AIX-MARSEILLE UNIVERSITÉ
École doctorale 355 - « Espaces, Cultures et Sociétés »
Institut de Recherche Asiatique (UMR7306)

"*Có đi có lại mới toại lòng nhau*"[1]
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

présentée en vue de l'obtention du doctorat d'anthropologie
délivré par Aix-Marseille Université (Aix-Marseille I)

Soutenue publiquement par
Emmanuel Pannier
Le 26 septembre 2012

Thèse réalisée sous la direction de Christian Culas

Jury :
M. Alain Caillé, professeur émérite à l'Université Paris-Ouest Nanterre
M. Oscar Salemink, professeur à l'Université de Copenhague
M. Olivier Tessier, maître de conférences à l'EFEO
M. Christian Culas, chargé de recherche au CNRS

[1] « Seul le "donnant-donnant" satisfait chacun ».

Parler est autre chose que souffler. Quand nous parlons, nous parlons de quelque chose, mais ce dont nous parlons n'est pas déterminé (en soi). Alors, parlons-nous de quelque chose (quand nous parlons), ou ne parlons-nous jamais de rien ? Si l'on soutient que notre langage est différent du gazouillis des oiseaux, peut-on établir une distinction claire entre les deux ou ne le peut-on pas ? Comment se fait-il que la Voie s'occulte et que naissent les oppositions entre le vrai et le faux ? Comment se fait-il que le langage s'obscurcisse et que naissent (les oppositions entre) le juste et le faux ? [...] Comment le langage peut-il être là et ne plus correspondre à rien ? La Voie est occultée par les vues particulières, le langage disparaît sous sa (propre) luxuriance et ainsi se développent les querelles ente les confucianistes et les mohistes, où les uns tiennent pour juste ce que les autres tiennent pour faux et vice-versa. (Par conséquent) plutôt que de défendre le point de vue que l'autre rejette ou de rejeter celui que l'autre défend, mieux vaut y voir clair. »

Zhuang Zi, Œuvres complètes[1]

« Si les citoyens pratiquaient entre eux l'amitié, ils n'auraient nullement besoin de la justice; mais, même en les supposant justes, ils auraient encore besoin de l'amitié. »

Aristote, Éthique à Nicomaque

…À mes familles élargies

[1] Traduction de J-F Billeter dans *Etudes sur Tchouang-Tseu*, 2004, Paris, Allia : 126.

Résumé

L'enjeu de cette recherche ethnologique consiste à saisir quelques traits et expressions de la socialité vietnamienne à travers l'étude de la circulation non marchande dans un village au Nord du Vietnam. La première partie vise à définir les manifestations concrètes, la nature et le fonctionnement de la circulation non marchande telle qu'elle se déploie dans le village. La deuxième partie s'attache à analyser les significations et les fonctions sociales de ce système de prestations symboliques.

La description ethnographique de ce système montre qu'il s'affirme comme un dispositif de transferts ritualisés, selon lequel les agents sociaux donnent, lors d'occasions définies, à celui qui en a besoin au moment où il en a besoin. Ce système de dons cérémoniels est fondé sur l'entraide, la réciprocité des gestes et l'entretien de dettes morales.

L'examen des rapports sociaux en jeu dans la circulation des dons permet de dresser une carte de l'organisation des relations sociales selon les degrés de proximité relationnelle. Il montre également que la socialité villageoise se caractérise par l'entrelacement de cellules d'appartenance fractionnées mais reliées, formant, à l'échelle villageoise, un réseau de réseaux. Cette étude se conclut sur la fonction sociale de ces prestations réciproques, qui consiste à inaugurer et à perpétuer des relations *tình cảm*, c'est-à-dire des relations chargées d'affection spontanée et morale à la fois. En tant que dons d'alliance qui participent à réguler les relations personnelles, nous estimons que les transferts cérémoniels incarnent l'« instant fugitif où la société prend » (Mauss, 1999 : 275) en milieu rural au Nord du Vietnam.

La conclusion tente une généralisation du propos à travers la description du *giao lưu*, qui consiste à se rencontrer et à échanger en vue d'actualiser, de sceller et de renforcer des relations sociales.

Mots clés :

Vietnam, delta du fleuve Rouge, réseaux sociaux, relation interpersonnelle, socialité, sociabilité, interactions sociales, échanges sociaux et symboliques, circulation de bien et de services non marchands, don et contre-don.

Abstract:

The following ethnological research aims at grasping a few characteristic features of the Vietnamese principles of sociality, through the study of non-commercial transactions taking place in a village located in the Northern Vietnam. The first part of the doctoral thesis lists the forms, the practices and the nature of non-commercial transactions occurring in the village. The second part analyses the social meanings and functions of those symbolics transactions.

The ethnographic description of the system shows that most of the transactions occurring are ritualized : on defined occasions, villagers give a gift to someone else in need and at the moment when they need it. Those non-commercial transactions can be defined as a system of ceremonial gif-giving based on mutual aid, gesture reciprocity, and moral debt.

The study of the connections between the gifts given and the social relations involved in the transactions allow us to map out the organization of the social relations according to the degrees of closeness between people. Examining the social relations at stake with non-commercial transactions reveals that the village's principles of sociality are characterized by intertwining relation-cells that are separated yet connected. Those cells constitute a network of networks on the village scale. This study ends with the analysis of the social function entailed by mutual gifts. Their role is mainly to create and strengthen *tình cảm* relationships, that is to say relationships filled with spontaneous and moral feelings at the same time. Because those « bonding gifts » participate to the regulation of the personnel relationship in the village, we can consider that they embody that «fleeting moment when society sets » (Mauss, 1999: 275) in rural area in Northern Vietnam.

The conclusion of the thesis is an attempt to extend the theory through the description of the *giao lưu* practices, which aims at meeting people and exchanging with them in order to start, make last and consolidate social relations.

Keywords:

Vietnam, Red River Delta, social network, interpersonal relationship, sociality, sociability, social interactions, social exchanges, symbolic exchanges, non-commercial transactions, gift-giving and reciprocity.

Remerciements

Cette étude sur les dons au Vietnam, m'a appris à quel point il est important, pour soi comme pour l'autre, de témoigner de la reconnaissance envers celui qui a fait preuve de générosité ou de soutien. Il ne s'agit pas d'effacer la dette, qui n'en est pas vraiment une d'ailleurs, mais juste d'exprimer publiquement de la gratitude pour toutes les personnes sans qui cette thèse n'aurait pas pu voir le jour. Je tiens ainsi à remercier :

Christian Culas, Boris Lozneanu, Tamara Pascutto, Olivier Tessier, Nguyễn Thị Ngọc Thiên, Đỗ Thị Phương Văn, Alexandre Pierrepont, Roger Renaud, Đoàn Thụy Anh, Clotilde Guillebert, Glenn Pian,

Les habitants du village de Quân Lợi et de la commune de Giao Tân. Je pense en particulier à Đỗ Văn Vận, Vũ Thị Sim, Đỗ Ngọc Nhiễm, Đỗ Văn Hậu, Đỗ Văn Hải, Bùi Văn Biên, Đỗ Thị Văn, les membres du lignage Đỗ de Quân Lợi, Hoàng Xuân Thích, Nguyễn Ngọc Sáng, Trần Thị Theo, Nguyễn Văn Cách, Trần Văn Tiên, Trần Văn Trợ, Trần Văn Chuân, Bùi Văn Nguyên et Trần Thị Thu, Cao Trần Tặng, Đỗ Văn Trường, le lignage Đỗ de Hiệt Củ, Đoàn Văn Cân et les membres du Comité Populaire de la commune,

Laurence du Crest de Villeneuve, Georges et Benoîte Pannier, Raphaël Pannier, Myriam Palin, Naé et Joa, Elodie Des Plas et Julien Casanave, Xavier et Reine du Crest de Villeneuve, Tomoko Takahashi, Maïtou Oléon et Pascal Roy,

Bùi Quang Dũng, Đỗ Việt Phương et l'Institut de Sociologie de Hanoi, Cô Lê, Thày Thắng, Cô Lan, Cô Cúc et le Centre de Formation Continu en langue de l'Université Polytechnique de Hanoi, Stéphane Lagrée et Chị Trang, François Roubaud et Mireille Razafindrakoto, Philippe Le Failler, Andrew Hardy, Didier orange, Pierre Grard, les membres de l'IRASIA (ex-IRSEA), l'Université Aix-Marseille 1, l'Ecole doctorale 355 et en particulier Catherine Virlouvet et Josette Massei,

Bố Thảo et sa famille, Bố Lông, Cô Lan et Em gái Linh, Albane Roussillon, Romain Chaulet, Paul Sorrentino, Christophe Vigne, les frères du BS, Greg l'ostéopathe, Jean Verly, Miho et Bertholon, Trần Hồng Nhung et sa famille,

Mes *sư huynh* de l'école *Ngô Gia Hoàng Pháp* : Hoàng trọc, Lông, Trung, Linh, Sơn, Hoàng cận,

Đinh Thị Hồng Thơm, Lê Thành Nam, Nguyễn Hùng Mạnh du service de la culture, du sport et du tourisme de la province de Lào Cai.

Spyros Lacombe et Émilie Salaün, Sophie Beaulieu, Jacques Lointier et Marion de Gourney, Yann Maublanc, Anne D., Nicolas Lainez, Chị Hàng Culas, Chị Xuân, Em Nguyệt Hàng,

Je tiens aussi à remercier l'Ambassade de France du Vietnam et le Ministère des affaires étrangères d'avoir financé, grâce à la bourse « Vent d'Est », mes deux premières années de thèse au Vietnam ainsi que mes cours de vietnamien au CFC. Mes remerciements vont également à l'Agence Universitaire de la Francophonie qui m'a octroyé une « bourse de formation à la recherche » pendant 10 mois entre la France et le Vietnam. Je suis également reconnaissant pour la subvention « Aires Culturelles » que j'ai reçue grâce au soutien de l'Université de Provence pour le financement d'un séjour de recherche de 3 semaines au Vietnam. Enfin, je tiens à exprimer ma profonde gratitude envers les membres de l'École française d'Extrême-Orient et en particulier ceux de l'antenne de Hanoi, qui m'ont permis, grâce à leur « bourse d'étude », de financer les derniers séjours sur le terrain dans les meilleures conditions.

Je remercie également tous ceux dont les noms ne figurent pas ici, mais qui ont participé plus ou moins directement à l'élaboration de cette thèse.

Sommaire

CHAPITRES INTRODUCTIFS 9

INTRODUCTION 10

I- Élaboration de la problématique et du sujet de recherche 10
II- Approche théorique 16

COMMENTAIRES SUR LA PRODUCTION DES DONNÉES ET SUR LEUR INTERPRÉTATION : MÉTHODOLOGIE ET PROCÉDURES D'INVESTIGATION 33

I- Principes méthodologiques généraux : une méthode empirique et inductive 33
II- Les modes de production des données 38
III- L'interprétation des données en ethnologie 47

PRÉSENTATION DU VILLAGE 52

I- Situation géographique. 52
II- Caractéristiques générales de la commune de Giao Tân. 55
III- De la commune au village ou de l'unité administrative à l'unité socioculturelle 57

PARTIE 1 MANIFESTATIONS CONTEMPORAINES DE LA CIRCULATION NON MARCHANDE À QUÂN LỢI : CARACTÉRISTIQUES, PRINCIPES ET MODALITÉS DE FONCTIONNEMENT 67

INTRODUCTION DE LA PARTIE 1 68

CHAPITRE 1 TRANSFERTS NON MARCHANDS LORS D'ÉVÉNEMENTS D'IMPORTANCE SECONDAIRE ET TRANSFERTS PARTICULIERS 74

I- Transferts ritualisés lors d'événements d'importance secondaire 74
II- L'entraide en travail au moment d'activités agricoles ou de construction 87
III- Les transferts d'offrandes lors d'événements cultuels (*cúng*) 96
IV- Les contributions volontaires (*đóng góp tự nguyện*) 106

CHAPITRE 2 TRANSFERTS NON MARCHANDS LORS D'ÉVÉNEMENTS MAJEURS : LES PRESTATIONS CÉRÉMONIELLES 117

I- Les trois événements importants liés à l'évolution dans le cycle de vie 117
II- Les transferts dans le cadre des mariages 118
III- Les transferts dans le cadre des funérailles 148
IV- Les transferts liés à l'inauguration d'une nouvelle maison 164

CHAPITRE 3 LES PRÊTS ET LES EMPRUNTS FONDÉS SUR LES RELATIONS PERSONNELLES : PRATIQUES DE CRÉDITS ET D'ÉPARGNE INFORMELS 175

I- Prêts informels sans intérêt (*vay tiền không có lãi*) 175
II- Groupements informels d'épargne et de crédits rotatifs : *les phường* 179

CHAPITRE 4 *CÓ ĐI CÓ LẠI* ET *GIÚP ĐỠ* : LE RÉGIME TYPIQUE DE CIRCULATION NON MARCHANDE 218

I- *Đi tiền* : les transferts typiques 218
II- *Giúp đỡ*, un système d'aide matérielle 219
III- *Có đi có lại* : les rapports de réciprocité et l'agencement des transferts. 231
IV- Définition du fonctionnement et de la nature du régime typique de circulation non marchande 251

CHAPITRE 5 NATURE DES OBLIGATIONS ET TYPES DE TRANSFERT : DES FORMES SOCIALES AUX PRATIQUES EFFECTIVES 254

I- La confusion terminologique et les biais interprétatifs 254
II- « Dons » et « échanges » : distinction et définitions des formes sociales. 259
III- La nature des obligations en cours dans la circulation non marchande à Quân Lợi et le type de transfert 264
IV- Le type de transfert : échange ou don ? 274
V- Des formes sociales aux pratiques sociales ou de l'etic à l'emic 281
VI- Conclusion 286

CONCLUSION DE LA PARTIE 1 : LES RAPPORTS SOCIAUX IMPLIQUÉS DANS LE RÉGIME TYPIQUE DE CIRCULATION NON MARCHANDE 288

PARTIE 2 LE SENS ET LA FONCTION DES TRANSFERTS NON MARCHANDS À QUÂN LỢI : EXPRIMER, ACTUALISER ET TISSER LE LIEN SOCIAL 290

CHAPITRE 6 LES RELATIONS SOCIALES ET LE DÉROULEMENT DES DONS : COMMENT LES RELATIONS CONDITIONNENT-ELLES LA CIRCULATION DES DONS ? 291

I- Qui donne quoi, à qui et comment ? 291
II- Analyse des correspondances et des résonances entre les types de liens et la forme des transferts typiques lors des événements importants 294
III- Fixer le montant des dons : exprimer la « valeur » de la relation ? 304

CHAPITRE 7 L'EMPREINTE DES RELATIONS SOCIALES DANS LES MONTANTS DES DONS : QUI DONNE PLUS ET POUR SIGNIFIER QUOI ? 322

I- Questionner et mesurer la corrélation entre les montants des dons et les degrés de proximité relationnelle 322
II- Qui donne plus ? Identification des contacts les plus généreux 323
III- Donner plus pour signifier quoi ? Le sens des dons aux montants les plus élevés 337
IV- Conclusion 348

CHAPITRE 8 ENTRAIDE AGRICOLE, RAPPORTS D'OBLIGATION ET LIEN SOCIAL 350

I- Généralités et questionnements autour de l'entraide 350
II- Les pratiques d'entraides agricoles effectives : Importance de la participation à l'entraide agricole et utilisation concrète des différentes formes d'entraide par les foyers 351
III- Nécessité technique de l'entraide : quelle fonction utilitaire ? 356
IV- Logiques sociales, rapports d'obligation et stratégies paysannes : entre maîtrise et contrainte 364
V- Les relations proches et la proximité physique 375
VI- Conclusion 383

CHAPITRE 9 LES RELATIONS PROCHES, LE NOYAU DE SOCIABILITÉ ET LES PRINCIPES ORGANISATEURS DES RELATIONS PERSONNELLES 384

I- Les dons comme indicateurs des relations sociales 384
II- Les éléments constitutifs des liens forts et le champ des relations proches 384
III- Les degrés de proximité au sein des réseaux de relations personnelles : pôles de sociabilité et principes structurants 400
IV- Conclusion : mise en perspective 406

CHAPITRE 10 RELATIONS BILATÉRALES ET UNITÉS D'APPARTENANCE : CONTRAINTE ET MAÎTRISE DANS L'ÉTABLISSEMENT ET L'ENTRETIEN DES RELATIONS SOCIALES 409

I- Des relations bilatérales aux unités d'appartenance 409
II- La prégnance et l'articulation des unités d'appartenance dans la trame des relations personnelles : un réseau de réseaux ? 411
III- Typologie des unités d'appartenance : leur degré de formalisation 418
IV- Contrainte et maîtrise dans l'établissement et l'entretien de relations sociales : une sociabilité semi-contrainte ? 426
V- Conclusion 434

CHAPITRE 11 DONS ET ALLIANCE : LA VERTU LIANTE DES TRANSFERTS DE DON À QUÂN LỢI ET L'ÉTHIQUE DES *TÌNH CẢM* 436

I- La fonction de sociabilité des dons : postulat ou conclusion ? 436
II- Les mécanismes d'alliance dans le régime typique de circulation non marchande 437
III- Le tiers élément, la « force » qui pousse à donner et l'éthique des *tình cảm* 462
IV- La fonction de l'éthique des *tình cảm* dans le système de don 476

CONCLUSION : FRAGMENTS DE SOCIALITÉ 478

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES 494

Unité monétaire et taux de change[1]

Vietnam Đồng (vnd) : unité monétaire au Vietnam[2]

1 dollar (USD)	= 16 000 vnd au 1er juillet 2007 – 20 500 vnd au 1er juillet 2011
1 Euro	= 22 000 au 1er juillet 2007 – 29 300 vnd au 1er juillet 2011

Unités de mesure de l'or

1 once	= 31.103 grammes = 8.3 *chỉ*
1 taëls	= 37.5 grammes
1 *chỉ* (1/10 de taëls)	= 3.75 grammes
1 *chỉ*	= 0,12 once
1 *chỉ*	= 10 *phân*
1 *phân*	= 10 *ly*
1 *lượng* ou 1 *cây*	= 10 *chỉ* (soit 1 taël, soit 37.5 grammes)

Unité de surface au nord du Vietnam

1 *sào* = 360 m²
1 *mẫu* = 10 *sào* = 3.600 m²
1 hectare : 2.77 *mẫu*

Lexique vietnamien et abréviations

Ủy Ban Nhân Dân (UBND)	: Comité Populaire
Hội Đồng Nhân Dân (HDND)	: Conseil Populaire
Mặt trân tổ quốc (MTTQ)	: Front de la patrie
Đảng ủy (xã)	: Comité du Parti (commune)
Chi bộ	: Cellule du Parti (quartier)
Chủ tịch Ủy Ban Nhân Dân xã	: Président du Comité Populaire d'une commune
Đoàn Thanh Nien Cộng Sản Hồ Chí Mình	: Fédération de la Jeunesse communiste Hồ Chí Mình
Thanh Nhiên Xung Phông (TNXP)	: Jeunes volontaires pendant la guerre
Bí Thư	: secrétaire du Parti.
Trưởng Xóm	: chef de quartier
Trưởng Thôn	: chef de village
Thôn ou Làng	: village
Xóm	: quartier
Xã	: Commune
Huyện	: District
Tỉnh	: Province
A.V.I.	: Agence Vietnamienne d'Information
Vnd	: Vietnam đồng
GSO	: General Statistics Office of Vietnam

[1] Source : *http://fxtop.com/fr/historates.php*

[2] Comme les cours évoluent constamment et que nos données portent sur quatre années d'enquête, nous avons indiqué tous les prix en VND sans préciser à chaque fois l'équivalent en dollars ni en euros.

Chapitres introductifs

« All things appear and disappear because of causes and conditions. Nothing ever exists entirely alone; everything is in relation to everything else. »

The teaching of Bouddha[1]

[1] *The teaching of Bouddha*, 1996, Kosaido Printing Co., Tokyo : 119-120.

Introduction

I- Élaboration de la problématique et du sujet de recherche

La société vietnamienne offre à l'observateur attentif de nombreux paradoxes et une pluralité de visages, dont la logique est difficile à saisir au premier abord. Le quotidien des Vietnamiens donne par exemple à voir autant des pratiques dites « communautaires » que des pratiques considérées comme « individualistes ». Il témoigne autant d'une forte solidarité interpersonnelle désintéressée que de calculs visant à maximiser les intérêts particuliers de chacun. Il présente autant des comportements sociaux fortement normés, ritualisés et prévisibles, que des actes spontanés et imprévisibles. Enfin, les enquêtes dans les villages nous confrontent régulièrement à des discours réfutés par les pratiques. Comment comprendre cette réalité sociale et culturelle, dont les manifestations quotidiennes ne sont pas directement saisissables par nos catégories de pensées habituelles[1] ? Comment interpréter des pratiques régies par des règles sociales ritualisées et strictes, mais qui se déploient dans une multitude de directions et de possibles, témoignant d'une large part d'improvisation et de malléabilité dans des pratiques sociales fortement normées ? Comment articuler des rapports de dépendance mutuelle avec l'irréductible autonomie personnelle dont disposent les Vietnamiens ?

Ces premières impressions saisies à vif en partageant le quotidien des Vietnamiens pendant plusieurs années fondent la base de mes interrogations et constituent le ressort principal qui m'a poussé à me lancer dans cette recherche. Comme ces questionnements gravitent tous autour des relations sociales, c'est par cette entrée que la réalité vietnamienne a été abordée dans cette thèse.

L'étude des relations sociales en général et des relations personnelles en particulier constitue ainsi le point de départ de cette thèse. L'objectif global étant de saisir, à travers les interactions sociales quotidiennes, quelques traits de la socialité vietnamienne, ou, en d'autres termes, quelques éléments constitutifs du « vivre-ensemble » (Arendt, 1994 : 185 et 241) en milieu rural dans le Nord du Vietnam. Pour des raisons que nous justifierons plus tard, ce vaste thème n'a pas été abordé frontalement. En effet, la perspective adoptée ici pour cerner les relations sociales qui se tissent en milieu rural vietnamien est celle de la circulation de biens et de services non marchands et symboliques. Comment a été construit « l'objet » de cette recherche, ou plus exactement, comment a été défini ce sujet de thèse ? Et pourquoi avons-nous choisi de l'étudier à travers ce prisme spécifique ?

Éléments de contexte

Les rapports sociaux au Vietnam, comme ailleurs, s'organisent à travers trois sphères principales : l'État, le marché et les réseaux de relations personnelles. Théoriquement, chacune de ces sphères se caractérise par des formes spécifiques de circulation des biens et

[1] B. de Hartingh considère que « [...] le Vietnam offre une contradiction flagrante, solvable intuitivement, mais qui défie le cartésianisme occidental » (2003 : 9).

des services, à savoir les impôts et la redistribution, les échanges marchands contractuels et les transferts non marchands à caractère social et symbolique (dons, échanges symboliques, prestations cérémonielles et rituelles, échanges non marchands, etc.)[1]. En pratique, ces trois formes de mise en relation et d'échanges sont distinctes, mais s'entrecroisent constamment, engendrant une pluralité de normes et de comportements simultanément présents au quotidien.

L'enchevêtrement particulier de ces trois sphères au Vietnam constitue l'une des clés pour comprendre les dynamiques apparemment paradoxales évoquées ci-dessus. La place et le rôle respectif de chacune d'entre elles dans l'organisation des rapports sociaux évoluent sans cesse et se redéfinissent constamment au fil des diverses transformations sociopolitiques, qui jalonnent l'histoire longue du Vietnam[2]. Cette dernière est globalement marquée par des équilibres complexes et des rapports de forces entre la sphère du pouvoir central et les communautés locales constituées en réseaux personnels. Si la période collectiviste (1954 1979) a impliqué un profond bouleversement des structures sociales[3] et se distingue par une tentative de domination de la sphère étatique sur les autres sphères, la politique du *đổi mới* (« Renouveau », 1986) marque quant à elle le déploiement de l'économie de marché.

En effet, la mise en place de la politique de *đổi mới* officiellement en 1986, et en pratique dès le début des années 1980, amorce une transition vers ce que le gouvernement appelle une « économie de marché à orientation socialiste ». Dans le cadre de cette politique, l'agriculture est décollectivisée, le secteur privé est officiellement reconnu comme acteur de l'économie

---

[1] Pour plus de détail sur ces distinctions théoriques des modes de mise en relation et des modes circulation des biens et services qui leur correspondent voir J.T. Godbout (2000 : 11-13 et 2005) et pour une analyse transversale sur le cas du Vietnam voir l'ouvrage de P. Bergeret (2002) intitulé *Paysans, État et marchés au Vietnam*. Enfin, de manière plus générale, il est possible de trouver des distinctions non pas similaires, mais proches à la fois chez E. Durkheim et M. Weber. Pour le premier la cohésion sociale s'établit par l'existence de « liens marchands » de « liens politiques » et de « liens communautaires ». M. Weber distinguait quant à lui trois types de ressources qui circulent au sein des sociétés, à savoir les ressources économiques (patrimoine et revenu), symboliques (l'honneur, le prestige, la reconnaissance) et politique (pouvoir, statut) (voir A. Degenne et M. Forsé, 2004 : 134-135).

[2] Il s'agit, en résumé, des diverses formes de subordination à la Chine entre -111 et 968, de l'indépendance politique acquise au X^{ème} siècle, des diverses politiques adoptées par les dynasties impériales qui se sont succédé jusqu'à la fin du 19ème siècle, de la colonisation française à partir de 1865, de l'invasion japonaise dans les années 1940, de la guerre d'indépendance, de l'avènement de la République démocratique du Vietnam en 1945, de la guerre d'Indochine jusqu'en 1954, de la partition du pays en deux zones avec les accords de Genève en 1954, des politiques volontaristes de changement social et culturel fondées sur l'idéologie du Parti communiste vietnamien suite à l'indépendance en 1945, de la collectivisation des terres entre 1954 et 1960, de la guerre contre l'Amérique entre 1964 et 1975, de la réunification du Pays en 1975, de l'élargissement de la politique du Parti à l'ensemble du pays après la réunification, puis de la politique du Renouveau (*đổi mới*) amorcée par la redistribution progressive des terres et des moyens de production, puis marquée par l'ouverture économique du Pays et l'instauration d'une économie de marché. Le *đổi mới* n'est donc pas la première transformation sociopolitique que connaît le Vietnam (Nguyễn Khắc Viện, 2001; P. Papin, 2003 ; 2008).

[3] Les tentatives du pouvoir central de transformer le Vietnamien en un « homme nouveau », débarrassé des traditions rétrogrades, réactionnaires ou féodales et inscrit dans le « nouveau mode de vie culturel » (*nếp sống văn hóa mới*), c'est-à-dire dans la modernisation sociale et spirituelle imposée par le Parti et son idéologie, sont significatives des modifications introduites dans la manière d'être soi et d'être ensemble à cette époque. Voir notamment Trinh Văn Thảo (1987), N.L. Jamieson, (1991 : 23-24) ; S.K. Malarney (2002 : 110) et O. Tessier (2003 : 39, 334, 438, 469).

nationale, le pays s'ouvre aux investissements extérieurs et l'État se désengage de ses fonctions de soutien à la production et de contrôle de la distribution. Il continue néanmoins de maintenir un contrôle étroit sur l'économie.

