'École française d'Extrême-Orient, vol. 27, Paris.
- JELLEMA Kate, 2007, « Everywhere incense burning : Remembering ancestors in Đồi Mỏi Vietnam », *Journal of Southeast Asian Studies*, 38 (3), p. 467-492.
- KLEINEN John, 1999a, *Facing the future, Reviving the Past, A study of Social Change in a Northern Vietnamese Village*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore.
- LORDON Frédéric, 2011, *L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, « Armillaire », Paris.
- LƯƠNG Hy Vãn, 1993, « Economic Reform and the Intensification of Rituals in Two Northern Vietnamese Villages, 1980-90 », in LJUNGGREN B. (dir.), *The Challenge of Reform in Indochina*, Harvard Institute for International Development, Cambridge, p. 259-292.
- 2007, « Gifts, Social Capital, and Class Structure in Two Rural Vietnamese Communities », communication à la conférence internationale « Modernities and Dynamics of Tradition in Vietnam : Anthropological Approaches », 15-18 déc., TP. Hồ Chí Minh.
- MAGNANI Eliana (dir.), 2007, *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Presses universitaires de Dijon.
- MALARNEY Shaun K., 1996, « The limit of the “States functionalism” and the reconstruction of the funerary ritual in the contemporary Northern Vietnam », *American Ethnologist*, 23 (3), p. 540-560.
- 1998, « The Consequences of the Revolutionary Reform of Marriage and the wedding ceremony in northern Vietnam life », *Asian Cultural Studies*, 24, p. 127-142.
- 2002, *Culture, Ritual, and Revolution in Vietnam*, Routledge Curzon, London.
- MAUSS Marcel, 1923-1924, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, t. I, p. 30-186 (rééd., *Sociologie et Anthropologie*, PUF, « Quadrige », Paris, 1995, p. 143-279).
- NGÔ Ngọc Thắng, MAI Văn Hai, 1997, « Về nghi thức tiệc mặn và lễ mừng qua khảo sát một lễ cưới gần đây ở Hà Nội » [« The feast rituals and gift practice in some recent wedding ceremonies in Ha Noi »], *Tạp chí Khoa học xã hội*, 3 (59), p. 60-66.
- NGUYỄN Từ Chi, 1980, « Le làng traditionnel du Bac Bo, sa structure organisationnelle, ses problèmes », *Études Vietnamiennes*, 61, Hanoi, p. 9-133.
- NGUYỄN Tuấn Anh, 2010, *Kinship as Social Capital : Economic, Social and Cultural Dimensions of Changing Kinship Relations in a Northern*

- Vietnamese Village*, Thèse de doctorat, dir. Oscar Saleminck, Vrije Universiteit, Amsterdam,
- ORLÉAN André, 2000, « La théorie économique de la confiance et ses limites », in Laufer R., Orillard M. (dir.), *La Confiance en question*, L'Harmattan, « Logiques sociales », Paris, p. 59-77.
- PANNIER Emmanuel, 2012, “*Có đi có lại mới toại lòng nhau*”. *Circulation non marchande et relations sociales dans un village du delta du fleuve Rouge (Nord du Vietnam) : donner, recevoir et rendre pour s’allier*, Thèse de doctorat, dir. Christian Culas, Université de Provence.
- PAPIN Philippe, 2008, « Un temps pour payer, l'éternité pour se souvenir, premiers jalons d'une histoire des donations intéressées dans les campagnes vietnamiennes », in MANTIENNE Frédéric, TAYLOR Keith W. (dir.), *Monde du Vietnam. Vietnam World, Hommage à Nguyễn Thế Anh*, Les Indes Savantes, Paris, p. 113-137.
- PHAN KẾ Bình, 1975 (1915), *Mœurs et coutumes du Viêt-Nam*, École Française d'Extrême-Orient, Paris. Traduction par N. Louis-Hénard [*Việt Nam phong tục*, édité en 26 fascicules dans la nouvelle série de la revue *Đông Dương tạp chí*].
- RACINE Luc, 1995, « L'analyse des échanges cérémoniels : des systèmes d'entraide à l'échange généralisé », *L'Ethnographie*, 117, p. 111-132.
- SILBER Ilana F., 2004, « Entre Marcel Mauss et Paul Veyne. Pour une sociologie historique comparée du don », *Sociologie et sociétés*, 36 (2), p. 189-205.
- 2007, « Registe(s) et répertoire(s) du don : avec, mais aussi après Mauss ? », in MAGNANI Eliana (dir.), *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Presses universitaires de Dijon, p. 123-144.
- SOUICY Alexander, 2007, « Wedding invitations and relationship management in Hanoi », communication à la conférence internationale “Modernities and Dynamics of Tradition in Vietnam : Anthropological Approaches”, 15-18 déc., TP. Hồ Chí Minh.
- TESSIER Olivier, 1999, « Aide et entraide agricole dans un village du Nord-Vietnam : modalités pratiques et motivations », *Aséanie*, Bangkok, 4, p. 125-159.
- TESSIER Olivier, 2009, « “aide” (*giúp đỡ*) et réciprocité dans une société villageoise du Nord du Vietnam : entre solidarité et dépendance », *Moussons*, 13-14, p. 205-242.
- TESTART Alain, GOVOROFF Nicolas, LÉCRIVAIN Valérie, 2002, « Les prestations matrimoniales », *L'Homme*, 161, p. 165-196.
- TESTART Alain, BRUNAUX Jean-Louis, 2004 « Don, banquet et funérailles chez les Thraces », *L'Homme*, 170, p. 181-197.
- TESTART Alain, 2007, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Sillepse, Paris.

- TRUONG Chi Huyen, 2001, *Changing processes of social reproduction in the northern vietnamese countryside. An ethnographic study of Dong Vang village (Red River Delta)*, Thèse de doctorat, dir. De Gavin Smith, Université de Toronto.
- WEBER Florence, DUFY Caroline, 2000, « Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. Une ethnographie économique après le grand partage. », *Genèses*, 41, p. 85-107
- WEBER Florence, 2001, « Forme de l'échange, circulation des objets et relations entre les personnes », *Hypothèses*, n° 1, p. 287-298.
- 2007, *Préface de l'Essai sur le don*, PUF, « Quadrige », Paris.