Ces transformations des sphères étatiques et économiques se répercutent directement sur l'organisation matérielle et sociale des sociétés locales, autant qu'elles sont influencées par les dynamiques internes de ces sociétés. En milieu rural par exemple, B. de Hartingh évoque la « résurgence des communautés villageoises en tant qu'unités géo-socio-politiques signifiantes pour les 80 % de Vietnamiens qui vivent à la campagne. [...] De ce fait, les rapports sociaux, qui avaient été figés par la réforme agraire et à la collectivisation, retrouvent un espace économico-social [le village] où ils peuvent se déployer largement » (1997 : 21). Concernant les transformations de l'économie familiale, C. Gironde n'hésite pas à parler d'une « économie de réseaux » (2004 : 223) pour évoquer l'enchevêtrement des relations personnelles et des stratégies économiques. Enfin, il est de fait fréquent de considérer qu'en Asie, les relations entre les personnes priment sur les relations entre les choses[1]. Dans ce contexte, il est essentiel de se demander comment se redéfinit la sphère des réseaux de relations personnelles et sur quelles bases la cohésion sociale s'établit au niveau local.

État des lieux sur la question des réseaux de relations au Vietnam depuis le đổi mới

De nombreuses études en sciences sociales ont traité des transformations économiques, politiques, religieuses et institutionnelles liées au *đổi mới*, ainsi que des effets de ces transformations sur la vie sociale et culturelle des paysans et réciproquement[2]. Dans le cadre des études sur les mutations provoquées par le *đổi mới*, les rapports État/Société, État/marché et marché/société constituent des thèmes récurrents[3].

Néanmoins, peu d'études se sont focalisées sur les réseaux de relations personnelles en tant qu'objet d'étude en soi, étudié au moyen de méthodes adaptées et donc spécifiques[4]. Cette

---

1 V. Lemieux, spécialiste de l'analyse des réseaux sociaux, écrit par exemple « qu'il s'agisse de commerce mondial, de politique ou de religion, il a été montré qu'en Asie les relations entre humains venaient avant les relations entre les choses » (1999 : 4).

2 Depuis les années 1990, écrit O. Tessier, « la question des rapports "État – paysannerie" est devenue un axe central des travaux entrepris : traces tangibles d'ingérence de l'État, mécanismes de contrôle des populations et, par réaction, capacité de ces dernières à rejeter ou à instrumentaliser cette volonté venue "d'en haut" » (2003 : 10-11).

3 La bibliographie sur la question est très large. En langue occidentale nous pouvons néanmoins citer quelques ouvrages majeurs (ouvrages collectifs et études de cas) : B. Ljunggren (Ed., 1993) ; B.T. Kerkvliet and D. Porter (Eds., 1995a) ; B.T. Kerkvliet (1995b, 1995c, 2003 et 2005) ; J. Kleinen (1999a) ; Nguyễn Tùng (Ed., 1999), M. Di Gregorio, 2001 ; J Kleinen (Ed., 2001) ; O. Salemink (2007a, 2007b, 2008 et 2010) ; P. Houtart et G. Lemercier (2004) ; C. Gironde (2001), C. Gironde et J-L. Maurer (Eds., 2004a), S.K. Malarney (2002), P. Bergeret (2002), Hy Văn Lương (1998 et -Ed.- 2003) ; E. Paquet (2004) ; P. Taylor (Ed., 2004) et (Ed., 2007) ; M. Di Gregorio and O. Salemink (2007).

4 Nous pouvons néanmoins citer R.J. Dalton, Phạm Minh Hạc, Phạm Thành Nghị et Thụy Như Ngọc (2002) ; O. Tessier (2003, 2007 et 2009), A. Soucy (2007), Nguyễn Tuấn Anh (2010) et Đặng Thị Việt Phương (thèse de doctorat en cours). Sur le plan théorique et méthodologique, les réseaux sociaux comme objet d'étude sont présentés en langue vietnamienne par Lê Minh Tiến (2006) et E. Pannier (2008).

lacune est d'autant plus surprenante que l'analyse des réseaux sociaux occupe, depuis une quinzaine d'années, une place de plus en plus importante dans les sciences sociales[1].

Par ailleurs, les études en vietnamien qui posent la question des relations sociales ou de la cohésion sociale au Vietnam, l'abordent rarement en termes dynamiques à partir d'études localisées et contextualisées axées sur des réseaux de relations effectifs. En effet, lorsque la socialité vietnamienne est analysée, ce sont généralement des catégories abstraites et essentialisées (Nguyễn Văn Huyên, 1994 ; Trần Quốc Vượng, 2000 ; Trần Ngọc Thêm, 2001 ; Hữu Ngọc, 1995 et 2009) ou des structures figées de l'organisation sociale[2] qui sont présentées (Nguyễn Từ Chi 1980, Phan Đại Doãn et Nguyễn Quang Ngọc, 1994 ; Nguyễn Tùng et Nguyễn Dương Bình, 1999). De nombreuses études en vietnamien sur les « villages traditionnels » s'inscrivent dans ces postures idéologiques et culturalistes, vivement critiquée par P. Papin et O. Tessier (2002) et par O. Tessier (2003)[3]. En outre, si des exemples issus des pratiques sociales sont présentés dans ces études transversales, ils sont rarement au fondement du raisonnement et ne jouent généralement qu'un rôle illustratif. Ainsi, les études de la socialité vietnamienne en général et du monde rural en particulier, sont principalement abordées par une posture déductive culturaliste. Certaines d'entre elles sont également marquées par une tendance au « traditionalisme nationaliste »[4], visant plus ou moins consciemment à légitimer le pouvoir en place, à instaurer une continuité idéologique dans les bouleversements sociopolitiques en cours, ou à défendre la spécificité de l'identité culturelle vietnamienne[5].

Ce constat ne doit pas conduire à négliger l'importance et la qualité des nombreuses études de terrain vietnamiennes et occidentales, qui foisonnent depuis une vingtaine d'années[6]. Néanmoins, peu d'entre elles sont axées sur les interactions sociales quotidiennes ou sur la question des formes de cohésion sociale élaborées au niveau local.

Face à cette situation et au regard des évolutions en œuvre dans le cadre du *đổi mới*, il est apparu pertinent d'étudier en détail les réseaux de relations personnelles qui se déploient dans un village pour saisir les redéfinitions des rapports sociaux dans cette période de transformations globales.

---

[1] Voir S.D. Berkowitz (1982) ; S.M. Granovetter, (1973) ; J. Boissevain (1974) ; J.C. Mitchell (1974) ; B. Wellman et S.D. Berkowitz (1988) ; A. Fortin (1988) ; C. Bidart (1988) ; E. Lazega, (1995 et 1998) ; M. Gribaudi (1998) ; V. Lemieux (1999 et 2000) ; M. Eve (2002) ; L. Freeman (2004) ; A. Degenne et M. Forsé (2004) ; P. Merklé (2004) ; V. Lemieux et M. Ouimet (2004), C. Bidart, A. Degenne et M. Grosseti (Eds.) (2011).

[2] Comme le village, les lignages, les groupements villageois anciens (les *giáp*, les *phe* et les *phường*), le culte des ancêtres, la maison communale (*đình*), le temple (*miếu*) ou la Pagode (*chùa*), le Conseil des notables, le découpage politico-administratif (quartier, village, commune, district et province), etc.

[3] Pour un état des lieux des études sur le « village traditionnel » ou les « communautés villageoises » au Vietnam voir J. Kleinen, (1999a : 5-8 et 1999b), O. Tessier (2003 : 6-10), L. Dartigues (2009).

[4] Concernant ce concept voir A. Babadzan (1999 et 2009) et concernant les traditions revisitées en général voir E. Hobsbawm ([1983] 2006).

[5] L'ouvrage de Trần Ngọc Thêm (2001) intitulé « Recherche sur l'identité de la culture vietnamienne », ou encore, mais de manière encore plus idéologique, le fascicule du poète Cù Huy Cận (1997, Hanoi, nxb Thế Giới) intitulé « La culture vietnamienne traditionnelle et contemporaine » illustre ce type de postures. Pour une analyse des idéologies latentes dans l'historiographie vietnamienne voir Nguyễn Thế Anh (2008).

[6] Voir la présentation effectuée par O. Tessier (2003 : 10).

C'est dans cette perspective que j'ai été inséré en 2005, en tant que doctorant, dans un projet de recherche et de coopération franco-vietnamien portant sur les réseaux sociaux en milieu rural dans le Nord du Vietnam[1]. Après avoir identifié le village d'étude et suite à quelques séjours d'immersion dans ce village, nous avons détecté certaines pratiques de sociabilité significatives et lieux d'expression du lien social[2]. Deux orientations ont alors été possibles. Soit l'étude porterait sur le lien social dans ses formes et ses manifestations diverses. Elle chercherait dans ce cas à embrasser de manière transversale, mais peu approfondie, l'ensemble des « mécanismes qui favorisent et engendrent les formes de cohésion de l'espace social » (Gribaudi, 1998 : 13). Soit l'étude se focaliserait sur un lieu particulier d'expression du lien social. Mais dans ce cas, le chantier choisi devait être suffisamment central dans le maillage du lien social pour s'affirmer comme un indicateur pertinent de la socialité villageoise.

Face à l'ambition démesurée de la première option dans le cadre d'une thèse[3] et au regard des réalités rencontrées dans le village d'étude, nous avons opté pour la deuxième possibilité. En effet, en passant du temps dans le village à observer un champ large de pratiques porteuses de sociabilité, un phénomène d'importance majeure s'est rapidement dégagé : l'intensité et le caractère à la fois symbolique, ritualisé et utilitaire de la circulation de biens et de services non marchands dans laquelle les villageois sont engagés. Une série d'hypothèses se sont alors dégagées de ces premières observations : ces transactions sont étroitement liées aux relations sociales, elles matérialisent les relations interpersonnelles en particulier et les rapports sociaux en général, elles occupent une place centrale dans la société villageoise et elles peuvent donc s'affirmer comme un indicateur pertinent pour saisir la logique et l'organisation du tissu social et de la socialité.

Ces intuitions[4], établies au départ à partir de notre expérience dans le village, furent ensuite confirmées indirectement et directement par la littérature spécialisée sur le Vietnam[1] et sur les

---

[1] La coopération scientifique réunissait l'Institut de Recherche sur le Sud-est Asiatique (IRSEA – CNRS), le Département d'Anthropologie de l'Université de Provence et l'Institut de Sociologie de Hanoi (VASS). Ce projet de recherche s'inscrit dans le programme sur Fonds de Solidarité Prioritaire (FSP) d'« appui à la recherche sur les enjeux de la transition économique et sociale du Vietnam » associant le ministère des Affaires étrangères, l'ambassade de France au Vietnam, l'Académie des Sciences Sociales du Vietnam et le centre de l'École française d'Extrême Orient de Hanoi.

[2] Il s'agit concrètement des lignages, de la parenté, de groupes informels de travailleurs, de groupements informels d'épargne et de crédits rotatifs, d'associations officielles, de cultes et de cérémonies diverses, de fêtes villageoises, de célébrations marquant l'évolution des individus dans le cycle de vie – naissance, mariage, acquisition d'une nouvelle maison, funérailles –, de circulation de biens et de services non marchands, d'échanges rituels ou symboliques, de réseaux économiques informels, de réseaux de pouvoir local, de réseaux de migration.

[3] Il n'est pas possible de traiter exhaustivement d'un sujet d'une telle ampleur dans le cadre d'une thèse. Il faudrait en effet identifier l'ensemble des lieux d'expression du lien social, les analyser séparément, évaluer leur place et leur rôle respectif au sein de la société, puis étudier les rapports qu'ils entretiennent entre eux pour engendrer le lien social et maintenir la cohésion sociale. Devant ce défi trop vaste, nous avons dû faire des choix et circonscrire davantage notre sujet.

[4] Dans la lignée de P. Mus et dans le même ordre d'idée que B. De Harting, nous estimons « que le fait vietnamien doit d'abord se saisir intuitivement avant de pouvoir être explicité » (De Harting, 2003 : 20). Concernant le rôle de l'intuition dans la connaissance, nous pouvons aussi renvoyer à J-C. Passeron et J. Revel (Eds.) (2005 : 14).

sociétés rurales d'Asie orientale[2]. Elles ont par ailleurs trouvé un solide appui dans les études théoriques sur le vaste champ, ouvert par M. Mauss, de ce qui est aujourd'hui appelé les prestations à caractère social, symbolique, rituel ou cérémoniel (dons et contre-dons, échanges symboliques, échanges non marchands, etc.)[3].

C'est ainsi, par immersion puis par confrontation de nos premières impressions à la littérature scientifique, et non de manière préétablie, que l'étude approfondie du système de prestations non marchandes et symboliques est devenue la principale clé d'entrée dans le tissu relationnel des villageois. Plus concrètement, nous nous sommes demandé quelles considérations nous pouvons tirer de l'étude de la circulation non marchande pour comprendre la socialité villageoise. Il s'agit en définitive de voir comment ce dispositif de circulation de biens et de services participe à organiser et à signifier une manière particulière d'être et de vivre ensemble. Il en résulte que notre objet d'étude est double. Il se caractérise par la circulation non marchande et symbolique d'un côté et par les relations sociales impliquées dans cette circulation de l'autre.

En outre, ce choix de focaliser l'analyse sur cette dimension particulière de la vie sociale des villageois plutôt que sur une autre se justifie par une combinaison de plusieurs facteurs. Tout d'abord, ces transferts non marchands s'imposent comme une dimension centrale dans les préoccupations des villageois, dans les pratiques sociales quotidiennes ainsi que dans le temps passé et les dépenses impliquées. Ensuite, peu d'études sociologiques ou anthropologiques sur le monde rural vietnamien traitent des transferts symboliques ou cérémoniels[4], alors que les autres lieux d'expression du lien social identifiés lors de nos premières enquêtes[5] ont déjà été traités dans les études spécialisées. Enfin, si les conclusions de M. Mauss s'avèrent appropriées à notre cas particulier et que ces transferts s'affirment être des « faits sociaux totaux »[6], ils peuvent servir d'indicateur pour appréhender des éléments du rapport au monde et révéler ainsi de nombreux autres aspects de la société et de la culture

---

[1] Au Vietnam, il est possible de retrouver des traces de transferts cérémoniels et de pratiques d'entraide chez G. Dumoutier (1904) ; Phan Kê Bính, 1915 ; P. Gourou (1955) ; G.C.Hickey (1964) ; G. Condominas (1974a) ; Nguyễn Từ Chi (1984), S. K. Malarney (1996, 1997, 1998, 2002, 2003) ; Trần Đức (1994) ; J. Kleinen (1999a) ; Hy Văn Lương (1992, 1993); Nguyễn Đức Truyến (2004). Mais ils ne sont pas analysés. Seules quelques recherches abordent directement ces prestations comme un objet d'étude. Nous pouvons citer G. Condominas (1974b) ; D. Goodkind (1996) ; Ngô Ngọc Thắng et Mai Văn Hai (1997), O. Tessier (1999, 2003, 2007 et 2009) ; G. Lantz, S. G. Loeb et Lê Thị Mỹ Linh (2005) ; Hy Văn Lương (2007) ; A. Soucy (2007), P. Papin (2008) ; Nguyễn Tuấn Anh (2010) ; B. Teerawichitchainan et J. Knodel (2011) ; Dăng Thị Việt Phương (thèse de doctorat en cours).

[2] Mayfair Mei-Hui Yang (1989 et 1994) ; Yan Yunxiang (1996) ; S. Wilson (1997) ; J. Annamma (2001) ; C. Aubert, Li Xiande et Cheng Ying (2002).

[3] Voir bibliographie notamment, M. Mauss (1999 [1950]) ; A. Caillié (2000) ; J.T. Godbout (1992 et 2000), M. Hénaff (2002) ; A. Testart (2007).

[4] Nous pouvons néanmoins citer G. Condominas (1974b) ; D. Goodkind (1996) ; Ngô Ngọc Thắng et Mai Văn Hai (1997), O. Tessier (1999, 2003, 2007 et 2009) ; G. Lantz, S. G. Loeb et Lê Thị Mỹ Linh (2005) ; Hy Văn Lương (2007) ; P. Papin (2008) ; Nguyễn Tuấn Anh (2010) et B. Teerawichitchainan et J. Knodel (2011).

[5] Voir plus haut note 6 p. 9.

[6] Un fait social total est perçu ici à la fois comme un « fait qui associe en lui une multitude d'abstractions » culturelles et « qui renvoie directement ou indirectement à l'ensemble des catégories sociales essentielles structurant le connaître, l'agir, le vouloir, l'espérer et l'être des personnes (des "membres") dans une société donnée ? » (Freitag, 2010 [en ligne]).

villageoise. Cette thèse repose donc sur une sorte de pari selon lequel il est possible de déceler « l'esprit d'une société et de ses institutions » (Testart, 2007 : 46) par l'étude de ces transferts non marchands à teneur symbolique.

Sujet de thèse et questions générales de l'ethnologie

Ce thème inscrit d'emblée notre recherche dans la problématique centrale de l'ethnologie, à savoir l'invention culturelle originale qui organise et signifie la manière de vivre ensemble et d'être au monde d'un groupe particulier[1], ou, pour le dire de manière plus académique, « les rapports sociaux qui rassemblent des groupes humains et en font une société, c'est-à-dire un Tout qui se reproduit et les reproduit » (Godelier, 2009 : 8). Dans cette étude, « l'objet de connaissance est donc rigoureusement l'être humain dans sa relation nécessaire avec le monde, avec les autres et avec lui-même. » (Berthoud, 2008 [en ligne]).

De plus, à travers l'étude des prestations non marchandes, certaines questions centrales de l'ethnologie seront abordées et traitées dans un contexte spécifique. En nous demandant « qui fait quoi ? Comment ? Et avec qui ? », nous chercherons par exemple à définir ce qui anime les actions et les comportements des agents sociaux. Ainsi, en dehors des rapports sociaux, les ressorts de l'action sociale tels qu'ils se manifestent dans des situations particulières seront aussi évoqués en filigrane au cours des démonstrations et des analyses (Caillé, 2009 et Maggi, 2011).

Toutes ces raisons liées au contexte social et politique vietnamien, à l'état de la recherche sur les réseaux de relations et la circulation non marchande, ainsi qu'aux problématiques classiques de l'ethnologie, expliquent notre choix pour ce sujet. Cette présentation de la construction de l'objet de recherche et de la problématique nécessite maintenant quelques précisions sur le sens des concepts employés et sur la terminologie mobilisée tout au long de la thèse. Ces précisions sur le vocabulaire utilisé permettront de limiter les écueils liés à la polysémie ou à l'ambiguïté des termes « scientifiques ».

II- Approche théorique

1- Les concepts mobilisés

Socialité, cohésion sociale et configuration sociale

Concernant le sens des termes qui définissent ce sujet de recherche, la notion de socialité est sans doute la plus centrale et la plus polysémique. En appui sur les travaux de J. Baechler, nous définissons la socialité comme « ce qui fait tenir ensemble une société » (2005 : 4)[2]. La

[1] La définition suivante, que s'est donné le temps de proposer R. Jaulin, a influencé en grande partie notre conception et notre pratique de l'ethnologie, perçue comme : « [...] l'étude des ethnies, c'est-à-dire des communautés humaines. Ces communautés n'existent au sens plein que si elles témoignent d'un ordre, d'une culture ; la culture qui est la nature inventée et donc plurielle de l'homme, est le jeu de l'alliance des hommes entre eux. Cette alliance est production d'univers partagé, c'est à dire production de communautés cohérentes, puis compatibles entre elles » (1995 : 173).

[2] L'auteur propose également la définition suivante « la cohérence et la cohésion capable d'assurer la solidarité sociale indispensable à tous les accomplissements humains » (*Ibid. :* 87).

socialité concerne donc les principes permettant de relier des individus, des groupes et des réseaux pour former un ensemble plus ou moins cohérent capable de maintenir et de reproduire les rapports sociaux[1]. En d'autres termes, la socialité renvoie aux formes et aux principes de mise en relation assurant la solidarité sociale, comprise dans son acception sociologique, c'est-à-dire comme « ce qui relie socialement les hommes », voir E. Durkheim ([1893] 2004), J. Duvignaud (1986)[2]. Comme la notion de solidarité sociale comporte aujourd'hui une pluralité de connotations morales, nous utiliserons, en appui sur H. Arendt, le néologisme « vivre-ensemble » (1994 : 185 et 241), pour désigner cette manière dont les membres d'un groupe entrent en relation pour former une société distincte et particulière.

La socialité est donc proche du concept de « cohésion sociale »[3]. Nous pouvons néanmoins souligner une distinction fondamentale. La socialité est un phénomène dynamique, en constante redéfinition, une sorte de bouillonnement permanent établissant un équilibre dans les modalités du « vivre-ensemble ». La cohésion sociale est comprise ici comme l'effet de la socialité, comme l'équilibre établi par la tension permanente des divers éléments constitutifs de la socialité. La cohésion sociale est donc un état, à un moment donné, des rapports sociaux et renvoie ainsi à l'agrégation d'individus partageant un sentiment d'appartenance commune[4].

Notre conception dynamique de la socialité se rapproche ici de la notion de « configuration sociale » théorisée par N. Elias. Il la définit notamment à travers la métaphore du jeu comme étant « [...] la figure globale toujours changeante que forment les joueurs ; elle inclut non seulement leur intellect, mais toute leur personne, les actions et les relations réciproques. [...] Cette configuration forme un ensemble de tensions » (Elias, 1981 : 157 cité par Déchaux, 1995 : 300). Cette description correspond à la socialité telle que nous la concevons dans cette étude[5].

Théoriquement, la socialité humaine est divisée en deux registres : celui de la « socialité primaire » et celui de la « socialité secondaire ». En pratique, ces deux registres sont plus ou moins imbriqués selon les sociétés. A. Caillé les définit de la manière suivante :

> « Le premier est celui [...] dans lequel les relations entre les personnes sont réputées l'emporter ou devoir l'emporter en importance sur les rôles fonctionnels qu'elles jouent. Ce registre est celui de la famille, de la parenté et de l'alliance, de l'amitié et de la camaraderie. Dans la socialité secondaire au contraire, c'est la fonctionnalité des acteurs sociaux qui

---

[1] Pour des lectures critiques du concept de « socialité » et de son usage par les sciences sociales, nous pouvons nous référer aux commentaires éclairants de S. Vibert (2005) et de M. Freitag (2010).

[2] Lorsque nous évoquerons les considérations des villageois, nous utiliserons parfois le terme « solidarité » dans sa signification morale, c'est-à-dire faire preuve de bienveillance envers ses prochains en leur apportant de l'aide, du soutien et de l'assistance pour s'unir ou pour coopérer.

[3] Le concept de « cohésion sociale » est utilisé pour la première fois par E. Durkheim dans son ouvrage *De la division du travail social* ([1893] 2004) pour décrire la « solidarité » qui cimente un groupe d'individus.

[4] Nous utilisons donc le terme sans connotation positive ni négative quant à l'intensité des liens, le degré de cohérence, l'état de bon fonctionnement du groupe, son équilibre ou son harmonie interne.

[5] Elle a l'avantage d'exprimer la situation de tension réciproque entre les parties (les individus) et le tout (la société) qui caractérise la forme que peut prendre une socialité particulière. Ce processus est exprimé par N. Heinich de la manière suivante : « [...] situation, à dimension spatio-temporelle variable, telle que ce qui advient produit un effet sur tous les êtres qui y sont impliqués, lesquels contribuent eux-mêmes, par leurs actions, à modifier cette situation » (2002 : 91).

> importe plus que leur personnalité. Sur le marché, dans la sphère d'action régie par l'État, comme dans le domaine de la science, la loi en principe absolu est celle de l'impersonnalité. Comme la loi de l'offre et de la demande, la loi de l'égalité de tous devant la loi et les lois de la nature valent en principe sans acception de personne » (Caillé, 2004c : 169)[1].

Dans le même ordre d'idée, mais de manière légèrement distincte, car écrit dans la perspective d'étudier le changement social, deux économistes ont tenté de théoriser ces deux modalités du rapport social, perçues comme deux « régimes de régulation des sociétés humaines » :

> « Dans le premier cas, les régimes de régulation sont essentiellement fondés sur les relations entre personnes, fonctionnant selon des règles pour l'essentiel non écrites, fonctions des caractéristiques et des choix des membres du groupe et donc valables à cette échelle limitée, appliquées *via* des institutions souvent informelles et implicites (respect de la parole donnée, sens de l'honneur, caution solidaire, réputation, etc.), le principal mécanisme d'application des règles étant la menace d'expulsion du groupe en cas de manquement. Dans le cas des systèmes de régulation beaucoup plus formalisés, les règles acquièrent une portée générale, au sens où elles sont produites et respectées à une échelle d'emblée systémique (celle de la société, du pays), s'appliquant à tous de façon anonyme, indifférenciée, détachée des personnes, bref universelles. Cette infrastructure institutionnelle se retrouve au cœur des deux produits du développement occidental : l'État de droit et l'économie capitaliste » (Meisel et Ould Aoudia, 2008 : 435-436).

Enfin, M. Weber (1986 : 185-186) avait déjà présenté l'organisation sociale selon deux registres contractuels distincts, à savoir le « contrat-statut » et le « contrat-fonction », que P. Chanial présente de la manière suivante :

> « Le premier est indissociable d'une logique de « fraternisation ». Par de tels contrats, un individu change de statut personnel en se liant à autrui, devient l'enfant, le parent, le maître, l'esclave, le protecteur, le client, l'ami, etc., bref l'"associé" d'un autre. Si le serment constitue l'archétype de ces "contrats de fraternisation", l'échange est celui des contrats-fonctions, au sens d'un accord entre étrangers – avec des personnes qui n'ont pas fraternisé – qui n'a pour but que la fourniture d'une prestation concrète, principalement de nature économique et qui ne donne pas naissance à de nouvelles qualités d'associés entre les contractants » (Chanial, 2008 : 21 note 20).

Notre propos s'élaborera donc en partie sur ces définitions de la socialité, en tâchant de montrer, derrière ces distinctions théoriques, la complexité et la spécificité du mélange des différents modes relationnels, qui s'opère dans le quotidien des Vietnamiens. Nous utiliserons la notion de socialité, ainsi que la distinction entre le régime primaire et secondaire, uniquement pour leur valeur descriptive et non pas dans une perspective heuristique.

Enfin, les concepts de socialité et de cohésion sociale comportent souvent un sous-entendu fonctionnaliste selon lequel il existerait des règles et des comportements visant à organiser les relations humaines et avec pour finalité d'établir l'ordre social. Notre démarche ne conçoit pas la réalité sociale sous cet angle : il existe des règles « structurelles », elles participent, de fait, à maintenir les rapports sociaux et la cohésion sociale, mais cela n'implique en rien que cet ordre soit la finalité nécessaire, inéluctable ou prévue des règles et des pratiques qui leur correspondent. Cela ne signifie pas non plus que ce qui va à l'encontre des règles soit des

[1] Sur cette question, voir aussi A. Caillé (2000).

dysfonctionnements ni que la société cesse d'exister si ces règles ne fonctionnent plus. Enfin, les mobiles des comportements normés ne peuvent en aucun cas être expliqués uniquement comme étant au service de l'ordre social. Les propos de E. Goffman dans sa préface du tome 2 de *La mise en scène de la vie quotidienne* permettent de situer plus précisément notre démarche et de se détacher du fonctionnalisme téléologique latent qui anime certaines conceptions des sciences sociales et certaines études de l'organisation des sociétés. Plutôt que de paraphraser l'auteur, nous nous permettons de retranscrire en détail ses propos:

> « Les rapports qu'un ensemble quelconque de gens entretiennent les uns avec les autres et avec des classes déterminées d'objets paraissent universellement sujets à des règles fondamentales de nature restrictive et permissive. Quand des personnes s'engagent dans des rapports mutuels réglés, elles se mettent à employer des pratiques sociales courantes, autrement dit des modèles d'adaptation aux règles, qui incluent la conformité, l'esquive, les déviations secrètes, les infractions excusables, les violations flagrantes, etc. Ces modèles aux motivations diverses et aux fonctionnements variés du comportement réel, ces routines associées aux règles fondamentales, tout cela constitue ce qu'on pourrait appeler un "ordre social". L'étude de l'ordre social fait partie de celle de l'organisation sociale, Mais il faut prendre l'organisation au sens faible. L'intérêt porte sur les conditions et les contraintes qui pèsent sur la manière de poursuivre des buts ou d'accomplir une activité ; il porte aussi sur les modèles d'adaptations associés à ces entreprises ; mais il se tourne peu vers le choix des buts ou vers la façon dont il est possible d'intégrer ces buts dans un unique système d'activités. [...] Il y a aussi la croyance selon laquelle les règles d'un ordre social sont faites pour rendre possibles les rapports mutuels. Et il est vrai que les règles d'un ordre social sont nécessairement telles qu'elles préviennent toute forme d'activité qui romprait les rapports mutuels et les rendrait impraticables. Pourtant, il est encore vrai qu'un grand nombre d'infractions sont compatibles avec le maintien de l'ordre [...]. Enfin, dans une société complexe, la désorganisation d'un ordre social n'est que l'effondrement d'un des composants du tout, et le tout n'est pas intégré si étroitement qu'il puisse s'effondre pour autant. En dépit du fait que l'intérêt pour l'ordre est une chose très suspecte, un tel sujet à sa justification. Il est possible d'imaginer une société qui se passerait de beaucoup des règles fondamentales que nous maintenons. Il est même facile d'imaginer une société qui ne s'en porterait que mieux. Mais il n'est pas possible d'imaginer une société qui ne ferait pas un usage extensif de divers ensembles de règles fondamentales » (Goffman, 1973b : 13).

Réseaux sociaux, lien social et relations personnelles

Les « réseaux de relations » ou les « réseaux sociaux » constituent le deuxième concept mobilisé ici et dont le sens mérite d'être précisé. De manière générale, « un réseau social [est] constitué d'un ensemble d'unités sociales et des relations que ces unités sociales entretiennent les unes avec les autres, directement ou indirectement, à travers des chaînes de longueurs variables. » (Mercklé 2004 : 4). De manière plus précise, la définition sur laquelle notre étude se base est la suivante :

> « Un réseau social est un ensemble de relations entre un ensemble d'acteurs. Cet ensemble peut être organisé (une entreprise, par exemple) ou non (comme un réseau d'amis) et ces relations peuvent être de nature fort diverse (pouvoir, échanges de cadeaux, conseil, etc.), spécialisées ou non, symétriques ou non (Lemieux, 1999). Les acteurs sont le plus souvent des individus, mais il peut aussi s'agir de ménages, d'associations, etc. L'essentiel est que l'objet

d'étude soit bien la relation entre éléments, autrement dit l'interaction ou l'action réciproque entre ces éléments » (Forsé, 2008 : 10)[1].

Une « relation sociale », dont la définition est suggérée dans cette dernière phrase, est comprise ici comme les actions réciproques directes ou indirectes d'individus et le lien généré par ces interactions. Cette définition ne préjuge donc en rien de la nature des relations prises en compte, qui peut autant être conflictuelle, affective, anonyme, neutre, intime, hiérarchique inégalitaire ou égalitaire.

Le terme « lien social », également fréquemment utilisé dans ce travail, sera souvent employé comme un synonyme de « relation sociale », avec une légère nuance. Le lien est davantage compris comme l'effet de la relation. Dans cette conception, la mise en relation de deux ou plusieurs personnes établit un ou des lien(s), qui constituent ainsi l'élément qui réunit ou rattache ces personnes.

Au sein des relations sociales et des liens qu'elles nouent, nous nous pencherons en particulier sur ce que nous appelons les « relations personnelles » ou les « liens interpersonnels »[2]. Il s'agit du rapport entre deux personnes[3], dont les échanges « ne se réduisent pas à une interaction fonctionnelle ou ponctuelle » (C. Bidart, A. Degenne et M. Grosseti, 2011 [en ligne])[4] , c'est-à-dire un rapport au sein duquel les attributs personnels, les particularités et les qualités singulières des sujets priment sur leur fonction au sein de la société[5]. Ainsi, ce sont les relations directes ou de « face à face » que nous privilégions dans cette étude.

Nous mobiliserons les expressions « relation bilatérale », « relation duale », « relation dyadique » ou « relation bipartite », pour caractériser une relation intersubjective entre deux personnes, dont les actions réciproques impliquent et affectent avant tout ces deux personnes. La relation est soudée par des obligations mutuelles bilatérales, c'est à dire des obligations engageant deux personnes et non pas entre une personne et un groupe de personnes.

Nous parlerons également fréquemment de « type de relation formelle »[6]. Cette expression renvoie aux relations entre Ego[7] et ses contacts, dont la forme est instituée dans les termes propres à la société qui les utilise et qui sont reconnues par ses membres de manière claire et sans équivoque. Il peut s'agir par exemple du père d'Ego, de sa mère, de son oncle paternel, de ses collègues de travail, de ses alliés matrimoniaux, de ses voisins, etc. Les possibilités terminologiques sont théoriquement infinies selon le groupe considéré. Comme la liste des

---

1 Voir aussi la première définition, très proche, proposée par M. Forsé et S. Langlois dans le numéro spécial de *l'Année Sociologique* consacré aux « réseaux sociaux » (1997 : 29).

2 Que nous appellerons parfois relation (ou lien) interindividuelle ou intersubjective.

3 « Conformément à une perspective qui ne se veut ni individualiste ni holiste, mais interactionniste, le concept de personne désigne cette prise des sujets dans une série de faisceaux de droits et d'obligations, de dettes et de créances, qui ponctuent leur existence concrète. » (Godbout, 1992 [en ligne]).

4 Nous suivons donc la définition proposée par C. Bidart, A. Degenne et M. Grosseti selon laquelle une relation personnelle « désigne l'existence d'un lien qui dépasse la simple interaction, qui s'est inscrit dans le temps et s'est cristallisé au-delà des échanges ponctuels » (2011).

5 Définition en partie inspirée de celle proposée par A. Testart (2007 : 135 note 9).

6 Nous utiliserons aussi les expressions « type de lien formel », « relation formalisée » ou « lien formalisé ».

7 « Ego » désigne la personne, réelle ou théorique, à partir de laquelle une relation est définie.

relations formalisée par la culture vietnamienne est à la fois très précise et très variée, et comme nous aurons l'occasion d'en présenter le contenu au fur et à mesure de l'analyse, nous ne les citons pas dans cette introduction.

Nous utiliserons aussi le terme « alliance ». Proche de l'idée de cohésion sociale, l'alliance renvoie à la mise en relation des personnes ou des groupes par un accord, un contrat informel ou une association établissant une appartenance commune. Différemment de la cohésion sociale, l'alliance renvoie à des liens entre des personnes (où la personnalité sociale et individuelle prime), plutôt qu'à des liens entre des individus (où l'anonymat et la fonction dans la société prime) et elle sous-entend l'idée d'intentionnalité dans la formation et l'entretien du lien : il s'agit d'un engagement interpersonnel en vue d'instaurer un « univers spécifique commun » (Jaulin, 1993 : 225), un univers à la fois local, social, symbolique et culturel. L'alliance contient ainsi l'idée de reconnaissance mutuelle d'une identité commune partagée entre deux altérités, ou deux singularités, assumées comme telles. L'une des définitions proposées par R. Jaulin dont nous nous inspirons ici est la suivante : l'alliance est « ce qui est généré par une relation de partage complémentaire à la relation à l'autre : le lieu de l'univers » (Jaulin, 1995 : 372).

Enfin, si on parle de lien et d'alliance, il est nécessaire de préciser ce qu'on entend par « obligation », terme polysémique et ambigu[1]. Dans le dictionnaire du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, par exemple, il existe plusieurs définitions selon le domaine (le droit, l'administration, l'économie, le religieux) dans lequel le terme est employé. Le terme obligation est souvent utilisé comme un synonyme de contrainte, ce qui est réducteur puisqu'une obligation est à la fois un « lien de droit par lequel une ou plusieurs personnes déterminées sont tenues, en vertu d'un contrat, d'un quasi-contrat, d'un délit, d'un quasi-délit ou de la loi, envers une ou plusieurs autres, également déterminées, à donner, à faire ou à ne pas faire quelque chose. » et un **«** lien moral, religieux ou social, [une] nécessité ou devoir par lequel on est tenu de faire ou de donner quelque chose. »[2]

Dans chacune des définitions apparaît le terme de « lien » et l'idée de devoir et d'engagement à faire quelque chose. Il en ressort qu'une obligation est un lien par lequel on est contraint, tenu, incité, encouragé, ou poussé à faire ou à céder quelque chose. On se rapproche ici du sens premier de la notion d'obligation, tiré du latin « *obligare* », qui signifie « se lier » ou « nouer un lien » (Testart, 2007 : 31 et 195)[3].

---

[1] A. Testart montre que « [...] le terme d'obligation possède une multitude de sens très différents qui recouvrent des réalités sociales complètement différentes. » (2007 : 113) et que « c'est toujours le même terme d' « obligation », dans son imprécision désespérante, qui nous masque les différences sociales les mieux accusées » (2007 : 38). Il recense trois sens différents du terme obligation (2007 : 31).

[2] Source : http://www.cnrtl.fr/definition/obligation.

[3] Le dictionnaire Gaffiot, latin-français (1934) propose les définitions suivantes *: Obligo* : attacher à ; contre ; lier ; engager ; *Obligo* : « s'attacher quelqu'un par sa libéralité », *Obligatura* : lien, chaîne. Selon le centre national des ressources textuelles et lexicales *« obligatio, -onis »* (dér. de *obligare,* v. *obliger*) : « lien juridique engageant une personne vis à vis d'une autre ». (http://www.cnrtl.fr/etymologie/obligation).

La circulation non marchande, les transferts non marchands et les prestations symboliques

Enfin, puisque c'est à travers la circulation non marchande que nous allons appréhender les relations sociales, il est nécessaire de définir ce à quoi elle renvoie ainsi que les termes qui s'y rapportent.

Nous avons employé jusqu'ici diverses expressions telles que « transferts non marchands », « prestations non marchandes », « transferts à caractère social et symbolique », « transferts rituels ou cérémoniels » et parfois « échanges symboliques », pour parler de ces pratiques sociales, qui consistent à faire circuler des biens, des services, des signes[1] ou des attentions entre des personnes, des groupes ou des entités spirituelles, sans passer ni par le marché ni par le système étatique officiel[2]. Il n'existe pas de terme générique adéquat pour parler de cette circulation en dehors du contexte dans lequel elle se déroule. C'est pourquoi l'un des enjeux de cette étude consiste à définir à quels types de transferts[3] spécifiques nous confronte la réalité vietnamienne. Tant que ce travail de définition n'est pas mené à terme, nous emploierons les termes « transferts », « prestations » et « transaction », auxquels sera parfois rajoutée l'expression « non marchand » et/ou « symbolique ». Il s'agit en effet des termes les plus neutres dont nous disposons en français dans ce registre de langage[4]. Comme nous le verrons (chapitre 5), les termes « don », « don et contre-don », « échange rituel », « échange cérémoniel » ou « échange symboliques », qui foisonnent dans la littérature anthropologique, sont à la fois trop connotés et trop polysémiques pour les employer sans définir au préalable leur sens et leur adéquation avec les transferts empiriques rencontrés dans la réalité.

L'expression « non marchand » pour définir le mode de circulation étudié ici permet d'exclure des aspects nécessairement absents de ces transferts (le marché et la loi), tout en incluant toutes les autres dimensions possiblement présentes dans ces prestations aux formes et aux fonctions variées. L'expression « circulation non marchande » a ainsi l'avantage de pouvoir s'appliquer à l'ensemble des transferts observés empiriquement et de les inclure ainsi dans un champ non délimité, mais simplement balisé. Notre travail consistera ensuite à préciser les limites du champ spécifique de chaque type de transfert étudié et à définir les termes français les plus adéquats pour en parler.

En dehors du fait qu'ils s'exécutent en dehors des lois du marché, les transferts décrits dans cette thèse ont tous le point commun de s'effectuer dans le cadre d'un lien interpersonnel

---

1 Nous pensons ici à de l'affection, des sentiments, de la reconnaissance, des faveurs, du respect.

2 Notre étude ne traite pas des dons internes à un foyer.

3 Par « type de transfert », nous entendons la forme sociale à laquelle un transfert particulier s'apparente, comme le don, l'échange, la redistribution (voir chapitre 5). Un type de transfert donné peut comprendre plusieurs « sortes » de transferts spécifiques, « sortes » renvoyant aux diverses manifestations d'une même forme sociale (don unilatéral, don réciproque, don de sociabilité, don matrimonial, don funéraire, don en nature, don en monnaie, etc.).

4 Dans son étude critique de la circulation non marchande, A. Testart opte pour le terme « transfert », désignant : « le fait qu'un bien, qui était à l'origine à la disposition d'un agent social, soit A, quelle que soit sa nature, passe au sein d'une société à la disposition d'un agent, B – et cela quelle que soit la façon dont il passe pourvu que cette façon soit considérée légitime cette société » (Testart, 2007 : 24). Ce terme renvoie donc a « toute cession d'un bien quelle que soit sa nature, indépendamment de savoir s'il s'agit d'un don ou d'un échange » (Testart, 2001 : 720).

(Testart, 2007 : 45, 135-136 et 143-148). Il s'agit de transferts intrinsèquement liés à un rapport social spécifique, qui influence et conditionne l'établissement ou le dénouement de la transaction (Weber, 2000 : 104)[1]. Dans ces transferts, des obligations mutuelles entre les protagonistes sont présentes et persistent au-delà du mouvement des biens : elles précèdent la transaction et perdurent à celle-ci. Comme par définition il s'agit de transactions, dont la « réalisation est subordonnée à l'établissement d'une autre relation » que la relation marchande, notre étude cherchera à montrer comment les relations conditionnent le déroulement des transferts et quelles sont concrètement ces relations privilégiées sans lesquelles l'échange n'aura pas lieu (Testart, 2007 : 45).

2- Approche[2], posture générale et postulats

Situer l'étude

L'une des raisons principales qui expliquent le choix de ce sujet de thèse réside sans aucun doute dans la posture intellectuelle générale avec laquelle nous appréhendons nos recherches. Même si nous ne pouvons pas prétendre en maîtriser tous les ressorts[3] et même si celle-ci est toujours accessible, en filigrane, aux lecteurs attentifs, il nous semble important de la présenter brièvement dans cette introduction, et ce, pour deux raisons principales. D'abord parce que la manière dont le chercheur mène ses enquêtes et effectue ses interprétations dépend en grande partie de sa représentation de la réalité sociale (Veyne, 1971 : 209-211, Becker, 2002). Ensuite parce que signaler explicitement le point de vue adopté ou les postulats sous-jacents donne au lecteur les moyens de situer le chercheur et donc des outils pour critiquer les interprétations proposées. Autrement dit, on aborde toujours le social avec un regard particulier, orienté ; il ne s'agit pas de le nier, mais de choisir délibérément les « lunettes » avec lesquelles on observe le monde social, de pouvoir justifier ce choix et d'être en mesure d'en informer le lecteur, qui pourra alors discuter nos analyses (Bourdieu, Chamboredon et Passeron, 2005 [1968]).

Une anthropologie de la relation

Mes travaux s'inscrivent dans une vision particulière du social, qui envisage la relation comme le fondement anthropologique de la vie sociale. Il s'agit pour le chercheur de se situer au niveau des relations entre les acteurs sociaux pour comprendre comment se fait et se redéfinit la société (l'engendrement du lien social) et comment se conduisent ses membres

---

[1] Dans son ouvrage intitulé *L'ethnographie économique*, l'auteur précise que contrairement aux transactions marchandes, « les transactions non marchandes ne peuvent être séparées des relations personnelles qu'elles font advenir ou dans lesquelles elles surviennent » (Dufy et Weber, 2007 : 27). Dans sa préface à la nouvelle édition de l'« Essai sur le Don » (2007), F. Weber parle de « l'ensemble des prestations possibles où compte la relation personnelle portée par la chose donnée, par opposition aux prestations où des biens interchangeables circulent entre des individus interchangeables, permettant ainsi de mettre les relations personnelles entre parenthèses… » (Weber, 2007 : 27-28).

[2] « L'approche est à considérer comme une démarche intellectuelle qui n'implique ni étapes, ni cheminement systématique, ni rigueur particulière. C'est à peu près un état d'esprit, une sorte de disposition générale qui situe l'arrière-fond philosophique ou métathéorique du chercheur ou de la recherche » (Aktouf, 1987 : 27).

[3] « Se situer » reste cependant essentiel pour « rester maître de nos représentations » (Becker, 2002 : 31), au moins en partie.

(l'action sociale). Cette posture, qui prétend se détacher à la fois du paradigme holiste et du paradigme individualiste, prend des formes variées selon les auteurs[1]. Elle est parfois appelée « approche médiane », « méso-sociologie » (Degenne et Forsé, 2004) et plus récemment « sociologie des dynamiques relationnelles » (C. Bidart, A. Degenne et M. Grosseti, 2011 [en ligne]). Nous préférons quant à nous les appellations « anthropologie de la relation » ou « anthropologie relationnelle ».

Contrairement à ce qui est souvent écrit sur la dimension novatrice et innovante de cette perspective, le fait de considérer la relation à la fois comme le fondement de la société et comme l'objet élémentaire des sciences sociales n'est pas nouveau. Cette posture s'inscrit dans une lignée intellectuelle constituée de positions certes variées, mais qui ont tous le point commun de partager une conception relationnelle du social, ou, ce que P. Bourdieu appelait une philosophie relationnelle de la science (Bourdieu, 1994 : 9).

Afin d'avoir une idée de la diversité des champs disciplinaires et des positions incluses dans cette constellation d'auteurs, nous pouvons citer les plus célèbres ainsi que ceux qui ont le plus influencé notre posture. Nous pensons ainsi à G. Simmel, M. Weber, N. Elias, H. Arendt, E. Goffman et certains tenants de l'interactionnisme symbolique, R. Jaulin, P. Bourdieu, H. Garfinkel et certains tenants de l'ethnométhodologie, les chercheurs de l'école de Manchester[2], les divers courants de l'analyse des réseaux sociaux en sciences sociales[3], les auteurs réunis autour de la revue du MAUSS comme A. Caillé, G. Berthoud, J. T. Godbout, P. Donati et S. Vibert[4].

Il n'est pas question de revenir ici sur l'épistémologie des sciences sociales ni sur l'historiographie de la « théorie relationnelle de la société » (Donati, 2004 : 234) ou de ce que nous appelons « l'anthropologie de la relation »[5]. Néanmoins, quelques repères sont nécessaires pour appuyer nos propos, situer notre étude et montrer en quoi cette conception relationnelle du social, diverse dans ses manifestations intellectuelles, présente un intérêt épistémologique essentiel.

Simmel est l'un des premiers auteurs modernes à adopter explicitement cette conception relationnelle du monde social. Au début 20ème siècle, il considérait que « l'homme est avant tout "un être de liaison" » (Simmel, 1988 : 166 cité par Paugam, 2008 : 53) et que « ce sont [...] les actions réciproques tout aussi peu voyantes de personnes à personnes qui produisent la

---

1 Si pour certains les relations constituent « le niveau déterminant des phénomènes sociaux », pour d'autres, « privilégier la perspective relationnelle ne revient pas à lui faire contenir tout le sens des phénomènes sociaux » (Bidart, Degenne et Grosseti, 2011).

2 M. Gluckman et ses élèves J.A. Barnes, C. Mitchell, B. Epstein, J. Boissevain, V. Turner, B.T. Van Velsen, etc. dont les travaux ont proliféré dans les années 1960-70, notamment à travers les recherches publiées par l'Association of Social Anthropology.

3 Pour une bibliographie des auteurs clés, voir note ci-dessus.

4 Par faute de connaissance approfondie sur leurs œuvres, nous ne citons pas les auteurs concernés par cette conception relationnelle du social ayant écrit avant le 20ème siècle. Ils constituent néanmoins des influences latentes indéniables.

5 Pour des éléments d'historiographie de la « pensée relationnelle » en sciences sociales, voir M. Gribaudi (1998) ; V. Lemieux (1999) ; A. Caillé (2000 et 2004a) ; L. Freeman (2004) ; P. Donati (2004) ; P. Merklé (2004) ; A. Degenne et M. Forsé (2004) ; S. Paugam (2008) ; P-Y. Cusset (2007).

cohésion de l'unité sociale » (1999 : 56 cité par Cusset, 2007 : 30). Pour lui, « il y a société là où il y a action réciproque de plusieurs individus » (1992 : 43 cité par Caillé, 2004a : 17). Plus tard, c'est dans le domaine de l'histoire que N. Elias se distingue, en déclarant, dans son ouvrage *La société des individus*, que les « "structures et lois de fonctionnement" de la société ne recouvrent rien d'autre que les structures et les lois des relations entre des individus. » (Elias, 1997 : 53). Pour lui, « chacun des êtres est, ainsi, lié par une foule de chaînes invisibles à d'autres êtres [et] vit dans un tissu de relations fluctuantes qui entre-temps se sont, au moins partiellement, imprégnées en lui et font sa marque personnelle » (*Ibid.* : 49-50). C'est pourquoi, d'après N. Elias, « [...] on ne peut comprendre l'individu qu'à partir de sa forme de coexistence avec les autres et dans le cadre de sa vie collective. La structure et la forme du comportement d'un individu dépendent de la structure de ses relations avec les autres individus » (*Ibid.* : 104).

Après l'approche sociologique de G. Simmel et l'approche anthropo-historique de N. Elias, nous pouvons retrouver un écho de cette « pensée relationnelle »[1] dans la philosophie d'H. Arendt qui écrivait, dans *The Human Condition*[2], que « le domaine des affaires humaines proprement dit consiste dans le réseau des relations humaines, qui existe partout où des hommes vivent ensemble » (1994 : 241). Enfin, pour l'un des chefs de file d'une anthropologie de la relation encadrée par le paradigme du don, « la totalité sociale et les individus s'engendrent incessamment par l'ensemble des interrelations et des interdépendances qui les lient. C'est donc la modalité générale de cette liaison et de cette interdépendance qu'il importe avant tout de comprendre » (Caillié, 2000 : 18).

Pour notre étude, le principal intérêt de ces approches réside dans le fait qu'elles permettent, à l'instar de N. Elias[3], d'accorder « [...] la primauté aux relations sur les parties elles-mêmes. » (Déchaux, 1995 : 301) et de « passer d'une pensée substantialiste [culture, individu, société] à une pensée relationnelle » (Henri, 1997 : 202), visant non plus à appréhender les formes sociales et les pratiques d'acteurs (les institutions, les groupes, les normes, les représentations, etc.) en elles-mêmes, mais cherchant surtout à observer les relations entre les éléments constitutifs du social.

P. Bourdieu est l'un des défenseurs et des praticiens les plus remarquables de ce type d'approche, dont il décrit le fondement lorsqu'il entreprend, en 1994, de présenter ce qu'il estime être l'essentiel de son travail :

---

1 Expression empruntée à P. Donati (2004 :246).

2 Nous préférons retranscrire le titre en anglais, car la traduction française (*La condition de l'homme moderne*) ne correspond ni au titre original ni aux propos tenus par la philosophe.

3 « La littérature sociologique, comme d'autres écrits modernes, fourmille d'exemples qui évoquent ce problème de la poule et de l'œuf. Que l'on privilégie la société ou l'individu, que l'un ou l'autre apparaisse donc comme plus réel, comme T. Parsons l'a avancé récemment, qu'on pose l'un ou l'autre, ou les deux à la fois comme réels (l'Ego, l'actant, pris isolément d'un côté, le système social de l'autre) : tant que les concepts avec lesquels on jongle n'ont pas fait la preuve de leur adéquation, tant qu'ils conservent le caractère traditionnel des substantifs qui semblent d'abord se référer à des objets isolés et statiques, tant qu'on les nommera "Acteur et Système", "Individu et Idéal type" ou "Individu et Société", rien ne permettra d'échapper à ce piège de l'esprit » (Elias, 1981 : 140-141).

> « D'abord une philosophie de la science que l'on peut dire *relationnelle*, en ce qu'elle accorde le primat aux relations : bien que, si l'on croit des auteurs aussi différents que Cassirer ou Bachelard, elle soit celle de toute la science moderne, cette philosophie n'est que trop rarement mis en œuvre dans les sciences sociales, sans doute parce qu'elle s'oppose, très directement, aux routines de la pensée ordinaire (ou demi-savante) du monde social, qui s'attache à des "réalités" substantielles, individus, groupes, etc., plus volontiers qu'à des *relations objectives* que l'on ne peut ni montrer ni toucher du doigt et qu'il faut conquérir, construire et valider par le travail scientifique » (Bourdieu, 1994 : 9 italiques de l'auteur)

Plus concrètement, selon A. Caillé, auprès de qui nous avons trouvé un solide appui conceptuel pour analyser les prestations non marchandes, il s'agit « d'analyser l'engendrement du lien social ni par en bas – depuis les individus toujours séparés – ni par en haut – depuis une totalité sociale en surplomb et toujours déjà là –, mais en quelque sorte depuis son milieu horizontalement, en fonction de l'ensemble des interrelations qui lient les individus et les transforment en acteurs proprement sociaux » (Caillé, 2000 : 19).

En plaçant de la sorte la relation au centre de la réflexion, il devient aisé de se dépêtrer des paradigmes anthropologiques traditionnels que sont le holisme et l'individualisme méthodologique, ainsi que de se détacher de l'opposition classique individu-société engendrée par ces paradigmes. Cette perspective envisage ce qu'on appelle communément « les actions sociales » d'un côté et « les structures sociales » de l'autre comme déterminées, ou plus exactement conditionnées, avant tout par les interactions sociales. Ainsi, à la place d'une dichotomie contradictoire, une dialectique selon laquelle les « individus font la société et les sociétés font l'individu » (Simmel, 1908 : 431, cité par Merklé, 2004 : 97) peut se mettre en place dans la manière de penser les affaires humaines.

Cette approche a l'intérêt de résoudre en partie un autre biais classique de notre tradition de pensée, à savoir l'opposition entre la contrainte et la liberté (ou entre le déterminé et le spontané) dans ce qui anime l'action sociale. En assumant la place centrale de la relation, ce ne sont plus les structures qui sont pensées comme surdéterminantes, ni les motivations individuelles (choix, stratégies, intérêts) qui sont perçues comme le moteur des pratiques sociales, mais ce sont les interactions et les cadres situationnels provisoires et mouvants qu'elles engendrent[1]. La métaphore de la partie d'échec proposée par N. Elias est utile pour cerner cette idée : « dirait-on d'un joueur d'échecs qu'il déplace ses pièces en fonction d'une détermination extérieure, ou d'un choix personnel ? » (Heinich, 2002 : 93). En effet, comme l'affirme P. Ricoeur, « dans un tel complexe d'interactions, comment délimiter la part d'action de chacun » (2004 : 150 cité par G. Berthoud, 2008 [en ligne]), puisque les agents sociaux sont à la fois acteurs et passifs au sein des cadres relationnels dans lesquels ils évoluent, agissent, pensent, ressentent et croient. Au lieu d'approfondir davantage cette idée, dont les implications épistémologiques et philosophiques sont complexes, nous tenterons de l'illustrer à travers les cas concrets présentés dans la thèse.

[1] Dans sa présentation des postulats caractéristiques de l'analyse des réseaux sociaux en sciences sociales, P. Merklé écrit « Les formes sociales (les institutions, les groupes, les normes...) n'émergent pas des choix et des actions individuelles, mais des interactions. » (2004 : 95). Pour A. Degenne et M. Forsé, « [...] la structure contraint les comportements tout en émergeant des interactions » (2004 : 9).

Les « lunettes » avec lesquelles nous observons la réalité sociale et notre conception de l'anthropologie étant posées, il est maintenant nécessaire de situer notre position particulière au sein des nombreuses études sur les transferts non marchands.

Études sur les transferts non marchands et position adoptée dans cette recherche

Le champ qui recouvre l'ensemble des études portant sur la circulation non marchande, symbolique ou cérémonielle est constitué de plusieurs tendances identifiables. Celles-ci ne peuvent être considérées comme des courants de pensée unitaires ou homogènes, car les positions internes à chaque tendance divergent. Cette brève présentation ne distingue pas les nuances de propos entre chaque auteur[1], seuls les traits qui nous sont apparus communs sont présentés. Il est également important de garder à l'esprit que les distinctions proposées ici n'impliquent pas nécessairement que les tendances soient mutuellement exclusives[2].

En présentant le don comme « un des rocs humains sur lesquels sont bâties les sociétés » (Mauss, 1999 : 148) l'*Essai sur le Don* de M. Mauss est sans doute le premier texte[3] à aborder la circulation de biens non marchands comme l'un des fondements anthropologiques de l'homme et à répandre le concept de don et de contre-don dans les sciences sociales. Il s'agissait pour M. Mauss d'établir une théorie générale, universalisante et transhistorique du don, perçu et présenté comme l'« opérateur fondamental de la sociabilité humaine » (Chanial, 2008 : 30)[4]. Il a ainsi ouvert la voie à une large tendance constituée d'auteurs, qui utilisent aujourd'hui le terme « don » comme un concept englobant l'ensemble des prestations non marchandes ou symboliques. La plupart d'entre eux considèrent généralement que le don a la vertu intrinsèque de lier les hommes, quelles que soit l'époque ou la culture considérées. Les travaux des chercheurs réunis dans le « Mouvement Anti-utilitariste dans les Sciences Sociales » (MAUSS), fondé dans les années 1980, d'abord autour d'un bulletin, puis d'une revue (« la revue du Mauss »)[5], sont particulièrement représentatifs de cette tendance, bien qu'ils occupent au sein de celle-ci une position particulière[6]. En appui sur les découvertes de

---

[1] Une thèse de philosophie très instructive intitulée *Le Don. Histoire du concept, évolution des pratiques* (Athané, 2008) détaille la position des principaux auteurs ayant traité cette question.

[2] La typologie présentée ici s'inspire en partie du panorama des différentes approches dressé par A. Caillé (2000), puis repris et commenté par S. Dzimira (2006). Ce dernier précisait avec raison lors d'une communication qu'il « est aujourd'hui rigoureusement impossible de dresser un tel panorama, tant on assiste depuis une dizaine d'années à une véritable inflation du nombre d'ouvrages qui portent sur le don, ne serait-ce qu'en France. Sans parler de la littérature étrangère, et de tout ce qui s'était écrit jusqu'alors ! »[2]. Ce constat est d'autant plus vrai aujourd'hui comme le souligne F. Athané qui parle « de l'abyssale bibliographie contemporaine sur le don » (2009 : 7).

[3] Pour les études sur le don avant M. Mauss voir E. Magnani (2007b).

[4] M. Mauss suggère ainsi « de considérer la triple obligation de donner, recevoir et rendre comme la matrice universelle de toute socialité humaine, comme le « fondement même du droit », voire la « morale éternelle » commune aux sociétés les plus évoluées comme à celles qui le sont moins. » (Chanial 2008 : 13)

[5] Pour plus de détails sur l'histoire de ce mouvement voir l'ouvrage « Critique de la raison utilitaire » (Caillé, 2003) et la **«** Note sur la petite histoire du MAUSS » écrite pas A. Caillé (2009 [En ligne]).

[6] M. Godelier, qui oppose le don à l'échange utilitaire et qui définit les dons comme « toute prestation de bien ou de service effectuée, sans garantie de retour, en vue de créer, nourrir ou recréer le lien social entre les personnes » (1997 : 3) peut être compris dans cette tendance, bien qu'il se distingue clairement de certaines positions défendues par le MAUSS, notamment avec la distinction entre biens aliénables et biens inaliénables.

M. Mauss, ce collectif de chercheurs défend l'universalité du don[1], tout en continuant à explorer, à actualiser et à élargir les nombreuses perspectives entrouvertes dans l'*Essai sur le Don*. Avec la vive intention de lutter contre l'hégémonie des explications utilitaristes et d'éviter les risques interprétatifs des approches monistes, ces auteurs proposent un nouveau paradigme, présenté comme « anti-paradigmatique » (Caillé, 2000 : 63), fondé sur le concept du don. Dans ce cadre, « le don constitue le moteur et le performateur par excellence des alliances » (Caillé, 2000 : 19), ainsi que le modèle explicatif des ressorts de l'action humaine, en tant qu'animal politique et social[2]. Le don devient ainsi un « invariant anthropologique, ou [un] mode d'être et d'agir proprement humain » (Berthoud, 2004 : 354).

L'approche générale qu'ils défendent représente actuellement une part importante de la littérature sur la question de la circulation non marchande et sert de postulat sous-jacent pour de nombreuses études qui évoquent le don et ses effets sans en analyser les mécanismes ni les principes. Aujourd'hui, il est considéré admis, de manière plus ou moins consciente selon les cas, que ce type de transferts détient la capacité intrinsèque et universelle de lier les humains entre eux ou de reproduire les rapports sociaux. Ce qui n'est empiriquement pas toujours fondé (Testart, 2007).

Une autre tendance regroupe des auteurs qui pratiquent des formes d'anthropologie économique. Leur démarche consiste à cerner les enjeux socioanthropologiques qui président à la circulation des biens, ainsi que le rôle et la fonction de ces échanges sur les sociétés[3]. Plutôt que d'étudier les échanges pour comprendre les relations ou la société, ils étudient les relations et les règles sociales pour comprendre le fonctionnement et la logique de ces échanges.

Parmi eux, certains fondent leurs interprétations des transferts non marchands et symboliques sur ce que A. Caillé (2000) appelle « l'axiomatique de l'intérêt » et sur l'existence d'une vérité vécue par les acteurs sociaux qui serait distincte (voire contradictoire) de la vérité mise à jour par le chercheur (voir notamment Bourdieu, 1994 : 178-179). Il s'agit d'expliquer les actes de don comme étant animés avant tout par la satisfaction de l'intérêt en termes matériels ou symboliques (reconnaissance, prestige, pouvoir, honneur). Certains travaux visent à dévoiler la part de calcul, plus ou moins consciente, qui se cache derrière le

---

Pour des éléments de distinction, voir par exemple l'article d'A. Caillé intitulé « Du don comme réponse à l'énigme du don » (2009).

[1] « Le choix de Mauss et du MAUSS est de fixer une certaine universalité des faits de don par-delà leurs infinies et évidentes variations empiriques, d'assumer la diversité des cultures et de leurs arbitraires fondateurs, mais sans renoncer pourtant à trouver par-delà ou en deçà de cette diversité un fil rouge, ce que Mauss appelle "le roc", un fil rouge à la fois empirique et éthique. » (Caillé, 2007 : 399).

[2] Dans ce cadre, les principes universels du don, où se mêlent « indissociablement, à la fois une part d'intérêt (pour soi) et d'intérêt pour autrui (que je propose de baptiser aimance), et une part d'obligation et de liberté (ou de créativité) » démontrent « le primat hiérarchique, à la fois positif et normatif, des intérêts de constitution du sujet (de reconnaissance) sur ses intérêts instrumentaux, [ainsi que] le primat hiérarchique de la dimension anti-utilitariste sur la dimension utilitariste » (Caillé, 2004b : 275).

[3] Dans une interview pour la revue électronique « Socio-anthropologie » M. Godelier explique que l'anthropologie économique s'intéresse « à la vie matérielle et à l'analyse des rapports sociaux (égalitaires ou non) impliqués dans les processus de production, de redistribution des biens et des richesses, etc. » (2000 [En ligne]).

désintérêt affiché ; tandis que d'autres montrent comment la générosité de l'acte est objectivement factice, mais entretenue par un « travail de construction symbolique tendant objectivement à dissimuler la vérité objective de la pratique » (*ibid. :* 184). Des auteurs aussi différents que F. Boas, B. Malinowski, R. Maunier, G. Bataille, M. Godelier, P. Bourdieu[1] ou C. Meillassoux peuvent être inclus dans cette tendance, qui concerne de fait une grande diversité de position, qu'il n'est pas possible ni de citer ni détailler dans cette introduction[2].

Le revers de cette tendance concerne ceux qui interprètent les pratiques de dons en termes structuralo-holistes. Les dons et l'acte de donner, « subordonnés à une réalité plus essentielle » (Caillé, 2007 : 397) ne sont, selon certains auteurs, que l'accomplissement d'obligations sociales incorporées, l'opération d'une nécessité mécanique transcendantale (voir Athané, 2008 : 177-178) ou la manifestation de lois anthropologiques, comme celles de la réciprocité ou de l'échange pour C. Lévi-Strauss ou comme celle du sacrifice pour R. Girard.

Une autre tendance concerne ceux qui abordent la circulation non marchande avec l'ambition de « déconstruire » les idéologies, les représentations faussées, les préjugés et les mésinterprétations qui gravitent autour du concept du don et qui dominent le champ d'étude de la circulation non marchande (J. Derrida, A. Testart). A. Testart (2001, 2007) montre, par exemple, comment la plupart des transferts que les sciences sociales qualifient de « don », ne sont en fait pas des dons, au sens français du terme. Il montre comment différents auteurs utilisent le même terme de don pour étudier des pratiques et des formes sociales empiriquement distinctes. Il dénonce l'écart entre le sens du terme don dans notre langue et la réalité empirique des transferts analysés, tout en réfutant l'idée que la fonction d'alliance est une propriété intrinsèque aux dons. Nous reviendrons sur ces considérations au cours de l'analyse.

Enfin, une dernière mouvance s'intéresse à la pluralité des formes du don dans le temps et l'espace (F. Weber, E. Magnani, I. F. Silber, N. Zemon Davis, A. Guery, A. Guerreau-Jalabert, L. Faggion et L. Verdon). Si les défenseurs du don comme phénomène universel (MAUSS) pointent avant tout les ressemblances entre toutes les formes de transferts non marchands, les auteurs inclus dans cette mouvance se focalisent quant à eux sur les différences empiriques que présente la circulation de biens et de services non marchands selon les lieux et les époques. Les premiers se concentrent sur la recherche d'une essence commune, tandis que les seconds cherchent à mettre en évidence la diversité des formes et des fonctions des transferts non marchands, considérés comme une « forme sociale qui assume des expressions et des rôles différents selon les sociétés » (Magnani, 2007a : 11)[3].

---

[1] Nous reviendrons sur certains aspects de l'approche défendue par P. Bourdieu dans le chapitre 11.

[2] Pour plus de détails sur cette tendance voir A. Caillé (2000 : 186).

[3] Ces deux approches ne sont pas contradictoires et de fait la plupart des travaux sur le don se situent entre ces deux positions. Le discours d'ensemble sur le don, révélateur de notre époque, consiste à vouloir penser à la fois l'unité et la diversité du don. Comme le souligne G. Berthoud, « [...] l'idéal n'est-il pas de penser le don à la fois dans son unité anthropologique et dans la pluralité de ses formes instituées dans l'histoire et dans les cultures ? » (2004 : 366-367).

Cette approche contextualisante, qui consiste à replacer les pratiques de transferts non marchands dans leurs contextes socio-historiques particuliers, connaît un succès chez les historiens, comme le montre, par exemple, l'ouvrage récent *Le don et le contre-don* (2010), publié sous la direction de L. Faggion et L. Verdon (Voir aussi Magnani, 2007b). Pour I.F. Silber, qui défend une approche historique comparative d'inspiration wébérienne et qui se fonde en partie sur les travaux de P. Veyne (1976), il est urgent de se poser deux questions principales encore peu explorées : « la première, celle de la diversité du don dans le contexte de périodes historiques et de cultures différentes ; la seconde, celle de la diversité du don – ou en d'autres termes, du champ possible de ses formes et pratiques variées – dans le cadre d'un seul et même contexte historique et culturel déterminé » (2004 : 200).

C'est dans cette mouvance historicisante et contextualisante que nos travaux semblent trouver le plus d'affinités, puisqu'ils abordent au sein d'un village la diversité des transferts non marchands et étudient « la coexistence de différentes formes de dons ou, en d'autres termes, l'existence d'un répertoire de don diversifié au sein d'un même contexte historique et culturel. » (2010 : 554). Cette manière d'aborder la circulation non marchande nous semble la plus pertinente et légitime, car les transferts se déroulent toujours dans une situation particulière qui lui donne sens et qui ne peut être exclu de l'analyse, au risque de réduire la complexité de ces pratiques à des énoncés culturels généraux, déconnectés de leur énonciation concrète, qui est toujours ponctuelle, locale et particulière[1].

C'est pourquoi, si la circulation des biens étudiée ici est régie par des principes communs aux dons, c'est la façon spécifique dont les agents sociaux les actualisent dans un système particulier qui nous intéresse. La dimension éventuellement universelle des dons que pourrait dévoiler notre étude n'est donc pas au centre des préoccupations, ce qui ne nous empêchera pas de mettre en regard les principes de fonctionnement détectés localement, à des principes mis en avant par ailleurs dans d'autres époques et/ou d'autres aires culturelles. Mais ces recoupements sont pensés non pas en vue de détecter l'essence commune du don ou de la socialité humaine, mais en vue de situer et de spécifier les prestations et les systèmes de relations observés localement.

Par ailleurs, nous considérons ces transferts comme révélateurs d'un mode de relation parmi d'autres, ou comme « [...] une modalité particulière du rapport social » (Chanial, 2008 : 30), plutôt que comme le fondement ou l'essence même de la socialité[2]. Selon cette perspective, les transferts non marchands ou symboliques peuvent créer ou renforcer le lien social, mais pas nécessairement. Pour cela, il faut que des conditions particulières soient réunies. En outre, ils peuvent participer à la création du lien social sans pour autant être centraux dans la socialité. Bien que les rares études sur cette question en milieu rural au Nord

[1] Comme le soulignait R. Maunier, contemporain de M. Mauss et l'un des précurseurs de l'étude de la circulation symbolique, « l'échange est indissociable d'un cadre social qui lui fournit normes, formes et sens spécifiques. En conséquence, il ne saurait y avoir d'échange séparé de sa constitution sociale » (cité par Athanet 2008 : 136).

[2] « Il faudrait accepter de n'y voir que l'un des processus symboliques – si puissant et fascinant qu'il soit – générant et générés par la vie sociale, plutôt que comme principe générateur fondamental. Ceci nous mènerait ensuite à accepter et à essayer de comprendre qu'il puisse opérer de façon différente et inégale en contextes historiques et culturels différents » (Silber, 2004 : 200).

du Vietnam attestent que les systèmes d'échanges ont pour « vocation première la production et la reproduction de rapports sociaux » (Tessier, 2003 : 504)[1], nous ne pouvons pas, en toute rigueur, postuler *a priori* que les transferts non marchands rencontrés dans le Vietnam occupent une place centrale dans le maillage du lien social ni que leur fonction première consiste dans tous les cas à exprimer ou à renforcer les relations sociales. Il s'agit d'éléments à questionner et éventuellement à confirmer, mais pas de postulats ni d'éléments à considérer d'emblée comme acquis.

Notre démarche, qui consiste à explorer la diversité des formes de circulation non marchande dans un contexte spécifique et circoncis dans le but de comprendre des bribes de socialité vietnamienne, s'inscrit donc dans la mouvance historicisante et contextualisante présentée ci-dessus. Néanmoins, notre conception de ces transferts ainsi que nos interprétations sur la circulation non marchande se situent de fait au croisement de différentes mouvances et ont été inspirées par différents auteurs, parmi lesquels P. Bourdieu, A. Testart, mais aussi A. Caillé, G. Berthoud, J-T. Godbout et I.F. Silber semblent constituer les influences les plus significatives.

3- Structure de la thèse.

Aiguillonner par les postures et les conceptions décrites ci-dessus, nous avons structuré notre propos en deux parties principales : la première traite de la manifestation, du fonctionnement et de la nature de la circulation non marchande dans le village de Quân Lợi ; la seconde partie aborde les significations et les fonctions de ces transferts dans le cadre de la société villageoise. Ces deux axes sont précédés de deux chapitres introductifs. Un premier chapitre consiste en une série de remarques sur la méthodologie adoptée, c'est-à-dire sur la manière particulière dont nous avons utilisé nos sources pour en tirer des informations exploitables, ainsi que sur la manière dont nous avons opéré nos raisonnements pour proposer des interprétations vraisemblables. Un second chapitre est une présentation générale du village de Quân Lợi.

Quelle est la logique et quels sont les questionnements qui structurent la thèse ? La première partie de la thèse est constituée de 5 chapitres. Ils visent à présenter et à décrire la circulation non marchande telle qu'elle se déroule à Quân Lợi. En se demandant « qui donne quoi, à qui, quand et comment ? », trois chapitres sont consacrés à l'élaboration d'un répertoire des diverses sortes de transferts rencontrés dans le village. Afin de trouver une cohérence d'ensemble et de présenter les traits saillants du dispositif, nous verrons dans un quatrième chapitre comment le système de circulation non marchande fonctionne et quels sont les principes généraux qui le gouvernent. Ces questionnements permettront de caractériser la nature du système et de définir, dans un cinquième chapitre, à quel type de transfert les prestations identifiées peuvent s'apparenter : s'agit-il de dons, d'échanges ou d'autres formes ?

Après avoir constitué ce fonds ethnographique, la seconde partie s'attachera à définir la signification et la fonction (pour les villageois comme pour l'ethnologue) de ces transferts non

[1] Voir aussi S. K. Malarney (1996, 1997, 1998, 2002, 2003) et A. Soucy (2007).

marchands. Il s'agira d'examiner en détail le rapport qu'entretiennent les relations sociales et les prestations non marchandes pour montrer concrètement comment les liens sociaux se matérialisent, s'actualisent et se tissent à travers la circulation non marchande.

Le chapitre 6 tâchera de montrer comment les relations sociales conditionnent la circulation des transferts et comment elles se reflètent dans la forme comment dans le déroulement de ces prestations. En se demandant de qui proviennent les transferts dont la valeur monétaire est la plus élevée, un septième chapitre se focalisera sur l'étude de la signification du montant des prestations effectuées lors des événements importants. Cette exploration nous mènera à interroger ce qu'est un proche ou un « lien fort » dans cet univers culturel. Après avoir étudié des cas de figure particuliers de prestations dans le cadre de l'entraide agricole (chapitre 8), nous chercherons à voir dans les chapitres 9 et 10 ce que la circulation non marchande nous dévoile sur la conception et l'organisation des relations interpersonnelles.

Enfin, un dernier chapitre étudiera le rôle et la fonction de ces transferts non marchands dans la société locale. Ce thème sera abordé à travers une série de questions : quels sont les effets produits par les transferts sur les relations sociales, en quoi et par quels mécanismes elles participent à la création et au maintien des relations personnelles, quelle est la force qui pousse à donner ou à rendre, en quoi ces transferts sont à la fois obligés et libres.

Après avoir montré tout au long de la deuxième partie en quoi ces prestations témoignent des modalités de tissage des relations personnelles et comment elles y participent, nous nous demanderons en conclusion quelle place (centrale ou anecdotique ?) ce dispositif occupe dans la production ou l'entretien des rapports sociaux et que nous indique-t-il sur les modalités du « vivre-ensemble » dans le Vietnam rural ? Ce sera l'occasion d'approcher quelques facettes de la socialité villageoise contemporaine.

Si l'objectif principal consiste à présenter des faits bruts et des analyses sur la circulation non marchande et sur les relations personnelles dans le Vietnam rural d'aujourd'hui, l'un des enjeux sous-jacents est de vérifier et de discuter, dans un cas particulier, un ensemble de postulats qui gravitent autour de la question des dons. Ce parti-pris, qui consiste à ne pas partir de constats pourtant déjà établis en soi par l'anthropologie ou par les études sur le Vietnam rural (les dons tissent le lien social), est une composante importante de l'approche adoptée ici. Cette dernière considère que la vie sociale et culturelle peut prendre des formes possiblement infinies et n'est concevable ou effective que dans les limites d'un contexte toujours particulier et ponctuel (Berthoud, 2005). Cette posture justifie l'importance de se fonder avant tout sur des données empiriques sans grille de lecture fixée au préalable. Il s'agit là d'un des principes méthodologiques qui ont conduit le déroulement de nos recherches et la manière dont nous avons produit des interprétations sur la circulation non marchande au Vietnam. Les notes qui suivent visent à présenter les grands traits de la méthode adoptée pour mener cette étude.

Commentaires sur la production des données et sur leur interprétation : méthodologie et procédures d'investigation

> « Chacun conviendra que l'ethnologie est une activité vivante, qu'elle est et se doit d'être enserrée dans la vie, dans ses actes, dans son sens. Chacun conviendra aussi qu'aucune mesure ne peut se soustraire de l'instrument de mesure, donc, et en dernier ressort, de l'homme en vie, l'homme « global » qui mesure. On ne peut faire l'économie du fait que nous sommes vivants. »
>
> R. Jaulin[1]

I- Principes méthodologiques généraux : une méthode empirique et inductive

1- Définition

La méthode est considérée ici comme la procédure mise en place par le chercheur et les moyens mobilisés pour produire des données fiables et pour en tirer des interprétations à la fois plausibles et cohérentes. La méthode concerne donc autant la manière d'obtenir des informations sur la réalité observée que le raisonnement adopté pour proposer des explications possibles sur « ce qui se passe » dans cette réalité.

Il n'existe pas de recette méthodologique en ethnologie. Comme le souligne à juste titre J-P. Olivier de Sardan « [...] l'enquête de terrain est d'abord une question de "tour de main", et procède à coups d'intuition, d'improvisation et de bricolage » (2008a : 45)[2]. Notre étude est donc constituée d'un assemblage de différents outils méthodologiques et de diverses procédures d'investigation mises au point en fonction des conditions spécifiques, des contraintes et des possibilités rencontrées dans le village. La mise en œuvre concrète de ces méthodes n'est pas exposée en détail dans cette introduction. Les procédés méthodologiques employés seront précisés au cours du manuscrit, au fur et à mesure des données utilisées et des interprétations proposées. Nous nous limiterons ici à présenter quelques principes méthodologiques généraux, qui ont gouverné notre recherche dans sa globalité, ainsi que les conditions particulières de notre étude, qui ont influencé la méthodologie adoptée.

2- Une méthode empirique

La méthode est empirique, car les propos tenus se fondent sur des faits concrets directement observés et sur mon expérience personnelle dans un village du delta du fleuve Rouge. En

---

1 R. Jaulin (1995 : 370)

2 « Pour autant, précise l'auteur, la pratique anthropologique n'est pas qu'une simple question de "feeling", elle incorpore et mobilise formation et compétence. Tout le problème est que cette compétence relève d'un savoir-faire, et que la formation y est de l'ordre de l'apprentissage. » (2008 : 44). On trouve une idée similaire dans P. Veyne qui considère que « l'histoire est un art, qui suppose l'apprentissage d'une expérience » (1971 : 213)

ethnologie, cette méthode se traduit par une immersion du chercheur dans le groupe étudié et par une réflexion à partir de son propre vécu et de ses propres observations en interactions directe avec les membres de la culture observée. La maîtrise de la langue et le temps passé à partager le quotidien des membres de ce groupe font donc partie des conditions nécessaires à ce type de démarche.

Concernant la langue, j'ai d'abord collaboré avec une interprète-assistante de recherche pour effectuer des entretiens semi-directifs formels. J'ai ensuite progressivement été linguistiquement en mesure de mener seul mes enquêtes. Malgré les nombreux inconvénients impliqués par le recours à une traduction, la période de travail en binôme avec l'interprète m'a permis de profiter de quelques avantages propres aux enquêtes collectives. Par exemple, en discutant, en combinant et en nuançant nos sensibilités et nos analyses respectives un « contrôle mutuel des subjectivités » (Olivier De Sardan, 1995 : 105) s'est naturellement instauré[1]. Les avantages de l'enquête à deux se sont avérés d'autant plus efficaces que mon assistante était non seulement originaire du groupe culturel étudié, mais aussi une femme. Sa connaissance intime des codes culturels vietnamiens et de certains ressorts de cette culture m'ont ainsi été souvent utile pour cerner des situations ou pour interpréter des comportements. Et, en tant que femme vietnamienne, elle a pu accéder – et donc moi aussi indirectement – à certaines informations auxquelles un étranger ou un homme n'a normalement pas accès.

Concernant l'immersion, j'ai partagé le quotidien des habitants de Quân Lợi (commune de Giao Tân, district Giao Thủy, province de Nam Định) pendant environ 3 ans (entre avril 2007 et juillet 2010) au cours desquels j'ai effectué vingt-deux séjours, qui s'étendaient de quelques jours à trois semaines[2]. Depuis 2010, je reviens régulièrement dans le village, mais, n'ayant plus d'autorisation officielle pour mener des « enquêtes formelles », j'y retourne en « simple visiteur », ce qui ne m'empêche pas de continuer à observer ce qui s'y passe.

J'étais logé tout au long de mes enquêtes au sein d'une même famille, choisie au départ par les autorités locales, mais chez qui j'ai, par la suite, délibérément décidé de rester. Au fil des séjours, nos relations se sont resserrées, si bien que je suis devenu leur « fils adoptif » (*con nuôi*). J'ai donc été progressivement impliqué dans leurs affaires familiales et lignagères, ainsi que dans leur sociabilité quotidienne. Ma présence régulière dans ce foyer m'a « naturellement » conduit à partager les événements heureux, mais aussi à assister aux tensions, aux conflits (en son sein comme dans ses relations avec les autres) et aux drames traversés par cette famille. Intimement lié à cette famille, j'ai cependant pris garde de ne pas trop subir les contraintes inhérentes à l'« encliquage » (Olivier de Sardan, 2008a : 93-94) en restant constamment en relation avec d'autres familles et avec d'autres lignages du

[1] « Introduire, par le biais d'un travail collectif, le débat dans l'enquête, au niveau même de la production des données et des stratégies interprétatives qui s'y manifestent, est une procédure qui ne saurait être sous-estimée » (Olivier de Sardan, 1995 : 97).

[2] Nous n'avons jamais pu obtenir d'autorisation de terrain de plus de trois semaines. En outre, si pendant les deux premières années la fréquence des séjours ne dépassait jamais les deux mois, nous avons progressivement davantage espacé nos visites en fonction du traitement des données et de l'avancée de l'écriture.

village. J’ai par exemple passé de nombreuses soirées ainsi que quelques nuits chez d’autres villageois et j’ai participé de manière plus ou moins provoquée aux diverses activités, quotidiennes et exceptionnelles, des villageois (activités agricoles, cultes, cérémonies, fêtes, réunions officielles, réunions de lignage, réunions et fêtes des associations volontaires, repas et festins, échanges marchands et non marchands, etc.). J’ai également rencontré certains villageois directement sur leur lieu de migration et j’ai reçu chez moi à Hanoi quelques amis originaires de Quân Lợi. Si au départ je m’immisçais de manière provoquée dans les affaires des villageois, le temps passé et l’apprentissage de leur culture par l’expérience quotidienne m’ont permis progressivement de me mêler plus spontanément aux activités quotidiennes, en me laissant porter par les situations qui se présentaient sans avoir besoin de les solliciter. Cet « état », où on se sent « chez soi » au milieu de l'altérité et où notre présence et nos interactions suffisent à faire en sorte que la recherche se déroule, d’elle-même, sans élaborer nécessairement de stratégies calculées ni intentionnelles, procure un engouement, tout en faisant preuve d'une certaine efficacité en termes de recherche.

En effet, ce choix méthodologique d’une implication personnelle du chercheur par l’enquête de terrain et par l’immersion est l’un des fondements de la valeur et de la fiabilité des approches dites « qualitatives ». Il permet de se placer « au plus près des situations naturelles des sujets – vie quotidienne, conversations –, dans une situation d'interaction prolongée entre le chercheur en personne et les populations locales, afin de produire des connaissances *in situ*, contextualisées, transversales, visant à rendre compte du point de vue de l'acteur, des représentations ordinaires, des pratiques usuelles et de leurs significations autochtones. » (Olivier de Sardan, 2005 : 73).

En outre, dans le cas spécifique de ce sujet, axé sur les interactions quotidiennes et sur les réseaux sociaux, c'est-à-dire sur des phénomènes impalpables, il est fondamental de connaitre personnellement les villageois et de se faire connaitre personnellement d’eux, c'est-à-dire de construire un lien personnel avec les membres du groupe observé. Il nous fallait donc une unité d’observation « à taille humaine ». C’est pour cette raison (et d’autres que nous exposerons plus tard), que nous avons choisi de confiner cette étude à un village en particulier et non pas à l’ensemble de la commune, où nous avions pourtant l’autorisation de mener nos recherches.

Le village, constitué de 457 foyers (1435 habitants) en 2009, s’est donc avéré être l’échelle d’observation la plus pertinente pour effectuer une immersion efficace, se familiariser avec les membres de la communauté observée et s’insérer, comme acteur et observateur, dans les pratiques de sociabilité. Cependant, puisque les rapports sociaux ne coïncident pas nécessairement avec le territoire, nous n’avons pas limité les enquêtes aux frontières du village. En retissant le fil des réseaux de relations, les enquêtes nous ont en effet conduit à porter mon attention sur les autres villages de la commune, et, à moindre mesure, sur des communes alentour, ainsi que sur les lieux de migration de certains habitants de Quân Lợi (Hà Nội, Cao Bằng, Hồ Chí Minh ville, Lào Cai, Sơn Tây). Néanmoins, les études de cas et les relevés de recension présentés dans cette thèse concernent uniquement des personnes originaires de Quân Lợi.

Si le village constitue le cadre de notre étude, il n'est ni l'objet de la recherche ni un cadre fermé. Dans la lignée ouverte par O. Tessier (2003) et A. Fiorucci (2006), notre étude est localisée et circonscrite, mais elle ne vise en aucun cas l'exhaustivité qui caractérise les approches monographiques[1]. Nous avons certes observé et étudié une quantité de pratiques sociales et d'expériences qui caractérisent le quotidien des villageois en dehors de la circulation non marchande et en dehors des relations interpersonnelles. Mais ce regard non sectorisé ne visait pas à étudier en profondeur l'ensemble des activités et des domaines d'existence des villageois : il n'existe pas de point de vue global qui puisse embrasser l'ensemble des phénomènes socioculturels qui se déploient dans une société donnée. Il s'agissait simplement d'assumer le fait que dans une culture tout est lié et que donc la compréhension d'un aspect particulier (les relations, les transferts non marchands) n'est possible que si on cerne les autres dimensions de la globalité culturelle auquel cet aspect est lié[2]. Ce principe méthodologique est d'autant plus nécessaire dans le cas de l'étude des transferts non marchands au Vietnam, où le chercheur est confronté à une pratique sociale qui reflète et intègre de nombreux aspects de la vie quotidienne et des représentations culturelles des villageois.

3- Une méthode inductive

L'enquête de terrain qui « consiste à nous étonner de ce qui nous est familier et à rendre plus familier ce qui nous est étranger » (Laplantine, 1996 : 76)[3] est donc au centre de notre étude. Dans la mesure où l'observation de cas concrets, ponctuels et singuliers sert de base à l'élaboration d'analyses et d'interprétations plus globales sur la société étudiée, notre méthode est principalement inductive. Nous avons vu par exemple comment les postulats classiques de l'anthropologie des transferts non marchands (les transferts non marchands matérialisent les relations sociales ou les dons édifient le lien social et reproduisent les rapports sociaux) ne sont pas le point de départ de nos réflexions, ni des hypothèses établies au préalable et à vérifier. Elles sont l'aboutissement éventuel d'observations et de généralisations fondées avant tout sur des découvertes empiriques et sur l'étude de cas ponctuels et de situations singulières.

---

[1] Pour une critique des biais inhérents aux approches monographiques au Vietnam, voir O. Tessier (2003 : 16-18) et A. Fiorucci (15-16)

[2] Cette méthode a la vertu d'élargir les œillères inévitables du chercheur et de le rendre disponible à l'inattendu (Bourdieu, Passeron et Chamboredon, 2005). En effet, dans la réalité et les comportements des villageois, la sectorisation que le chercheur effectue en se concentrant sur un aspect particulier (religion, économie, parenté, circulation non marchande, pratiques d'entraide) n'est pas conforme à la transversalité de leurs pratiques et de leurs représentations. « Nos représentations générales sont toujours le reflet d'une sélection limitée de cas dans l'univers plus vaste des cas qui auraient pu être pris en compte » (Becker, 2002 : 31). C'est pourquoi, aborder une grande diversité d'aspects même si, au premier abord, ils ne semblent pas concerner directement notre sujet de recherche, est utile pour envisager des cas que nous n'avions pas prévus et pour « [...] voir des connexions que [nous n'aurions] pu ne pas voir ou ne pas prendre au sérieux » (*Ibid.* : 56). Ainsi, en ne se limitant pas uniquement à ses thèmes prédéfinis, le chercheur embrasse un plus grand champ de pratiques ou d'activités et reste ouvert à l'inattendu, si bien que les informations collectées sont davantage en adéquation avec la réalité des acteurs observés.

[3] P. Veyne décrit l'effort caractéristique du métier d'historien comme le fait de « s'étonner de ce qui va de soi » (1971 : 18).

4- De l'énonciation à l'énoncé

La démarche empirique et qualitative suivie « consiste après tout à prendre au sérieux une poussière d'informations et à chercher à comprendre comment ce détail individuel, ces bribes d'expériences, donnent accès à des logiques sociales et symboliques qui sont celles du groupe, voire celles d'ensembles beaucoup plus larges » sans perdre de vue la restitution « de la logique et de la signification de ces expériences dans leur singularité » (Revel, 1996 : 12). En reprenant la métaphore du jeu, la démarche consiste principalement (mais pas seulement) à partir du déroulement concret du jeu (les pratiques concrètes, des événements singuliers) et du contexte singulier dans lequel il se déroule, pour comprendre les règles qui l'encadrent (normes, institutions, représentations, moralité) et pour proposer, à force de recoupements et de variations d'échelle d'observation, des interprétations anthropologiques sur « ce qui se passe ». Pour reprendre les termes employés par R. Jaulin, nous dirions qu'il s'agit de partir de « l'énonciation » pour cerner des éléments de « l'énoncé culturel » qui les encadre et s'y reflète ; « l'énonciation » étant considérée ici comme les faits singuliers, les pratiques concrètes, les comportements et les actes dans des situations ponctuelles et « l'énoncé culturel » comme les cadres socioculturels et les visions du monde dans lesquels prennent placent les activités des villageois. Le rôle de l'ethnologue étant de décrire et d'expliquer[1] avec cohérence ce rapport dialectique entre le jeu et ses règles, entre « l'énonciation » et « l'énoncé ». C'est ainsi, par exemple, que nos propos sur le fonctionnement de la circulation non marchande ou sur les modalités de tissage du lien social se fondent avant tout sur l'étude de séries de transferts particuliers entre deux individus, entre deux foyers ou entre deux lignages ainsi que sur des études de cas circonscrites et ponctuelles (le mariage de M. X, les funérailles de Mme Y, le cycle de repiquage de telle saison).

5- La subjectivité de l'ethnologue

La manière empirique avec laquelle nous avons produit les données et le raisonnement inductif que nous avons effectué pour proférer des interprétations constituent la légitimité, voire la scientificité[2] de la discipline, « où l'empirique et l'interprétatif se chevauchent, s'entremêlent et se répondent en permanence » (Olivier de Sardan, 2008a : 11). La subjectivité de l'ethnologue, qui prétend rendre compte scientifiquement d'une réalité culturelle en grande partie à partir de ses expériences personnelles et de son vécu dans la réalité étudiée, devient de ce fait partie prenante de sa démarche scientifique, au sein de laquelle il s'affirme comme un « instrument de collecte des données » (Aktouf, 1987 : 151). Dans ces conditions, l'enquêteur devient « un des acteurs du champ social qu'il étudie » (Althabe, 1990 : 130), au même titre que les villageois dont il partage le quotidien. Il est donc nécessaire de penser l'enquête, malgré tout le recul nécessaire à effectuer, non pas comme une observation objective, mais comme une relation entre acteurs sociaux particuliers et

[1] En sciences sociales, « expliquer » consiste principalement à identifier les circonstances et les ressorts qui expliquent, toujours partiellement mais de manière vraisemblable, les phénomènes et les situations observées (Veyne, 1971).

[2] « Le cœur de la légitimité anthropologique, ce au nom de quoi elle réclame une audience ou au nom de quoi on lui en accorde, est bien le travail d'enquête » (Olivier de Sardan, 2008a : 18).

l'observation, à partir d'un point de vue toujours particulier, de cette relation. C'est pourquoi, nous estimons qu'il n'existe pas d'énoncé ethnologique (ou anthropologique) objectif, mais une interaction entre le chercheur et les acteurs sociaux, interaction qu'il faut prendre en compte comme partie intégrante de l'enquête, voire comme l'un des points à analyser pour comprendre ou au moins pour restituer la réalité sociale (Aktouf, 1987 : 148, 153, 156). Plutôt que de nier cette subjectivité, il nous semble plus pertinent de l'utiliser puisque :

> « Ni l'expérience, ni l'interprétation du chercheur scientifique ne peuvent plus prétendre à l'innocence. Il devient nécessaire de concevoir l'ethnographie non comme l'expérience et l'interprétation d'une "autre" réalité circonscrite, mais plutôt comme une négociation constructive impliquant au minimum deux sujets conscients, politiquement significatifs. Les paradigmes de l'expérience et de l'interprétation cèdent devant les paradigmes discursifs du dialogue et de la polyphonie. » (Clifford, 1996 : 48)

Dans ces conditions, comment garantir la fiabilité des données produites et comment assurer la validité des interprétations et des théorisations de l'ethnologue ? Ou plus exactement, comment procède le chercheur pour s'assurer de la validité de ses interprétations et de ses théorisations ? Quelle stratégie adopte-t-il pour objectiver sa subjectivité ?

Ces questionnements, qui concernent le régime de scientificité de l'ethnologie, ne seront pas traités en détail dans cette introduction. Néanmoins, s'il n'est pas possible de s'y attarder en profondeur, quelques remarques sur la manière globale dont nous avons procédé (1) pour produire des données les plus fiables possibles, et (2) pour formuler des interprétations vraisemblables, permettront de compléter cette présentation des traits principaux de la méthode employée dans cette étude.

II- Les modes de production des données

> « On a affaire, avec l'enquête de terrain propre à l'anthropologie ou à la sociologie qualitative, à un entrelacs complexe d'ordres de grandeur, de tendances, de descriptions, d'illustrations, de cas significatifs, de discours et représentations « locales », d'hypothèses souples, d'interprétations prudentes, de théories locales, de généralisations plus ou moins assurées, le tout pris dans de constantes variations d'échelle et de perspective. »
>
> J-P. Olivier De Sardan[1]

Concernant la production des données, tous les ethnologues disposent des mêmes outils méthodologiques de base, que J-P. Olivier de Sardan (1995 et 2008a) a clairement identifiés et décrits : entretiens, observations, procédés de recension, sources écrites et sources audiovisuelles. Ces différents types de sources, également appelés « modes de production de données », ont été utilisés lors de nos enquêtes.

[1] J-P. Olivier de Sardan (2008a : 11).

1- Les données discursives, contraintes et stratégies d'investigation

Concrètement, nous avons conduit des entretiens approfondis[1] auprès de 132 foyers du village de Quân Lợi[2] et 36 foyers des autres villages de la commune, soit au total 168 foyers ont été interrogés dans la commune de Giao Tân. Le choix des foyers rencontrés ainsi que le choix des personnes interviewées au sein de chaque foyer s'est effectué soit au hasard des rencontres et des aléas du quotidien, soit parce qu'ils présentaient des traits particuliers, soit parce qu'ils étaient en mesure de fournir des informations spécifiques nécessaires à l'enquête. Il s'agit, par exemple, de foyers où l'un des membres occupe une fonction officielle (cadres de la commune, chef de quartier, secrétaire de la cellule du Parti, membre du comité culturel du village, etc.), où le mari est chef d'un lignage, où le mari et son épouse sont responsables d'un groupe informel d'épargne et de crédits rotatifs, etc.

En dehors de ces entretiens « ciblés », une grande partie des foyers interviewés a été sélectionnée en fonction des contacts personnels que les informateurs évoquaient au cours des discussions. Ce procédé de génération de contacts au fil des entretiens permettait d'identifier des foyers à interviewer, de reconstituer des réseaux de relations et de recouper les informations discursives. En interrogeant par exemple plusieurs participants à un mariage et en interviewant à la fois la famille de la bru et celle de l'époux sur cet événement et sur les prestations qui y ont circulé, nous pouvions obtenir différents points de vue d'une même situation et opérer un travail de recoupement rigoureux.

Nous avons ainsi interviewé des femmes, des hommes, des personnes âgées et des jeunes, sans chercher à définir un échantillon homogène. Si la majorité des entretiens était avec un seul interlocuteur, nous avons, à maintes reprises, mené des entretiens réunissant plusieurs personnes, membres du même foyer ou pas.

Notre canevas d'entretien, toujours ouvert et en constante évolution, portait sur les différents aspects de leur quotidien (histoire de vie, histoire de leur lignage, situation sociodémographique, activités économiques, pratiques agricoles, sources de revenus, parcours migratoire), en détaillant davantage les dimensions centrales de notre étude : événements importants organisés par le foyer, pratiques de sociabilité, implication dans le système d'entraide agricole, participation à la circulation non marchande, inscription à des groupes informels, à des associations locales ou à des groupes officiels, pratiques de prêts et d'emprunts, relation de lignage, etc.

Si ces entretiens constituent une part importante du corpus collecté, nos données proviennent également en grande partie de nombreuses discussions informelles. Plus ou moins préparées ou orientées selon les cas, elles se déroulaient chez les villageois ou au cours d'activités (récolte, repiquage, banquet, fête, cérémonie, etc.). Il s'agissait généralement de discuter avec les villageois de ce qu'ils font au moment où ils le font. Au fil des enquêtes, ces

[1] Les informations et les propos étaient généralement enregistrés par de la prise de note instantanée et dans certains cas (25 cas), nous avons utilisé un dictaphone. Nous avons également enregistré plusieurs discours et discussions informelles au cours de cérémonies, de rituels ou de fêtes

[2] Parmi ces 132 foyers, nous avons effectué deux entretiens approfondis auprès de 25 foyers. Il s'agissait de compléter des informations et d'approfondir certains points essentiels.

discussions *in situ* ont progressivement remplacé les entretiens approfondis, qui dominaient largement lors des premiers séjours.

Globalement, lors des entretiens ou des discussions libres, nous laissions évidemment la trame discursive prendre la tournure que les locuteurs lui donnaient, quitte à ce qu'elle parte sur des thèmes éloignés de nos préoccupations immédiates, mais avec l'avantage d'accéder à celles des informateurs. Cette ouverture permet d'être orienté sur des pistes insoupçonnées *a priori* ou inattendues, qui se sont avérées utiles. C'est par exemple par ce procédé que les groupes informels d'épargne et de crédits rotatifs (*phường*) se sont affirmés comme un thème de recherche central. Cette disponibilité nous a également permis, parfois, de devenir le confident de certains villageois. Il s'agit de villageois qui aiment parler d'eux, mais dont les histoires personnelles n'intéressent pas (ou plus) son entourage ou d'anecdotes qui ne peuvent être exprimées comme telle à d'autres, par peur du jugement et du contrôle social de la communauté. C'est par ce biais que nous avons par exemple entendu parler de conflits entre villageois ou de pratiques religieuses blâmées par le Parti.

Nous avons également bénéficié du plaisir, voire de la fierté, que peuvent avoir certains villageois à décrire, à un étranger sincèrement intéressé, la « culture vietnamienne ». Bénéfice à double tranchant puisqu'il peut exacerber la position d'étranger et peut conduire le locuteur à ne tenir que des propos normatifs ou idéologiques, empreints de culturalisme, voire de nationalisme, sur les « coutumes traditionnelles » et sur « l'harmonie » qui rayonnent au village. Ce risque, également évoqué par O. Tessier (2003), A. Fiorucci (2006) et Nguyễn Tuấn Anh (2010), fait partie des diverses contraintes inhérentes aux enquêtes qualitatives au Vietnam. Afin de présenter quelques aspects de la méthode employée, il nous semble utile de faire quelques remarques sur les contraintes rencontrées lors de nos enquêtes et sur les stratégies adoptées pour les contourner.

Quelques contraintes intrinsèques aux enquêtes qualitatives en milieu rural vietnamien

Chaque séjour au village nécessite une demande d'autorisation préalable, l'aval d'un organisme de recherche étatique à Hanoi et un enregistrement auprès de la police communale. Nous n'avons jamais pu obtenir d'autorisations dépassant trois semaines. Lors des premiers séjours, nous avons été « guidés » par un cadre du Comité Populaire (généralement le vice-policier de la commune), qui, selon la justification officielle, assurait notre sécurité tout en nous présentant les foyers « à rencontrer ». Sa présence lors des entretiens suffisait à contrôler à la fois les questions posées et à biaiser les réactions des interlocuteurs.

Ces derniers étaient donc au départ des personnes choisies par les autorités, car « elles savent bien parler » ou parce qu'« elles connaissent l'histoire et la culture du village », nous a-t-on expliqué. Il s'agissait généralement d'anciens cadres (*cán bộ*) à la retraite ou de responsables des divers organes étatiques (chefs du village, responsable des Associations de masse, secrétaire de la cellule du Parti etc.). Nous en avons profité pour nous faire connaître des responsables locaux, prendre connaissance des discours normatifs, nous familiariser avec la rhétorique officielle, nous procurer des données de base sur le village et pour identifier l'existence de dynamiques sociales et de pistes de recherche, qui ont été approfondies par la suite. Ayant fait preuve du caractère politiquement inoffensif de notre étude et de nos intentions lors de ces premières expériences, nous avons pu, au bout du troisième séjour,

commencer à circuler seul dans le village et choisir nous-mêmes les foyers rencontrés. Il a cependant été difficile de faire comprendre aux autorités locales que notre recherche ne se contenterait pas d'entretiens formels, comme c'est souvent le cas lorsque des fonctionnaires-chercheurs effectuent des enquêtes dans un village. Il a donc fallu déployer des efforts particuliers pour légitimer le fait de participer à diverses activités, en tant qu'observateur ou acteur, en dehors des simples interviews.

La seconde contrainte majeure à laquelle nous avons dû faire face est liée aux pratiques classiques des instituts de recherche vietnamiens, qui prévoient que chaque personne interviewée reçoive une petite somme d'argent « pour la remercier des informations données et pour compenser le temps perdu à répondre au chercheur »[1]. Nos tentatives de résistance lors du premier séjour ont engendré une tension au sein du projet de coopération scientifique auquel nous étions rattachés. Il n'a donc pas été possible, dans un premier temps, d'esquiver cette habitude imposée par notre institut de tutelle, d'autant plus qu'à cette époque, d'autres chercheurs vietnamiens du projet menaient leurs recherches en même temps que nous dans ce village et qu'ils rémunéraient leurs informateurs.

Cette pratique est clairement contre-productive dans le cadre d'une démarche ethnologique. Au lieu de suivre le rythme de la population, de se mêler dans les activités quotidiennes et de transformer les entretiens froids et formels en discussions plus spontanées et chaleureuses, nous sous-entendons par ce paiement qu'on interrompt l'informateur dans ses activités contre rémunération. En agissant ainsi, le chercheur exacerbe une relation et des échanges fondés sur les fonctions (le cadre-chercheur d'un côté et le villageois paysan de l'autre), ce qui empêche l'instauration d'une relation personnelle plus spontanée. Le paiement peut également signifier à l'informateur qu'il doit fournir des informations justes et utiles en échange de la rémunération. Cette procédure s'oppose également aux logiques villageoises. De fait, une gêne mutuelle s'instaure quasi systématiquement au moment du versement et, sauf exception, tous les interlocuteurs ont cherché à refuser l'argent. Ce n'était pas seulement un refus de politesse. La plupart des villageois, gênés de recevoir quelque chose en ayant le sentiment de ne rien avoir donné, s'empressaient d'aller chercher des fruits, des gâteaux ou autre chose à offrir pour rééquilibrer la relation et compenser la somme reçue. Ils ne comprenaient pas pourquoi ils devaient recevoir cette rémunération et se sentaient redevables, bien que nous leur expliquions que cet argent n'était pas le notre mais celui du projet.

Cette contrainte pesante a finalement pu être éliminée progressivement. Comme les autres chercheurs ne sont plus venus enquêter dans le village, comme nous revenions de nombreuses fois voir les mêmes interlocuteurs, comme les entretiens formels devenaient des discussions personnelles et comme nos liens avec les villageois devenaient de plus en plus intimes, la question du paiement a été « naturellement » évacuée.

---

[1] De plus, ils doivent signer un document émanant de l'institut de recherche pour attester qu'ils ont bien reçu la somme d'argent, sachant que le montant qu'ils attestent recevoir n'est pas inscrit. Ils signent donc pour certifier la réception d'une somme dont le montant effectivement reçu ne sera pas le montant finalement inscrit en face de leur signature. Ce détail rend la situation encore plus embarrassante, puisqu'il indique ouvertement qu'une part de l'argent qu'ils sont censés recevoir ne leur sera pas versée, mais utilisée à d'autres fins.

Cet exemple particulier illustre l'effort important qui a du être mené pour ne pas être seulement assimilé à un « cadre-chercheur » (*cán bộ nghiên cứu*) de la ville et pour ne pas être reçu uniquement comme l'étranger occidental (*tây*) qui veut comprendre « les mœurs et les coutumes » du Vietnam en sillonnant le village avec un carnet et en inscrivant, de la main gauche[1], des choses illisibles sur son carnet. Pour pouvoir entretenir des interactions plus naturelles, il a fallu habituer les villageois à l'exotisme que nous représentions de fait et briser la distance qui s'établit souvent entre les villageois et les « fonctionnaires » (*cán bộ*) urbains. Le temps passé au village à participer à de nombreuses activités quotidiennes (volley ball, construction de maisons, etc.) ou exceptionnelles (fêtes de fin d'année, fêtes religieuses, etc.), notre insertion dans diverses pratiques de sociabilité (souvent accompagnées d'alcool de riz et d'ivresse collective), notre présence dans les rizières lors de la récolte et du repiquage, ainsi que le nom vietnamien qui nous a été donné, autrement dit notre immersion dans leur univers de vie et notre apprentissage de leur culture quotidienne, ont largement participé à notre intégration dans le village en tant que « personne » et non plus seulement en qualité d'étranger ou de chercheur.

Un autre élément, non prémédité, nous a aidés à limiter l'exotisme que nous représentions en tant qu'étranger. En effet, la curiosité que nous représentions incitait les villageois à nous interroger à leur tour sur notre vie personnelle comme sur notre « culture », qu'ils imaginaient homogène et plus « civilisée » (*văn minh*) que la leur, car économiquement plus développée. Nous nous sommes évidemment pris au jeu de la réciprocité et avons passé beaucoup de temps à essayer de leur raconter ce que nous sommes, individuellement et culturellement, tout en cherchant à désamorcer les nombreuses idées préconçues et erronées – négatives ou positives – qu'ils peuvent se faire du monde occidental en général, et de la France en particulier. Ces rapports de réciprocité ont contribué à instaurer un dialogue équilibré, où notre altérité, complètement assumée, n'était plus seulement un exotisme amusant, mais servait de prétexte à un réel partage et à l'instauration, ponctuelle, d'un univers commun. Par ce biais, nous n'étions plus les seuls à poser des questions et surtout, il ne s'agissait plus seulement de venir soutirer des informations et des instants de vie : des rapports réciproques dans la découverte de l'autre se sont instaurés.

Ces exemples visent simplement à insister sur l'importance de « la qualité de la relation établie avec les observés [plutôt] que sur des considérations de contrôle quasi extérieur à cette relation. Déjà, B. Malinowski insistait sur la nécessité de se faire accepter par les indigènes, de gagner leur confiance, de gagner sa place comme membre digne d'intérêt, pour que la qualité du matériau recueilli soit vraiment le résultat d'une interaction authentique, non biaisée et reflétant un point de vue intérieur au monde indigène » (Aktouf, 1987 : 156). C'est parce que nous considérons ces éléments comme centraux dans la méthode adoptée que nous avons présenté ci-dessus quelques aspects de notre immersion et de nos liens tissés avec les villageois.

[1] Comme c'est interdit à l'école, personne n'écrit avec la main gauche au Vietnam, si bien que les villageois, comme la plupart des Vietnamiens, remarquent immédiatement quelqu'un qui écrit de la sorte et s'en étonnent souvent. Ce détail renforcait l'exotisme que je représentais.

Cette position d'étranger ne s'est pas imposée uniquement comme une contrainte. Nous avons en effet pu l'exploiter et l'utiliser à notre profit. Concrètement, lors des premiers séjours, nous nous sommes appuyés sur cette réalité comme prétexte, pour nous présenter comme complètement ignorants de leur culture. Ce qui était en partie vrai, puisque nous n'avions volontairement pas creusé au préalable toute la littérature scientifique consacrée à nos questions, afin de préserver ce regard naïf, fondateur de l'ethnologie classique, mais qui n'est aujourd'hui plus une condition. En étant donc à la fois étrangers et sincèrement ignorants, nous avons pu nous permettre de poser des questions très naïves sur des aspects des activités journalières, qui sont évidents pour le locuteur et qu'il n'est pas pertinent de poser si on partage la même culture. C'est l'avantage d'être étranger au groupe, on n'est pas censé être familier avec leur culture (même s'il arrive qu'on le soit de fait) et dans le cas du Vietnam, nos interlocuteurs l'admettent et se font un plaisir à expliquer à un Occidental curieux les ressorts de leur vie quotidienne (ce qui n'est pas le cas partout).

Si cela peut sembler un principe de base de l'ethnologie, il n'est pas toujours réuni dans les pratiques actuelles de la discipline et les interlocuteurs ne sont pas dans tous les cas disposés à informer l'étranger de leur quotidien. Comme l'explique Nguyễn Tuấn Anh dans sa thèse sur les relations de parenté dans un village du Centre du Vietnam, il est en effet gênant de demander comment se déroulent les mariages ou pourquoi les gens versent des présents en argent à cette occasion si on est soi-même vietnamien[1]. Mais dans notre cas, les locuteurs admettaient notre « méconnaissance » et se mettaient alors à expliquer comment son quotidien fonctionne, selon leur point de vue. En les interrogeant de manière candide sur ce qui leur paraît évident et sur leurs « allants-soi », nous les incitions à verbaliser leurs représentations et à expliquer la manière dont ils envisagent le « comment » et le « pourquoi » de leurs pratiques. La manière dont les informateurs « décortiquaient » leur réalité pour nous la rendre intelligible, ainsi que les propos ou les argumentations qu'ils nous tenaient en conséquence, se sont ainsi avérés révélateurs de leurs logiques ou de celle des différents « groupes stratégiques »[2] qu'ils représentaient. Par ailleurs, se présenter comme un « apprenti » ou comme un « élève » auprès des informateurs, qui deviennent alors des « experts » ou des « professeurs », nous a aidés à sortir de la posture initiale qui nous avait été attribuée en arrivant : de « celui qui sait » (le fonctionnaire chercheur), nous sommes devenus « celui qui apprend ».

S'il est donc possible de tourner à son avantage cette posture d'étranger, les intérêts à se présenter sincèrement naïfs restent limités. L'approche décrite ci-dessus n'est efficace que

---

[1] L'auteur s'exprime en ces termes : « Since I presented myself as a university lecturer and a 'local boy', my would-be informants tended to think what happened in their village was similar to what happened in my own village - something I already knew, there was no need to talk about it. For example, when I asked some villagers about wedding ceremonies that they organised they often told me: "There is nothing special about it. I thought you knew these matters already » (2010 : 44)

[2] « On peut entendre par là une agrégation d'individus qui ont globalement, face à un même « problème », une même attitude, déterminée largement par un rapport social similaire à ce problème (il faut entendre ici « rapport social » au sens large, qui peut être un rapport culturel ou symbolique comme politique ou économique) » (Olivier de Sardan, 2008a : 81).

dans un premier temps, car elle ne permet pas d'approfondir les thèmes abordés ni les phénomènes décrits. En outre, elle incite les villageois à tenir un discours empreint de culturalisme ou de traditionalisme ou encore à évoquer uniquement les « bons côtés » du village, biais particulièrement vivace dans les études qualitatives en milieu rural au Vietnam (Tessier, 2003 ; Fiorucci, 2006). C'est pourquoi, une fois que l'exotisme que nous incarnions était moins surprenant, l'autre technique dans la manière de conduire les entretiens a consisté à se présenter comme « spécialiste », au sens de connaisseur intime de la réalité des villageois. La condition est d'avoir passé du temps avec eux afin de connaître suffisamment de détails sur leur quotidien. Il s'agissait d'entrer dans un autre registre de langage, d'utiliser le vocabulaire technique lié au sujet abordé ainsi que les termes locaux, d'évoquer les noms et la situation de personnes évoquées par le locuteur, de connaître l'histoire de leur lignage, etc.

En bref, la technique consistait à se présenter comme familier avec le sujet abordé et avec les expériences quotidiennes du locuteur pour lui montrer qu'on partage une connaissance commune des questions traitées et qu'il n'est donc plus approprié d'évoquer uniquement des aspects basiques ni de tenir uniquement des propos de « façade ». Cette approche nous a permis de pénétrer davantage dans leur univers de sens et de créer un lien privilégié avec nos informateurs. En ayant recours à cette technique, nous n'interrogions plus seulement les discours normatifs, mais nous pouvions accéder à d'autres types d'informations plus précises, des cas particuliers, des nuances et des détails concernant des pratiques concrètes : du discours sur les normes je suis passé au discours sur leurs pratiques.

Cette manière de passer de la posture de l'ignorant à celle du spécialiste et de passer des questions naïves à des questions spécialisées fait partie des multiples méthodes adoptées en fonction des conditions du terrain pour pouvoir mener à bien les entretiens et pour tenter de produire des données discursives rigoureuses.

2- Les sources écrites

Les sources écrites mobilisées concernent principalement des documents produits localement par les villageois ou par les autorités. Du côté villageois, il s'agit d'archives personnelles diverses, de registres d'inscription des prestations monétaires reçues lors des événements importants, de règlements et de comptes concernant les groupes informels d'épargne et de crédits rotatifs (*phường*), de photos de famille, de règlements de lignage, de registres des associations volontaires, etc. Du côté de l'administration, il s'agit des rapports administratifs du Comité Populaire de la commune (rapports socio-économiques, rapports des Associations de masse, directives, registre d'état civil, registre foncier et cadastre, divers cartes etc.), des Annales historiques du village de Quân Lợi (*Quân Lợi thực lục chính biên*, 2005*)*, du coutumier villageois rénové (*hương ước – xây dựng làng văn hóa thôn Quân Lợi*, 2000), de l'histoire de la cellule du Parti Communiste et, dans une moindre mesure, des documents administratifs émanant du district ou de la province. Enfin, des articles de journaux, notamment en ce qui concerne les *phường*, ont été exploités (voir annexes I/4.2 et I/6.3).

3- Études de cas et données de recensions

La combinaison et le recoupement de différents types de données est une méthode classique de l'ethnologie. Les « études de cas », auxquelles nous avons eu fréquemment recours lors de nos enquêtes, illustrent ce principe méthodologique. Il s'agit de l'étude détaillée d'« une séquence sociale unique, circonscrite dans l'espace et le temps » (Olivier de Sardan, 2008a : 73)[1]. L'objectif est de réunir le maximum d'informations et d'éléments de contexte d'une situation ou d'un événement concret et singulier pour en saisir la logique ainsi que celles des acteurs impliqués. Ces études comportent un double avantage : elles permettent d'illustrer, par un cas concret, singulier et contextualisé, des interprétations de portée plus générale ; et inversement elles permettent de cerner, à travers la compréhension profonde et détaillée d'une situation ou d'un événement particulier et ponctuel, des logiques ou des mécanismes sociaux généralisables à d'autres situations (Passeron et Revel, 2005 : 9)[2]. Menées au sein du village, les études de cas que nous avons effectuées portent ainsi sur des mariages et des funérailles, sur des cycles de repiquage ou de récolte du riz, sur des groupes informels d'épargne et de crédits rotatifs ou sur des banquets lors de diverses occasions. Les protocoles établis pour chaque cas étudié seront présentés au cours de l'analyse ou en annexes (voir annexes III).

Ces études de cas offrent des conditions propices à la production, par des relevés systématiques, de données « microquantitatives » ou de données dites de « recension ». Les procédés de recension peuvent prendre la forme de relevés systématiques ou de mises en série (les types de liens formels qui ont versé les montants les plus élevés lors de telles funérailles), de micro-statistiques (la part de lien de parenté parmi les donateurs lors de tel mariage), d'inventaires (la nature et la valeur des dons lors d'un événement particulier), des calculs de fréquence (le nombre d'événements organisés par an), de plans, de généalogies de groupe de parenté. Nous avons par exemple recensé, sur un échantillon, tous les types de relations formelles impliquées dans des groupes d'entraide lors de la récolte du riz en juillet 2008 (voir chapitre 8) ; ou nous avons relevé systématiquement le montant de tous les présents monétaires reçus par une série de foyers à l'occasion de mariages, de funérailles ainsi que le nombre total d'invités et les coûts totaux occasionnés par ces célébrations (voir chapitres 2 et 7).

Les résultats obtenus par ce type de relevé n'ont de signification qu'au niveau local, mais ils permettent de mesurer des ordres de grandeur pour dégager des tendances effectives, comme la part respective de la parenté et du voisinage dans les rapports d'entraide (voir chapitre 8). Ils offrent également l'avantage de pouvoir compléter et recouper, pour un même événement, les entretiens et les observations effectués et de prendre ainsi du recul par rapport aux discours villageois comme par rapport à nos propres impressions ou *a priori*[3].

---

[1] À ne pas confondre avec les « études de cas » (les « case studies ») comprises comme le fait d'aborder une problématique générale (le don) à travers sa manifestation dans un cas particulier (le cas du Vietnam rural) avec une perspective comparatiste.

[2] « La "pensée par cas", qui procède dans ses généralisations et ses comparaisons à partir d'occurrences singulières, est alors inhérente aux sciences sociales, au moins dans leurs versions « qualitatives », et peu importe la nature et l'extension de ces cas » (Olivier de Sardan, 2008a : 75).

[3] Pour plus de détails sur leur intérêt voir Olivier de Sardan (2008a : 66-67).

Elles constituent en bref un moyen de « vérifier des intuitions, fournir des éléments plus "objectivables", amasser des preuves et des confirmations » (Olivier de Sardan, 2008a : 68). Comme les études de cas impliquent une observation précise, systématique et détaillée d'une situation, elles se prêtent facilement à ce mode de production de données systématique. Nous avons néanmoins effectué des recensions « isolées », pour calculer, par exemple le nombre moyen de personnes qui se rend au banquet des fêtes de longévité (*mừng thọ*), sans étudier nécessairement tous les autres enjeux liés à l'événement en question.

Enfin, nous avons mobilisé et mis en rapport des données de recension issues de différentes études de cas qui portent sur un même thème et qui ont le même protocole, afin de les comparer. Nous avons ainsi mis en rapport l'ensemble des types de relations formelles qui unissent les récipiendaires aux donateurs les plus généreux à l'occasion de mariages, de funérailles ou de maladies (chapitre 7). Nous présenterons les détails et la méthode employée dans la partie concernée. Il est néanmoins important de souligner dans cette introduction les logiques et les principes méthodologiques qui ont gouverné ces mises en série systématiques.

La stratégie et l'objectif consistent à assumer la diversité du réel, tout en cherchant les principes communs manifestés par cette diversité. Ces mises en série visent ainsi à identifier non seulement les tendances globales, les règles communes et les normes que dévoile la répétition de cas similaires ; mais aussi les tendances particulières et les situations singulières que donnent à voir les cas différents. La particularité de la démarche adoptée ici est que la recension est utilisée pour la récursivité comme pour la collection de cas singuliers. En effet, les phénomènes observés dans le village, comme dans la plupart des sociétés humaines, mais à différents degrés selon le groupe considéré, se manifestent à la fois de manière fortuite ou contingente et de manière régulière ou prévisible (Veyne, 1971 : 204-206, 221-222 et 231-234). Lorsqu'il s'agit de relations sociales en général et de la composition des réseaux de donateurs en particulier, la réalité vietnamienne donne généralement à voir une variété de possibilités différentes en termes de types de relations formelles, bien que des normes régissent le système. Les variations étant inhérentes aux systèmes de relations vietnamiens et la part d'imprévisibilité étant intrinsèque aux transferts non marchands observés dans le village, il s'est avéré pas suffisant et peu significatif de se focaliser uniquement sur les répétitions, quel que soit le nombre de cas recensés.

La démarche a alors consisté à collectionner différents cas du « possible » et à les mettre en rapport pour identifier, par analogie et par contextualisation de chaque cas, la présence éventuelle de principes communs ainsi que la pluralité de leur manifestation concrète et la diversité des tendances existantes. Il s'agissait donc de procéder à des mises en série ou à des recensions de cas particuliers, en vue de chercher non seulement le commun et le régulier, mais aussi le particulier et le variable voire le fortuit.

En définitive, les tableaux de recension présentés dans cette thèse ont davantage une portée illustrative et descriptive, qu'une portée analytique ou explicative[1]. Ainsi, l'un de leur principal intérêt réside dans la possibilité de fournir au lecteur quelques bribes de données

[1] À l'exception des groupes informels d'épargne et de crédits rotatifs (*phường*), où les tableaux de recensions présentés ont davantage une prétention explicative.

empiriques, sur lesquelles nous nous sommes appuyés pour confectionner nos analyses et nos interprétations.

Ces différents types de sources mobilisés nous ont permis de générer un ensemble d'informations de base ou de données brutes, à partir desquelles nous avons forgé nos interprétations et élaborer nos analyses. Quelles sont les méthodes générales qui ont orienté les raisonnements opérés et en quoi garantissent-elles une certaine validité des propos présentés ?

III- L'interprétation des données en ethnologie

> « Je crois que le chercheur qui tente une large analyse pour rassembler les pièces et les morceaux de la vie sociale contemporaine doit nécessairement affirmer un grand nombre de choses sans avoir de preuves quantitatives solides. »
>
> E. Goffman[1]

1- La production d'hypothèses interprétatives plausibles et approximatives

Comme nous le signalions plus haut, la méthode ne concerne pas uniquement la production de données, elle relève également de leur interprétation. Dans le cas de l'ethnologie en particulier et des sciences sociales en général, il est important de garder à l'esprit la nature particulière des interprétations et des analyses proposées. Il s'agit principalement de généralisations et d'explications causales qui sont de l'ordre du « vraisemblable » ou de la « plausibilité » (Passeron, 2006 et Olivier de Sardan, 2008a)[2]. C'est pourquoi, pour qualifier les interprétations, les explications ou les conclusions du chercheur, nous ne pouvons en toute rigueur que parler, d'« hypothèse explicative » (Veyne, 1972 : 196) ou encore d'« approximations plausibles » (Olivier de Sardan, 2008a : 11) empiriquement fondées.

Dans notre approche, le chercheur s'engage ainsi à énoncer des propos qui sont les plus vraisemblables possible, les plus proches de la réalité sociale qu'il observe, sans prétendre proposer de vérité incontestable ni de loi sociale ou anthropologique. Il existe néanmoins des procédures de contrôle ou des principes méthodologiques permettant de garantir au maximum, au chercheur comme au lecteur, la qualité des données produites, la pertinence du raisonnement suivie et la plausibilité des interprétations proposées. Quels sont les principes adoptés dans notre étude ?

2- Procédures de contrôle des interprétations et modes de raisonnements

Les précautions méthodologiques

Comme dans la plupart des recherches qualitatives, nous avons mobilisé une série de procédures pour contrôler nos interprétations. Il s'agit concrètement de la « triangulation », de

---

1 E. Goffman (1973b : 15).

2 Les textes anthropologiques se situent « dans un registre de l'approximation, car la véridicité de nos assertions ne peut se prétendre vérité et relève plutôt de la plausibilité. » (Olivier de Sardan 2008a : 7).

la « saturation », de la « boucle réflexive »[1], de « l'indexation », de « l'émicité »[2], de « l'itération », des enquêtes en binôme ou collectives.

En dehors de ces procédures classiques, l'une des principales stratégies que nous avons tenté de respecter consiste à distinguer, dans la recherche comme dans sa restitution, ce qui relève du « possible » (les interprétations du chercheur) de ce qui relève de l'« existant » (les données brutes)[3], tout en les reliant de manière cohérente, afin que les faits empiriques et les analyses soient en adéquation. La structure globale de cette thèse, où une première partie présente le fonctionnement et la nature de la circulation non marchande et où une seconde partie propose des interprétations sur la signification et sur le rôle de ce système, illustre globalement cette manière de procéder. Les trois premiers chapitres qui proposent une description ethnographique du phénomène et une classification des formes de transfert à partir d'une série de critères précis (pour des détails sur la méthode de classification et de description adoptée, voir l'introduction de la première partie) s'inscrit également dans ce type de démarche, qui vise à rendre explicite la distinction entre « ce qui se passe » et « ce qui est possible ». Cet effort de distinction nous paraît fondamental pour deux raisons.

Tout d'abord, pour « objectiver la subjectivité », c'est-à-dire contrôler les interprétations spontanées effectuées directement au moment de l'observation ou du traitement des données. Celles-ci sont potentiellement biaisées par les représentations, les préjugés, les idéologies ou l'affect du chercheur. Il est donc essentiel de rester vigilant et de prendre des précautions particulières pour les affuter[4], afin qu'elles soient en adéquation avec la réalité empirique et qu'elles expliquent de manière cohérente et pertinente la situation ou le phénomène observé.

La deuxième raison justifiant cette distinction entre ce qui existe empiriquement et ce qui est possible en termes d'explication réside dans le regard critique qu'elle permet de poser sur les interprétations et sur les conclusions proposées. Si la véracité des données ethnographiques est difficilement vérifiable dans le cas de l'ethnologie[5], le lecteur doit en revanche être en mesure de discuter la manière dont les données ont été produites et traitées ainsi que la validité du raisonnement et des interprétations effectués à partir de ces données (Becker, 2002). Pour cela, nous avons choisi de laisser apparaître dans le manuscrit une

---

1 Il s'agit de l'observation critique de soi au moment des observations et des interprétations ou la façon qu'a « l'anthropologue en pleine enquête de dialoguer de façon critique avec lui-même » (Olivier de Sardan, 2008a : 295) pour objectiver sa subjectivité.

2 Il s'agit de l'attention portée au point de vue des acteurs.

3 Voir J-P. Olivier de Sardan (2008a : 30).

4 Parmi ces précautions, à un grand « nettoyage » de nos propres représentations culturelles et scientifiques, de nos grilles de lectures du monde prédéfinies, de nos paradigmes latents, de nos routines de raisonnement, de nos croyances, de nos visions du monde particulières, des « allants-soi» semble nécessaire pour prendre la distance suffisante permettant de limiter les diverses formes d'ethnocentrismes et de mésinterprétations dont se prête l'observation de réalités sociales exotiques. Sur la question des biais interprétatifs, voir O. Aktouf (1987) ; J-P. Olivier de Sardan (1996) ; L. Bernard (1996) ; H.S. Becker (2002).

5 Car « les données ethnographiques sont pour une grande partie produites par les interactions du chercheur avec les sujets de son enquête : seul son témoignage personnel en garantit la véracité » (Olivier de Sardan, 2008a : 28). Leur véracité est donc garantie par le « pacte ethnographique » conclut implicitement entre le lecteur et le chercheur et qui « atteste pour le lecteur que l'anthropologue n'a pas inventé les discours dont il rend compte et qu'il n'a pas rêvé les descriptions qu'il propose » (*Ibid.*, 1995 : 97)

quantité de « matériaux bruts » (extraits d'entretiens, descriptions phénoménales, tableaux synthétiques de données chiffrables, mise en série de pratiques sociales, études de cas contextualisées, etc.) et nous nous sommes permis d'expliciter régulièrement la manière dont les données ont été exploitées pour élaborer nos interprétations (triangulation, recoupements, comparaison, mise en série, etc.). Il s'agit de fournir le maximum de « garanties crédibles » (Olivier de Sardan, 2008a : 21), c'est-à-dire des appuis, issus des enquêtes ou d'ailleurs, qui nous ont permis d'établir la plausibilité de nos conclusions[1].

Les modes de raisonnements : produire des assertions valides et des interprétations plausibles

Mais ces éléments ne suffisent pas à expliciter la totalité du raisonnement opéré par le chercheur ni à garantir sa validité. Le raisonnement, c'est à dire ici le cheminement permettant d'établir un constat, un diagnostic ou une conceptualisation à partir de données empiriques, s'effectue au moyen d'un ensemble de méthodes et de mécanismes intellectuels plus ou moins conscients, qui donnent sens aux assertions interprétatives (Veyne, 1971 : 194 et 202-203). Ces mécanismes intellectuels sont généralement tacites ou passés sous silence (Becker, 2002)[2]. Si nous avons tenté d'en laisser quelques-uns transparaître, il n'est pas possible d'expliciter tous les cheminements intellectuels effectués car ils sont le fruit de procédures ou de raisonnements à chaque fois singuliers (Veyne : 198, 212-213 et 220). Pour ces raisons et aussi pour assurer l'intelligibilité et la lisibilité du propos principal, une part importante des raisonnements n'apparaîtra pas ouvertement[3].

Il reste néanmoins possible d'identifier des schèmes généraux, des mécanismes ou des modes de raisonnements qui se répètent. Nous avons ainsi souvent procédé à des généralisations et à des extrapolations à partir d'occurrences singulières ou mises en série. Nous avons mobilisé un raisonnement par analogie (Veyne, 1971 : 202), notamment en comparant nos observations et interprétations à celles effectuées ailleurs au Vietnam ou dans d'autres sociétés, où les dons circulent selon des principes similaires. Nous avons eu recours

---

1 Nous distinguons trois types d'appuis :
- Ceux qui proviennent directement des phénomènes observés dans le village
- Des descriptions ou des analyses d'autres chercheurs sur le Vietnam qui corroborent ou précisent les miennes
- Des analyses théoriques ou des interprétations fondées sur d'autres univers culturels, mais qui résonnent avec la réalité analysée ici.

2 « [...] une partie de l'histoire se réduit à l'application de recettes, que l'historien passe sous silence, puisque l'événement est différence » (Veyne, 1971 *:* 198)

3 Pour élaborer et nourrir nos interprétations, nous avons par exemple mobilisé de nombreuses expériences personnelles et diverses observations, qui se sont déroulées au sein du village, mais aussi en dehors du village. Nos recherches auprès des groupes ethniques des montagnes, notre vie quotidienne à Hanoi, nos relations personnelles avec nos trois familles adoptives ou encore nos expériences et interactions au sein d'une école d'arts martiaux hanoienne sont autant d'éléments que nous avons utilisés pour comprendre la vie des villageois. Mais nous ne les avons pas nécessairement explicités lorsque nous présentons nos appuis, les logiques de nos raisonnements ou les cheminements interprétatifs adoptés. Ainsi, comme le souligne un ethnologue, dont la démarche a orienté une partie de la mienne « qu'on ne s'attende pas à lire ci-après le récit « fidèle » de ces « aventures », que nous avons exploitées autrement que par la narration (qu'on ne s'étonne pas non plus de l'ampleur des faits que je laisserai inévitablement de côté, mais que je ne passe pas pour autant sous silence : ils sont là, en creux). » (Pierrepont, 2007 : 26).

aux techniques classiques de recoupement des sources, de variation d'échelles d'observation (foyer, quartier, village, commune, macro-niveau) et de « rétrodiction »[1]. Il s'agit par exemple de se fonder sur « le climat du temps » ou sur « ce à quoi on peut s'attendre ou ne peut pas s'attendre de la part des gens de cette époque » (*Ibid.* : 203) pour procéder à des inférences permettant d'émettre des hypothèses interprétatives[2]. Enfin, nos analyses procèdent souvent d'une identification des causes d'un événement ou d'un phénomène avec un effort de pondération de l'importance respective de chacune d'entre elles[3].

Ces modes de raisonnements constituent de fait la trame de la méthode employée pour conduire nos enquêtes et pour produire nos interprétations. Ils n'ont rien d'original puisqu'ils relèvent du socle méthodologique commun aux sciences sociales[4]. À notre connaissance, c'est dans l'ouvrage *Comment on écrit l'histoire ?* de P. Veyne que ces opérations, qu'il compare à « un obscur raisonnement » (1971 : 200), sont décrites avec le plus d'exactitude et de clarté. Il n'est pas le seul à avoir traité de cet aspect (Becker, 2002 ; Bourdieu, Chamboredon et Passeron, 2005 ; Passeron, 2006 ; Passeron et Revel, 2005), mais c'est dans cet ouvrage (notamment dans les pages 13-27 et 194-234) que nous avons reconnu, *a posteriori*, la manière dont nous avons procédé, plus ou moins consciemment, pour raisonner et pour élaborer des conclusions vraisemblables sur la réalité vietnamienne. Comme les mises en œuvre concrètes de ces raisonnements sont toujours singulières et relatives à chaque interprétation proposée, elles ne sont pas explicitées dans cette introduction. Elles seront parfois présentées au fil des analyses afin que le lecteur puisse cerner, et donc critiquer, le cheminement intellectuel adopté.

La fausse question de la représentativité

Enfin, quelques remarques sur la question du degré de représentativité de nos propos permettront de clore ces commentaires méthodologiques et épistémologiques. Si notre étude se concentre sur un seul village et que nos démonstrations reposent sur des données – toujours « lacunaires » (Veyne, 1971) – produites dans ce village, il est possible que certaines tendances mises à jour et que certains principes identifiés sur la socialité villageoise ou sur la circulation non marchande aient une portée plus large. Néanmoins, comme une culture se déclare avant tout dans ses pratiques quotidiennes et comme toute expression culturelle est

---

[1] Opération qui consiste à remonter d'un phénomène ou d'un événement à ses causes vraisemblables ou à identifier les raisons possibles des effets observés en s'appuyant sur les sources existantes et en « remplissant », à force d'inférences logiques, de théories, d'hypothèse et d'analogies, ce que les sources ne disent pas. Pour plus de détails, voir P. Veyne (1971 : 195-234).

[2] Ces procédés ne sont possibles que dans la mesure où il existe des comportements relativement constants, des conventions ou des mœurs auxquelles les gens se conforment (*Ibid.* 203-205) ainsi que des circonstances déterminées, qui engendrent des phénomènes prévisibles et des rapports causaux réguliers.

[3] Chaque situation sociale observée est le résultat d'une chaîne infinie de causes jamais identifiable et dont l'enchainement et la logique n'est jamais inéluctable. Le travail du chercheur consiste donc à identifier les causes majeures, et à justifier le choix opéré puis à dégager les rapports causaux singuliers à l'œuvre, en mettant en évidence ceux qui se répètent.

[4] Bien que P. Veyne parle en tant qu'historien, il précise à plusieurs reprises que ces propos sont valables pour les autres sciences sociales telles que « l'ethnographie descriptive ou la sociologie comme histoire de la civilisation contemporaine » voir notamment P. Veyne (1971 :18-19, 38-39 et 210).

singulière et immédiate, ce travail ne vise en aucun cas la représentativité[1]. Cela ne signifie pas, inversement, que les analyses proposées doivent restées confinées aux seuls habitants de Quân Lợi. Car, à l'instar de E. Goffman, nous ne pouvons pas déterminer « à propos de qui et de quoi les résultats sont vrais » :

> « Le problème n'est donc pas simplement que nous ayons à émettre des affirmations sur des groupes et des communautés sans avoir de données suffisantes, mais plutôt que nous ne sachions pas grand-chose de l'identité et des limites des groupements pour lesquels nous manquons de données » (1973b : 16).

Néanmoins, la « matière première » sur laquelle se basent nos réflexions provient d'une étude au sein d'un univers humain particulier, le village de Quân Lợi, « dont la complexité est toujours singulière, puisqu'elle se compose d'éléments dont l'être, la somme, la distribution, les relations, la quotidienneté ne se retrouvent nulle part ailleurs »[2]. C'est donc avant tout à propos des habitants de ce village et en fonction de nos expériences avec eux que les interprétations proposées prennent sens.

[1] Sur la question de la représentativité des études localisée dans le Vietnam rural, voir C. Gironde (1998), A. Fiorucci (2002) et O. Tessier (2003)

[2] Propos tirés d'un article non publié sur « l'ethnodéveloppement » écrit par R. Renaud.

Présentation du village

I- Situation géographique.

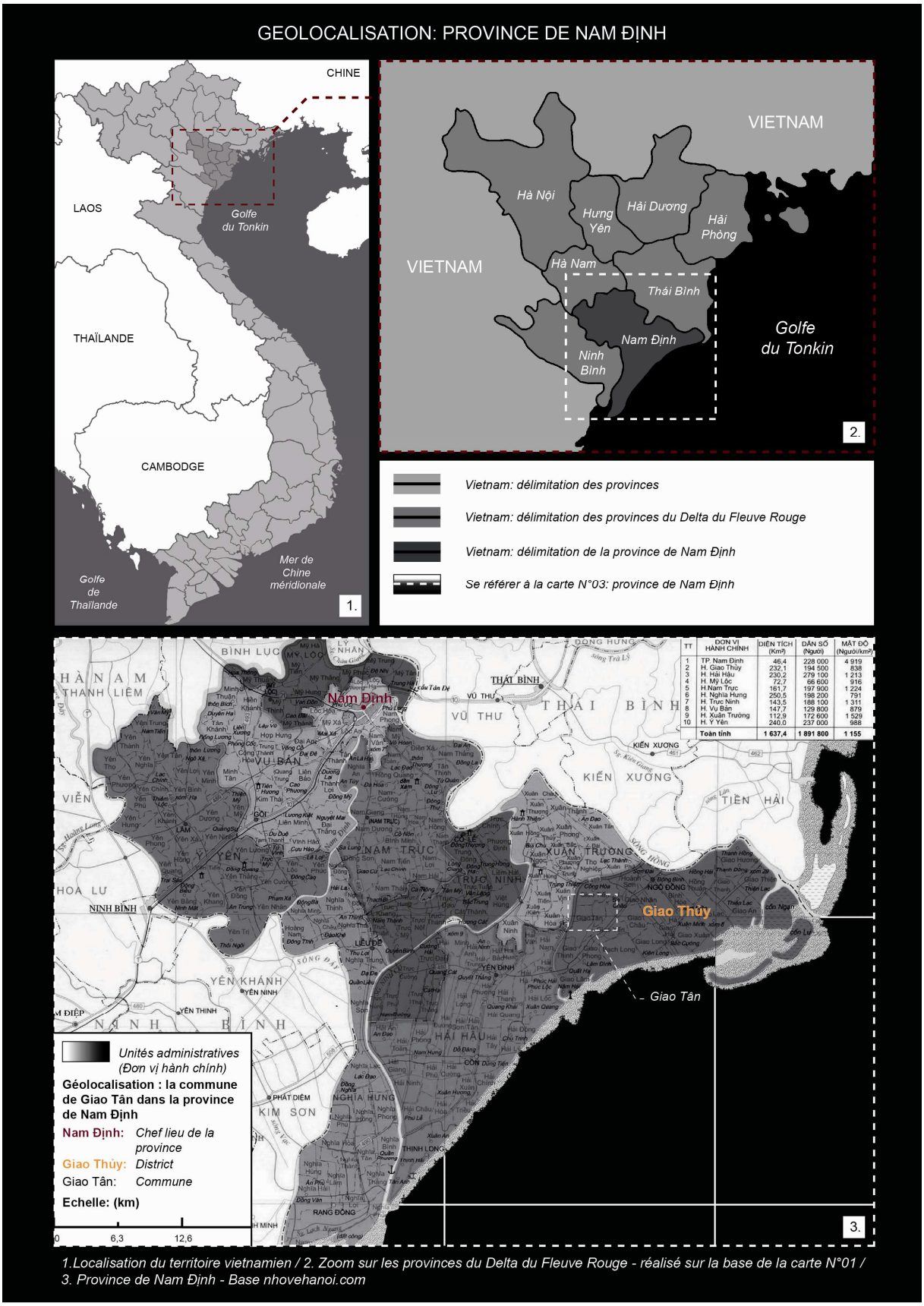
Le village dans lequel nous avons séjourné et effectué nos enquêtes s'appelle Quân Lợi. C'est un village (*thôn*) de la province de Nam Định situé à environ 140 km au Sud-Est d'Hanoi en direction du golfe du Tonkin. Il est administrativement rattaché à la commune de Giao Tân (district de Giao Thủy) qui comprend trois autres villages (Duy Tắc, Địch Giáo et Hiệt Củ), chacun constitués de trois quartiers administratifs (*xóm*).

Depuis Hanoi, le trajet pour s'y rendre dure environ trois heures en moto et plus de quatre heures en bus local. Pour y accéder, il faut emprunter la route nationale n°1 jusqu'à Phủ Lý puis s'engager sur la route nationale n°21 qui suit la voie de chemin de fer jusqu'à Nam Định, le chef-lieu de la province. Après avoir quitté la ville par le pont Đò Quan, le trajet continue sur la route 21 pendant 17km jusqu'au pont Lạc Quần, permettant de traverser le fleuve Ninh Cơ, qu'il s'agit ensuite de longer en suivant la route provinciale 489 jusqu'à la ville de Xuân Trường située à 4km après le pont. À partir de Xuân Trường, où se trouve érigée une statue de Chương Trình, l'ancien Secrétaire général du Parti, la route 489 continue sur environ 5 km jusqu'au « pont ciment » (*cầu xi măng*), après lequel il faut s'engager sur un petit chemin asphalté qui bifurque sur la droite et qui passe entre les rizières pour mener à Giao Tiến. La commune de Giao Tân, où se trouve le village de Quân Lợi, se rejoint en suivant la route qui borde la rivière Cồn Giữa (aussi appelée Láng) sur la droite juste après le petit pont à l'entrée de la commune de Giao Tiến.

Bien que Giao Tân soit relié à l'extérieur par un réseau de voies goudronnées, cette commune fait partie des plus enclavées des 22 communes[1] qui constituent le district de Giao Thủy. Giao Tân est située à 13km du chef-lieu du district (Ngồ Đồng) et à 50km du chef-lieu de la province (Nam Định), qui se rejoint en une heure et demie de moto compte tenu de la mauvaise qualité des routes. Le district de Giao Thủy est limité au Nord par le fleuve Rouge, à l'Ouest par le fleuve Ninh Cơ (un affluant du fleuve Rouge), au Sud et à l'Est parle le golfe du Tonkin. Giao Tân est ainsi situé à environ 10km de la mer, où se trouve une station balnéaire (Quất Lâm) réputée pour ses restaurants de fruits de mer au bord de la plage et pour la prostitution.

[1] 20 communes rurales (*xã*) et 2 communes urbaines *(thị trán*). La superficie du district est de 23.799,64 ha.

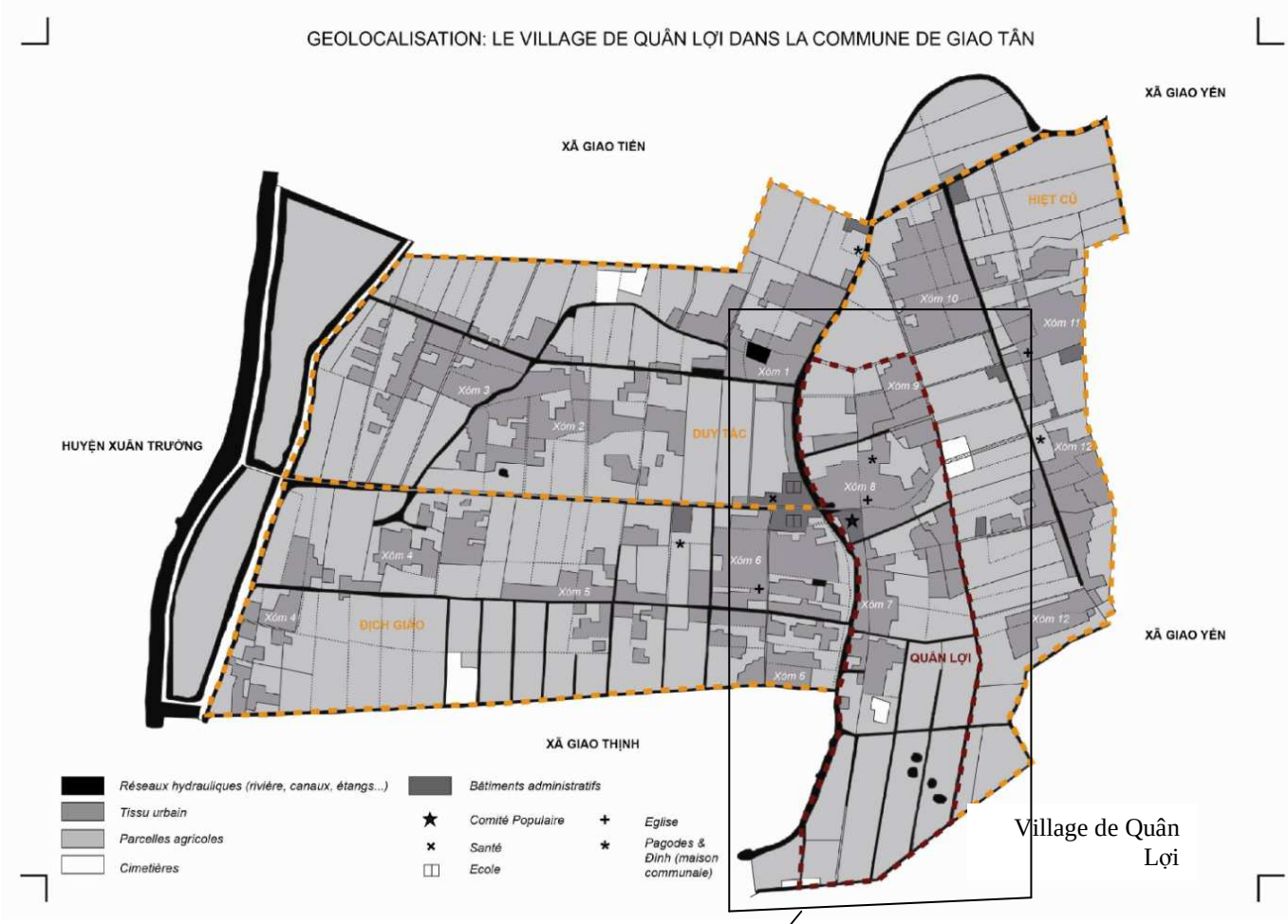
Carte 1- Province de Nam Định et localisation de la commune de GiaoTân



TT	ĐƠN VỊ HÀNH CHÍNH	DIỆN TÍCH (Km²)	DÂN SỐ (Người)	MẬT ĐỘ (Người/km²)
1	TP. Nam Định	46,4	228 000	4 919
2	H. Giao Thủy	232,1	194 500	838
3	H. Hải Hậu	230,2	279 100	1 213
4	H. Mỹ Lộc	72,7	66 600	916
5	H.Nam Trực	161,7	197 900	1 224
6	H. Nghĩa Hưng	250,5	198 200	791
7	H. Trực Ninh	143,5	188 100	1 311
8	H. Vụ Bản	147,7	129 800	879
9	H. Xuân Trường	112,9	172 600	1 529
10	H. Ý Yên	240,0	237 000	988
	Toàn tỉnh	1 637,4	1 891 800	1 155

1.Localisation du territoire vietnamien / 2. Zoom sur les provinces du Delta du Fleuve Rouge - réalisé sur la base de la carte N°01 / 3. Province de Nam Định - Base nhovehanoi.com

Carte 2: Le village de Quân Lợi dans la commune de Giao Tân





II- Caractéristiques générales de la commune de Giao Tân.

La commune de Giao Tân a été établie administrativement dans les années 1950 et ses frontières actuelles datent de 1970. Auparavant, les quatre villages qui constituent actuellement la commune étaient compris dans d'autres communes et n'étaient donc pas nécessairement regroupés en une même unité administrative. De plus, les trois quartiers qui constituent actuellement chaque village étaient, à certaines périodes, séparés entre des unités administratives différentes et n'étaient donc pas inclus comme sous-unité d'un même village[1].

La commune de Giao Tân occupe aujourd'hui une superficie totale de 505,8 ha parmi lesquels environ 70 % (370 ha) sont consacrés à l'agriculture et environ 10 % (50 ha) concernent des terrains d'habitation[2]. Les 20 % restants sont utilisés par les bâtiments administratifs, les écoles, les centres de soins, les routes et chemins, etc. Selon le rapport de planification d'usages des sols jusqu'en 2020 et la carte qui lui correspond, les superficies d'espaces d'habitation vont atteindre 106,11 ha en 2020 (soit 21 % de la superficie totale de la commune) et les terrains agricoles n'occuperont plus que 260,27 ha (soit 51,46 % de la superficie totale de la commune). Ces projections dévoilent la tendance, déjà en cours au moment de nos enquêtes, de la diminution des espaces agricoles au profit des espaces d'habitation.

À notre arrivée en 2006, la commune de Giao Tân était peuplée de 8 038 habitants répartis en 2161 foyers (3962 hommes et 4076 femmes). À l'exception de cinq personnes recensées comme étant membres d'un groupe ethnique minoritaire, tous les habitants étaient *kinh*[3]. D'après le dernier recensement effectué en novembre 2009, il y a dans la commune 2300 foyers au sein desquels se répartissent 8010 personnes (dont 4057 femmes et 5430 habitants de plus de14 ans)[4]. Au cours de notre séjour dans la commune, le nombre d'habitants a donc légèrement diminué, mais le nombre de foyers a augmenté (+139 foyers), ce qui suggère une diminution du nombre de personnes par groupe domestique. À Quân Lợi (quartiers 7, 8 et 9), le village où nous concentrons nos recherches, le nombre total d'habitants recensés en 2009 est de 1435 personnes réparties en 457foyers. Le quartier 7 est peuplé de 502 habitants (165 foyers), le quartier 8 de 459 habitants (142 foyers) et le quartier 9 de 474 habitants (150 foyers)[5].

---

1 Pour les détails, voir Annales de Quân Lợi (2005 : 36).

2 Les données chiffrées présentées ici proviennent de deux types de sources : des entretiens avec les cadres de la commune – en particulier avec les deux vice-présidents du Comité Populaire, avec le responsable foncier et avec le responsable de la population et de la démographie – et des documents administratifs produits par les différents organes du Comité Populaire, du Conseil Populaire et du Parti Communiste, dont la liste figure en bibliographie.

3 Ethnie majoritaire du Vietnam, qui représente environ 85 % de la population nationale.

4 Selon le recensement du 30 novembre 2009, un seul cas de divorce et 53 mariages ont été recensés en 2009. 83 personnes ont officiellement quitté la commune pour s'installer ailleurs (*cắt khẩu*) et 27 personnes se sont inscrites dans la commune (*nhập khẩu*). Il s'agit principalement de femmes originaires d'ailleurs et qui se sont mariées à un habitant de la commune ou d'enseignants envoyés en poste à Giao Tân.

5 D'après les données statistiques de la commune de Giao Tân [số liệu thống kê xã Giao Tân năm 2008], il y avait, en 2008, 481 foyers. La répartition des foyers et la superficie de l'espace habité selon chaque quartier étaient la suivante : 130 foyers dans le quartier 7 pour une surface habitée de 30 746 m² ; 128 foyers dans le quartier 8 pour une superficie de 27 231 m² et 123 foyers dans le quartier 9 pour un espace habité de 28 960 m².

Au niveau communal, la densité est passée de 1588 habitants par km² en 2006 à 1583 habitants par km² en 2009, sachant que la densité moyenne dans le delta du fleuve Rouge est de 932 habitants par km² (GSO, 2009)[1]. D'après les données officielles, la densité humaine est donc particulièrement importante à Quân Lợi. Mais dans les faits, elle est limitée par la masse de migrants temporaires (migration professionnelle et scolarité), qui partent régulièrement travailler ou étudier en dehors du village pour des périodes variant entre quelques mois et plusieurs années. Le niveau de densité potentiel n'est donc que très rarement atteint dans les faits, à l'exception peut-être pendant des fêtes du *Têt* (fin de l'année lunaire), période de retours massifs des migrants.

Selon les estimations du vice Président du Comité Populaire de la commune, il y aurait en 2006 entre 1500 et 2000 personnes de la commune qui sont partis travailler dans d'autres provinces. Il est difficile de recenser précisément les flux migratoires car les villageois sont très mobiles, les stratégies variées (migrations pendulaires, longues périodes, etc.) et les déplacements ne sont pas toujours contrôlés. En outre, depuis 2008, il n'y a plus de chiffres concernant les migrations temporaires car la loi a changé : il n'est désormais plus obligatoire d'avoir un permis de départ temporaire (*tạm vắng*) ni de permis d'installation temporaire (*tạm trú*) pour les migrations non définitives. D'après nos propres enquêtes, il y a une personne en situation de mobilité professionnelle dans quasiment tous les foyers du village qui comptent des actifs, ce qui donne une idée de l'ampleur du phénomène migratoire à Quân Lợi[2]. Cette importance de la mobilité professionnelle se répercute dans la vie sociale en général et dans les pratiques de sociabilité en particulier. Nous reviendrons sur cette question au cours de l'analyse.

Il y avait dans le commune 371 membres du Parti en 2005, répartis dans 12 cellules. Le comité exécutif du Parti (2005-2010) est constitué de 15 membres (voir tableau 2 dans les annexes I/2).

Dans les zones dégagées du district de Giao Thủy, il est possible d'apercevoir à vue d'œil un nombre important d'Églises érigées et éparpillées entre les rizières et les zones d'habitation, signe de l'importance du catholicisme dans cette région. Si l'ensemble du district est réputé pour la présence de nombreux catholiques, ce n'est pas le cas à Giao Tân. Il y a une église dans trois des quatre villages de la commune, mais le nombre de fidèles est aujourd'hui relativement faible par rapport aux communes alentour : en 2009, le nombre total de catholiques est estimé par les autorités à 5 % de la population totale de la commune, répartie dans 200 foyers. À Quân Lợi, il ne reste plus que cinq foyers catholiques, cinq frères, qui pratiquent le culte dans l'Église dédiée à Saint Paul[3]. Leurs épouses sont toutes originaires

[1] Dans la province de Nam Định la densité humaine moyenne s'élève en 2010 à 1107 habitants par km² (GSO).

[2] Proportion similaire à celle recensée par O. Tessier (2003) à la fin des années 1990 dans le village de Hay (province de Phú Thọ).

[3] Les témoignages attestent que le nombre de catholiques était autrefois plus important « Des vieux qui ont été baptisés ont abandonné la croyance. [...] C'est depuis la génération de ma grand-mère qu'ils ont commencé à arrêter de suivre le catholicisme » explique Nguyễn Văn Hiếu, l'aîné de la fratrie catholique de Quân Lợi (entretien effectué en mai 2008).

de Giao Thịnh, une commune voisine, où certains villages, comme Thức Hóa par exemple, sont exclusivement habités par des catholiques.

Si le nombre de catholique va en diminuant à Quân Lợi, les pratiques bouddhistes connaissent un développement inverse comme l'indique, par exemple, la construction (amorcée en 2009) de la troisième Pagode de la commune, le nombre important de femmes âgées membre de l'association des Pagodes et les cérémonies rituelles à caractère bouddhiste auxquelles pratiquent régulièrement les habitants, qui se déclarent pourtant sans religion pour la majorité.

Concernant les structures éducatives, il y a dans la commune un collège[1], une école primaire et cinq écoles maternelles. Si les deux premiers ont été financés par l'État, les dernières sont le fait des villageois.

Le système d'électrification de la commune date de 1992 et les premiers axes communaux et chemins intra-villageois bitumés ou bétonnés datent de 1995. Les bâtiments administratifs officiels (Comité Populaire, Conseil Populaire, poste de police, etc.) sont érigés au centre de la commune et ont été entièrement reconstruits en 2009.

III- De la commune au village ou de l'unité administrative à l'unité socioculturelle

1- Le village comme unité socioculturelle avant tout

À Nam Định, seules les communes (*xã*) et les quartiers *(xóm)* – subdivision de la commune – ont un statut administratif officiel. Les villages (*thôn* ou *làng*) ne constituent pas une unité administrative de l'appareil bureaucratique[2]. Ils représentent néanmoins une unité socioculturelle centrale dans le vécu et les représentations des habitants. En termes de sentiment d'appartenance, le village est l'un des espaces sociaux et physiques les plus significatifs pour les habitants de la commune, bien que cette dernière semble jouer de plus en plus le rôle d'ancrage identitaire, surtout pour les plus jeunes ; et bien que les quartiers (*xóm*) – constituent un espace social central dans la structuration des relations quotidiennes (Tessier, 2003). Néanmoins, plusieurs éléments se combinent pour doter les villages de fonctions sociales, morales, identitaires, religieuses et même politiques. La profondeur historique des villages, dont la fondation est beaucoup plus anciennes que la mise en place des communes actuelles, et le poids des représentations qui gravitent autour du village natal (*quê hương*), lieu d'attachement affectif et moral fondé par les ancêtres (Tessier 2002 et 2003) font partis des éléments qui confèrent au village un rôle central dans l'insertion sociale et identitaire des habitants. Il ne faut cependant pas tomber dans le mythe du village harmonieux formant une

[1] Le collège de Giao Tân est le deuxième plus réputé du district en termes de niveau. Il a atteint les « normes » (*tiêu chuẩn*) selon les critères du ministère de l'Éducation. Dans le district, seuls deux collèges remplissent ces critères. Il attire ainsi de nombreux élèves des communes alentours.

[2] Ce qui n'a pas toujours été le cas puisqu'au moment de la reconnaissance officielle du village par le pouvoir central en 1848, les communes n'existaient pas encore et les *thôn* constituaient la seule unité administrative officielle, avec la présence de représentants de l'État (voir *lý trưởng*, etc.) chargé de faire le relai entre le sommet et la base.

unité sociale totale et close, habité par des paysans qui y seraient viscéralement attachés. En effet, le village vietnamien ne détient pas le monopole du sentiment d'appartenance identitaire, il ne constitue pas une unité sociale, religieuse et économique homogène et il n'est pas autonome, ni politiquement, ni socialement ni économiquement[1]. En outre, la cohésion sociale est tissée de tensions latentes, de conflits ouverts et de transgressions des normes. Enfin, le village ne représente pas un attachement tel que ses habitants y seraient soit physiquement fixés, soit déracinés en cas de départ nécessaire ou obligatoire (voir Tessier, 2003 ; Papin et Tessier, 2002 : 31- 40).

Comme dans la province de Nam Định le village ne constitue pas une subdivision administrative de la commune, il n'a pas de rôle politique officiel et est administrativement détaché de l'État. Il n'y a en effet aucune organisation étatique (Associations de masse, cellule du Parti, organes du pouvoir exécutif, etc.) à l'échelle villageoise, les impôts sont levés au niveau des quartiers (*xóm*) et il n'y a officiellement pas de chef du village (*trưởng thôn*). La fonction de responsable officiel du village (*phụ trách thôn)* est attribuée d'office au villageois qui occupe la plus haute fonction administrative au niveau communal. À Quân Lợi par exemple, le responsable du village en 2007 était le chef de la coopérative de la commune.

Néanmoins, un titre honorifique de « chef du village » (*trưởng thôn*) est confié au responsable du Comité de la culture (*trưởng ban văn hóa*), qui n'est en aucun cas le représentant des villageois ou le représentant local du pouvoir central. Cette charge, qui n'octroie aucune prérogative officielle, ni aucun pouvoir de décision concernant la vie du village, n'est en effet pas confiée à un fonctionnaire, mais à un villageois qui jouit de la confiance des habitants et qui est considéré comme le plus apte – techniquement et moralement – à occuper cette fonction.

À Quân Lợi, le Comité de la culture a été fondé en 1998. Il est constitué de trois villageois élus (le responsable du Comité aussi appelé « chef du village », le vice-responsable et une personne chargée de la caisse et de la maintenance de la maison communale) et des trois chefs de quartiers (*trưởng xóm*). Les premiers ne sont pas des cadres-fonctionnaires. Le rôle du Comité consiste à gérer les affaires du village comme les fêtes annuelles, les cérémonies et les cultes adressés aux ancêtres fondateurs du village et aux esprits et divinités tutélaires, les activités sportives et artistiques (danse, musique), la promotion d'étude pour les jeunes, les funérailles et les projets d'aménagement du territoire décidés et financés par les villageois. Pour M. Nguyễn Thanh Lưu, le responsable du Comité de la culture du village de Địch Giáo (même commune que Quân Lợi) « il s'agit d'une organisation culturelle et civile afin de donner un poids administratif aux villages et de faire le lien entre le village et la commune »[2]. M. Trần Văn Trợ, responsable du Comité de la culture de Quân Lợi depuis sa fondation, considère que « le rôle du Comité est de conserver la tradition et les coutumes du village »[3]. En effet, comme le village n'est pas censé jouer de rôle politique, l'aspect « culturel », est présenté comme la fonction principale du village et les « traditions » (*truyền thống*) sont

[1] Sur cette question, voir P. Papin et O. Tessier (2002, notamment p.37).

[2] Entretien effectué en juillet 2007.

[3] Entretien effectué en juillet 2007.

systématiquement mises en avant, voire exacerbées par les villageois lorsqu'on évoque le rôle du Comité de la culture en particulier et leur rapport au village en général. Dans le sillage d'un traditionalisme nationaliste (Babadzan, 2009) promu par l'État et d'une idéologie villageoise latente sur le caractère communautaire, uni et soudé du village, les « mœurs et coutumes » (*phong tục tập quán*) et les belles « traditions » (*truyền thống*) sont essentialisées par un discours aux teintes culturalistes. En pratique elles sont régulièrement mises en scène et instrumentalisées par le Comité de la culture, qui est censé – en tout cas dans les discours et dans la morale qu'il propage – veiller à leur maintien, mais aussi à leur éventuelle rénovation, si le pouvoir central estime que certaines coutumes sont arriérées ou contradictoires avec l'idéologie nationale. Les efforts entrepris par les membres du Comité de la culture pour inciter les habitants à la parcimonie lors des événements importants (mariages, funérailles, inauguration d'une nouvelle maison, cultes) sont un exemple caractéristique d'interventions directes et volontaristes du pouvoir central sur « les coutumes ».

En dehors de ce Comité, d'autres éléments témoignent de l'existence du village en tant qu'unité spatiale et sociale distincte et lui confère une certaine cohérence. Les cimetières, les églises et les pagodes dépendent du village et sont propres à chaque village de la commune. Certaines associations volontaires comme celles qui réunissent les personnes du même âge s'organisent également à l'échelle villageoise. Les cultes annuels aux divinités et aux esprits sont adressés au nom des villageois. Ces entités représentent et protègent le village, bien qu'elles ne soient pas toutes exclusivement d'invention locale. Nguyễn Cong Trứ[1] et Triệu Quang Phúc[2] sont ainsi honorées avec Hồ Chí Minh sur l'autel central placé dans la maison communale (*đình*). Celle-ci, fortement chargée d'histoire, de symbole et d'idéologie est, elle-aussi, propre au village.

En dehors de ces éléments, la cohérence du village et son existence en tant qu'organisation socioculturelle propre se perçoivent surtout dans les lignages qui le constituent. Ils ne sont évidemment pas les seules unités sociales significatives de l'appartenance villageoise, mais comme l'a souligné un jour le responsable de la culture de la commune, « au village (*làng*) les relations sont fondées sur les lignages ».

2- Les lignages : unités sociales d'appartenance interne au village.

Les lignages (*dòng họ*) au Vietnam sont des groupes de filiation patrilinéaire, dont tous les membres se considèrent comme descendants d'un ancêtre commun (Hy Văn Lương, 1984 et 1989 ; Fiorucci, 2006 ; Mai Văn Hai và Phan Đại Doãn, 2000). À Quân Lợi, les ancêtres fondateurs de chaque lignage (*cụ tổ, thụy tổ* ou *cụ khai tổ*) sont les premiers arrivés dans la zone et les premiers à avoir défriché un espace pour fonder le nouveau village. En dehors des cas de fronts pionniers et de défrichement, une personne qui quitte son village d'origine pour fonder ou s'installer dans un nouveau village sera considérée par ses descendants comme le

[1] Nguyễn Cong Trứ est le mandarin qui a organisé et officialisé la colonisation et l'occupation de cette région côtière (Tessier, 2011).

[2] Selon les Annales historiques du village de Quân Lợi (2005 :13), le culte pour Triệu Quang Phúc, aussi appelé Triệu Thánh Vương, a été immiscé par le pouvoir impérial pour l'ensemble de la région côtière du bassin du fleuve Rouge dans les années 1860 (fin de l'ère Tư Dức).

fondateur du lignage au village et un culte collectif lui sera adressé dans la maison de culte dédiée aux ancêtres du lignage (*nhà thờ họ*). Pour ceux de sa parenté restés au village d'origine, il est simplement considéré comme le fondateur d'une branche (*cành, chi* ou *phai*) du lignage[1]. Ainsi, la fondation d'un nouveau village par un membre d'un lignage (ou son installation définitive) engendre la création d'un segment du lignage d'origine, qui devient, dans le nouveau village, un lignage en soi, avec sa propre maison de culte[2]. Les descendants organisent donc un culte collectif annuel en l'honneur de l'ancêtre fondateur du lignage au village et des représentants se rendent parfois dans le village d'origine de leur ancêtre pour participer au culte de l'ancêtre du lignage originel.

Chaque village a ainsi ses propres lignages et, en dehors des cas exceptionnels[3], il n'y a pas de lignage dont les membres se répartissent dans deux villages différents au sein de la même commune. À Quân Lợi, il y a 25 ancêtres qui sont considérés comme les fondateurs du village (*cụ tiền bối tổ tiên).* Appelés aussi les « pionniers » (*bậc tiền nhân*), ils sont honorés dans le *đình* (maison communale) avec les héros nationaux sanctifiés.

Les lignages sont impliqués dans les affaires villageoises par l'intermédiaire des chefs de lignages (*trưởng họ*) ou de leurs représentants. Ces derniers élisent les responsables du Comité de la culture et participent aux réunions organisées par ce Comité pour débattre et décider par vote à main levée, au nom des membres de leurs lignages respectifs, tout ce qui concerne les affaires du village et qui n'est pas du ressort des autorités locales (voir chapitre 1). Les lignages, qui sont l'un des trois piliers de l'identité des ruraux Vietnamiens avec le village natal et le lieu de résidence (Tessier, 2003 : 238), constituent une unité sociale centrale autour de laquelle s'organisent le village et ses activités.

Ce rôle central dans les activités, la trame d'appartenance sociale et l'identité villageoise confère au village ce caractère d'organisation inter-lignagère. Nous reviendrons sur cet aspect plus bas (voir chapitre 9 et 10). Pour l'heure, ce qui nous intéresse est de constater que le village, bien qu'il ne soit pas considéré comme une unité administrative, constitue une unité socioculturelle avec sa logique interne et sa cohérence propre, et que les lignages participent de cette cohérence. Un bref aperçu de la fondation du village de Quân Lợi donnera une idée du rôle joué par les fondateurs des lignages dans l'établissement du village, des enjeux symboliques et sociaux qui gravitent autour des lignages et de l'importance attribuée par les villageois à l'acte de fondation d'un village.

---

[1] Comme le souligne Nguyễn Tuân Anh dans sa thèse sur les relations de parenté, « The lineage (patrilineage) is composed of several sub lineages. Each sub lineage includes several branches. Each branch comprises several compounds. Several families (family-household) make up a compound » (2010 : 13).

[2] À l'exception de deux lignages, tous les groupes lignagers ont une maison de culte dédiée aux ancêtres du lignage (*nhà thờ họ*).

[3] Il y a des cas où les ancêtres fondateurs de deux lignages sont des frères qui, partis d'un même village d'origine, se sont installés dans deux villages différents pour fonder deux branches distinctes. Ils sont néanmoins descendants d'un ancêtre commun, appelé (*cao tổ)*, dont le culte est organisé dans le village d'origine. Dans ce cas les membres actuels des deux lignages se considèrent aussi descendre d'un ancêtre commun, mais ils ne lui dédient pas de culte dans leur village et ne le considèrent pas comme fondateur de leur branche propre. En dehors des fois où des représentants de chaque branche sont conviés à participer au culte de cet ancêtre commun dans le village d'origine, les deux lignages n'effectuent pas de culte commun.

3- Fondation du village de Quân Lợi.

Le village de Quân Lợi a été fondé dans une zone littorale marécageuse, entourée de « mangroves luxuriantes » (Annales de Quân Lợi, 2000 : 5). Les inondations régulières, notamment provoquées par les crues du fleuve Sò et du fleuve Ngô Đồng, rendaient la zone difficilement habitable, mais riche en alluvion et donc propice à l'agriculture. Dans les années 1820[1], les paysans des villages environnants, dont l'existence semble attestée depuis le XV^{ème} siècle (Phan Đại Doãn, 1982 : 24), se rendaient régulièrement dans la zone pour pêcher des poissons et des crevettes, pour chasser des oiseaux et pour cultiver du riz sur les terres hautes non inondées. Certains ont progressivement défriché des espaces et construit des cabanes pour cultiver la zone et rester quelques jours dans le secteur. Ils se sont ensuite progressivement installés pour y vivre avec leur famille, formant ainsi une unité territoriale de peuplement, qui semble avoir fonctionné sans aucun statut jusqu'en 1828.

En effet, d'après Phan Đại Doãn (*Ibid.*: 27), la zone où se trouve actuellement Quân Lợi a été officiellement reconnue en tant que *trại* (groupes de fermes, campement, colonie, unité de peuplement de moins de 15 habitants) par le Mandarin Nguyễn Công Trứ en mars 1828. Ce dernier, qui a occupé les postes de délégué royal au service de défrichement des terres (*doanh điền sứ*) et de chef de canton (*tổng đốc* du canton Hải Yên), est connu pour avoir développé un large réseau de digues (dans les provinces de Bắc Ninh, Hưng Yên et Hải Dương) et ouvert des fronts pionniers dans les zones littorales du bassin du fleuve Rouge (Thái Bình, Ninh Bình et Nam Định) (Tessier, 2011). Il a ainsi fondé plusieurs nouveaux cantons (*tổng*) et districts dans la région côtière du delta du fleuve Rouge et officialisé les zones de peuplement déjà établies. Selon Phan Đại Doãn (1982 : 27 et 29), dans l'ancien canton Hoành Thu où se trouve l'actuel Quân Lợi, 14 zones d'habitation auraient été ainsi reconnues, dont 6 *ấp*, 5 *trại*, 3 *giáp*[2]. Selon la géographie descriptive de l'empereur Đồng Khánh (1888), il y aurait dans le canton 16 unités d'habitations distinctes, dont 9 *ấp*, 4 *trại*, 3 *giáp* (Ngô Đức Thọ : 304).

Suite aux efforts d'endiguement initiés par le pouvoir impérial, les crues furent mieux maîtrisées et un réseau hydraulique a progressivement été mis en place. De plus, la zone jouissait à la fois d'une bonne fertilité grâce aux alluvions déposés par les inondations et d'une importante disponibilité en eau douce grâce aux affluents du fleuve Rouge (fleuve Sông Sò, fleuve Ninh Cơ, fleuve Nhất et la rivière Láng). Ces différents facteurs ont permis à davantage de paysans de s'installer et ont nettement contribué au développement de la région. Phan Đại Doãn (*Ibid.*: 25) fait savoir que les pionniers mobilisés par Nguyễn Công Trứ dans cette zone auraient fait reculer la mer de 10km en 10 ans à partir de 1828 (voir aussi Tessier, 2011 : 62-63).

---

[1] Les Annales de Quân Lợi (2005 : 6) fixe l'arrivée des premiers colons en 1823 (4ème année de l'ère Minh Mệnh)

[2] L'appellation et le statut (*áp, trại, giáp*) de ces zones d'habitations officielles dépendent de la superficie de terres agricoles et du nombre d'habitants (adultes hommes). Les *ấp* concernent les unités d'une superficie d'au moins 400 *mẫu* constituées de 30 adultes, les *trại* concernent les unités de plus de 200 *mẫu* occupées par au moins 15 adultes et les *giáp* concernent les unités de moins de 200 *mẫu* habitées par moins de 15 personnes. Enfin pour être reconnu comme un village (*làng*) les critères sont un espace agricole d'au moins 600 *mẫu* et plus de 50 adultes. À l'époque de la fondation du canton, il n'y avait pas encore de village dans la région.

Dans le processus d'établissement du canton Hoành Thu et des frontières des différentes zones d'habitations, l'enjeu central s'est situé dans l'identification des personnes considérées comme pionniers-fondateurs (appelés *nguyên mộ, tiền mộ* ou *tiền định cư*). En effet, les droits fonciers et la manière dont les terres (d'habitation et agricoles) étaient réparties entre les habitants dépendaient du rôle joué dans la fondation du village et de l'ancienneté de l'installation. Selon l'anecdote rapportée dans les Annales de Quân Lợi (2005 : 6), l'ancienneté des habitants a été établie à partir de l'observation des toiles d'araignées et de la suie dans les cuisines. D'après les Annales de Quân Lợi, en 1929, douze[1] personnes auraient été identifiées comme *nguyên mộ* et auraient ainsi disposées de 2 *mẫu*[2] de terrain « inaliénable » (*đất tư điền*), à raison de 1 *mẫu* pour l'habitation et 1 *mẫu* pour l'agriculture ; huit ancêtres ont été considérés comme les deuxièmes arrivants (*kế mộ, thứ mộ)* et ont de ce fait bénéficié de 1 *mẫu* de terrain inaliénable (*tư điền*) ; et 15 foyers seraient arrivés après (« *tòng mộ »)* et n'ont donc pas pu bénéficier de terrains inaliénables, mais seulement de terrain « publics » (*công điền*) régulièrement redistribués.

Parmi les fondateurs de Quân Lợi, certains sont arrivés de manière spontanée : il s'agit de paysans des zones littorales en manque de terrain. D'autres ont été mobilisés par le pouvoir central dans le cadre du programme d'ouverture de fronts pionniers, dirigé par Nguyễn Công Trứ[3]. Phan Đại Doãn indique qu'une part importante de ces migrants mobilisés sont originaires de Trà Lũ, un autre canton de la région, où a eu lieu une importante insurrection montée par Phan Bá Vành contre le colonisateur français (1982 :25). Suite à l'échec du soulèvement, les insurgés auraient rejoint les rangs des pionniers défricheurs mobilisés par Nguyễn Công Trứ. L'un des deux lignages Đỗ actuellement présents à Quân Lợi est originaire de Trà Lũ. Il est possible que les deux ancêtres fondateurs de ce lignage à Quân Lợi fassent partie de ces insurgés, bien que les descendants actuels ne nous ont jamais présenté leurs origines de la sorte.

Cette distinction sur l'ordre d'arrivée des ancêtres fondateurs et sur leur modalité d'arrivée (spontanée ou encadré) constitue un élément important dans les considérations des villageois. Elle est à l'origine d'un important conflit inter-lignagers pour déterminer quel est le premier lignage arrivé à Quân Lợi et, donc, quel est le lignage qui verra son nom inscrit en tête de la stèle villageoise érigée en 2000, lorsque le village acquiert le statut de « village culturel » (*làng văn hóa*). Cette anecdote illustre l'importance accordée par les habitants à l'acte de fondation d'un village.

Ainsi, à l'issue des différentes vagues d'installation qui se sont succédées entre 1828 et 1929, au total, 35 chefs de foyers issus de 25 lignages différents (certains des premiers migrants sont frères et d'autres pères et fils, ils appartiennent donc au même lignage) ont

---

[1] Selon le recensement des pionniers-fondateurs proposé par Phan Đại Doãn (1982 : 26), il y avait à Quân Lợi quinze personnes identifiées comme des pionniers. Les Annales de Quân Lợi indiquent que trois d'entre eux ne sont pas restés et sont repartis dans leur village natal. Pour les noms, voir Annales de Quân Lợi (2005 :7 et 47).

[2] 1 *mẫu* = 10 *sào* = 3600 m².

[3] Les pionniers-fondateurs se distinguent aussi entre *tiền quản mộ*, pionniers qui ont mobilisé des gens pour fonder un nouveau village et les *chánh quản mộ*, qui sont des officiels envoyés par le pouvoir central pour administrer les nouvelles unités d'habitation. Ces deuxièmes sont généralement arrivés après les premiers.

participé au défrichement de la zone et sont de ce fait considérés comme les ancêtres fondateurs du village et des lignages qui le constituent. Suite à des fusions entre des lignages différents et à l'extinction de lignées (absence de descendance mâle, famine), il reste actuellement 20 lignages à Quân Lợi dont les patronymes se répartissent de la manière suivante : 6 lignages Nguyễn, 6 lignages Phạm, 3 lignage Trần, 2 lignage Đỗ, 2 lignage Vũ, 1 lignage Bùi (Annales de Quân Lợi, 2005 : 48).

Une certaine continuité entre les premiers terrains défrichés et reçus par les ancêtres fondateurs et les espaces d'habitation et de jardin actuellement occupés par les descendants du lignage est aujourd'hui perceptible à Quân Lợi. Au sein du village, il est en effet fréquent que les membres d'une même branche de lignage habitent un même espace, qui correspond au terrain de l'ancêtre fondateur ou de l'un de ses fils[1]. Cette situation s'explique par les modalités de défrichement, d'installation et de transmission du patrimoine foncier. Au moment de l'installation dans les nouveaux lieux d'habitation, les membres d'un même lignage et d'un même village d'origine défrichaient, puis s'installaient généralement, dans une même zone au sein du nouveau village, formant ainsi des unités d'habitation infra-villageoises fondées sur l'appartenance lignagère ou sur l'appartenance à un pays natal commun (Phan Đại Doãn, 1982 : 27 ; Fontenelle et Mai Văn Hai, 1999 ; Tessier, 2002 et 2003). Les larges superficies défrichées par les fondateurs ont ensuite été progressivement divisées et léguées aux descendants de génération en génération. Le fait qu'aujourd'hui des parties du village soient presque exclusivement occupées par des foyers membres d'un même lignage ou d'une même branche de lignage est le signe de cette cohérence entre l'espace actuel d'habitation des membres d'un lignage et l'espace qui a été défriché par leurs ancêtres. En général, l'espace où se trouve la *nhà thờ họ* d'un lignage et ses environs est la zone qui avait été défrichée par l'ancêtre fondateur de ce lignage, si bien qu'aujourd'hui les foyers environnants sont tous, sauf exception, membres du lignage.

Cette tendance révèle comment les lignages impriment leur marque sur l'espace villageois, et comment les règles de transmission du patrimoine et d'acquisition des terrains d'habitation déterminent en grande partie les dynamiques d'occupation de l'espace habité (Fontenelle et Mai Văn Hai, 1999 ; Tessier, 2002 et 2003). Mais l'histoire et la politique a également joué un rôle. Aujourd'hui, au sein des espaces d'habitation lignagers, il y a toujours des foyers issus d'autres lignages et, si les premiers arrivés ont bénéficié de plus de superficies de terrain que les suivants, cette inégalité de départ ne se perçoit plus aujourd'hui : nos propres enquêtes indiquent que les superficies occupées par les membres des lignages considérés comme fondateurs ne sont pas toujours plus grandes que celles occupées par les lignages installés plus récemment. En dehors des ventes de parcelles, des déménagements et des départs définitifs, il faut prendre en compte l'influence de l'État et des ses politiques foncières (collectivisation, réforme agraire, etc.) pour comprendre l'occupation actuelle des espaces habités. Ainsi, la cohérence spatiale des lignages est une tendance importante qui n'est pas systématique et l'occupation de l'espace dépend à la fois de stratégies individuelles, de choix personnels,

[1] Voir « enquête lignage » en annexes III/19.

d'opportunités, de lois foncières, d'intervention du pouvoir central et des possibilités offertes par les règles locales de transmission du patrimoine foncier.

D'après les Annales de Quân Lợi (2005 : 8 et 10), les modalités particulières de fondation du village seraient à l'origine du nom que lui ont donné les anciens, « Quần Lợi », dont les termes renvoient à l'idée d'un « groupe qui travaille ensemble et partage des intérêts communs »[1].

Ce nom aurait changé par la suite pour devenir « Quân Lợi » (suppression du ton descendant sur le premier mot). En effet, lorsque le *trại* Quần Lợi acquiert le statut officiel de village (*thôn*) à la sixième année du règne de Thiệu Trị (1846), l'entité est déjà enregistrée sous le nom de Quân Lợi. Avec la reconnaissance officielle du statut de village par le pouvoir royal en 1846, deux villageois fondateurs du village se voient confiés les fonctions administratives les plus élevées, à savoir celles de *Lý Trưởng* et de *Hương Trưởng* (Annales de Quân Lợi, 2005 : 11), permettant d'asseoir l'autorité du pouvoir central dans le nouveau village et d'assurer le lien entre le sommet et la base (recensement, impôts, recrutement pour l'armée, organisation du cadastre et répartition des terres privées et publiques, etc.).

En moins de vingt ans, une zone marécageuse exploitée par quelques paysans au début du 19ème siècle a été transformée en une unité de peuplement informelle puis en unité spatiale, sociale, économique et politique officielle. Dans le cadre de l'histoire mouvementée du Vietnam et des diverses influences extérieures, le village a connu de nombreuses reconfigurations de son espace et de son statut, ainsi que de multiples redéfinitions de son rapport au pouvoir central et de ses fonctions sociales et politiques. Mais malgré ces influences et les ruptures introduites, il est possible de déceler une certaine continuité dans l'organisation des rapports sociaux, notamment dans le rôle que jouent les échanges (non marchands et non étatiques) entre les différentes parties internes au village et avec l'extérieur.

4- Village et pouvoir politique

Si le village ne constitue plus un organe officiel de l'appareil étatique, il ne faut cependant pas nier les liens étroits que le village entretient avec le pouvoir politique ni négliger la présence d'actions politique à l'échelle villageoise.

Le pouvoir central est présent au village à plusieurs niveaux et de manière plus ou moins explicite. Le Comité de la culture du village est d'office composé des trois chefs de quartier *(trưởng xóm)*, représentants du pouvoir central à la base et généralement membres du Parti. Les responsables élus de ce Comité sont quant à eux tous membres du Parti et d'anciens cadres-fonctionnaires au niveau communal. Ce Comité de la culture joue également le rôle de courroie de transmission entre la commune et le village pour toutes sortes de politiques a appliquer et pour faire remonter des informations de la base aux échelons administratifs supérieurs. Quand le Comité organise des réunions, il doit inviter les autorités officielles au

[1] La devise suivante est citée dans les Annales de Quân Lợi (2005 : 8) en illustration de l'esprit qui unissait les anciens : « bénéficier ensemble des avantages et partager les souffrances » [« *Lợi giả đồng thụ, Hại giả đồng cảm* »]. Cet adage dévoile un trait caractéristique de la morale villageoise axée sur la solidarité et la cohésion, et fondée sur le prestige dont jouissent les ancêtres fondateurs considérés et présentés comme des modèles à suivre pour les générations suivantes. Le Comité de la culture conforte cette morale via l'histoire du village.

niveau des quartiers c'est-à-dire les secrétaires des cellules du Parti, les responsables du front de la Patrie (MTTQ), les chefs des Associations de masse et évidemment les chefs de quartiers, qui sont membres permanents du Comité. Le statut de « village culturel » (*làng văn hóa*) octroyé par le pouvoir central a été obtenu à Quân Lợi en 2000 et constitue un autre exemple de la présence du pouvoir central dans le village. Le statut s'acquiert lorsqu'un village a bien suivi et respecté les recommandations et la morale de l'État-Parti, comme le versement des impôts par chaque quartier à échéance, ou la lutte contre les superstitions, l'ostentation et le gaspillage lors des événements importants et autres pratiques culturelles jugées rétrogrades et féodales (Malarney, 2002).

Enfin, toutes les décisions concernant l'aménagement du territoire villageois ou le développement des infrastructures locales dont le financement est pris en charge par les villageois (voir chapitre 1) sont prises et votées par les chefs de lignage. Les débats et les clivages que ces prises de décisions collectives engendrent ainsi que cette participation directe dans la gestion des affaires du village, même si cela ne concerne que des domaines limités, indiquent le rôle politique de ces chefs de lignage, représentants des membres de leur lignage, qui agissent et en parlent en public devant leurs pairs (Arendt, 1994) pour décider en partie du sort du village.

5- Le choix du village comme cadre d'étude

Le village, unité de peuplement spatialement distincte, présente donc une cohérence historique et socioculturelle non seulement dans les représentations des villageois, mais aussi au regard de son organisation interne. Il constitue également un lieu où peuvent se manifester des actes politiques, au sens de « gouvernance » comme au sens de « ce qui relie les hommes et assure l'équilibre des parties au sein d'une communauté » : si sur le plan administratif la commune et les quartiers sont des entités de référence, sur le plan des relations sociales, le village constitue une référence centrale.

Pour ces raisons, le village, et non pas la commune, est le cadre dans lequel s'inscrit cette recherche sur les relations sociales et les transferts non marchands. L'importante densité de la population a également participé à effectuer ce choix d'échelle d'observation. En effet, afin de favoriser l'immersion et le tissage de liens personnels avec les habitants et afin de pouvoir procéder à de la recension systématique sur des échantillons significatifs, la commune, peuplée de plus de 8000 habitants, s'est avérée être un cadre beaucoup trop large. Le village de Quân Lợi, peuplé en 2009 de 1435 habitants, qui se répartissent dans 457 foyers, est ainsi le cadre d'étude le plus pertinent compte tenu de notre approche méthodologique et de notre sujet de recherche. Ce choix se justifie également par le fait que la famille chez qui nous avons été logés tout au long de notre étude habitait dans ce village et que les organes administratifs sont également situés dans ce village.

S'il n'est pas approprié d'adopter une approche "fixiste", qui idéalise une communauté villageoise figée dans le temps et l'espace, et si nous ne percevons pas la communauté villageois comme un groupement clos, autonome, homogène, fonctionnel et intégrateur (Papin et Tessier, 2002 : 31-40), le village reste néanmoins au Vietnam un cadre d'observation pertinent pour interroger la manière dont la cohésion sociale s'établit au niveau local

(Tessier, 2003). Mais les échanges et la cohésion sociale villageoise sont conditionnés et transformés par des réseaux sociaux qui vont au-delà de cette espace local. De plus, « le village se redéfinit sans cesse et [...] le pacte social qui le fonde se modifie au gré du contexte et des configurations sociales, politiques, économiques, religieuses et des intérêts de chacun. » (Papin et Tessier, 2002 : 37). C'est pourquoi, une attention particulière a ainsi été portée sur les redéfinitions de l'identité villageoise locale inscrite dans un espace social ouvert, en mouvement permanent et qui dépasse de fait la fameuse « haie de bambous », censée symbolisée, historiquement, l'autonomie des villages vis-à-vis du pouvoir central.

Partie 1
Manifestations contemporaines de la circulation non marchande à Quân Lợi : caractéristiques, principes et modalités de fonctionnement

« Les significations superposées sont isolées et dénombrées par l'analyse. Le mouvement qui les a rejointes *dans la vie* est, au contraire, synthétique [...] L'erreur est ici de réduire la signification vécue à l'énoncé simple et linéaire qu'en donne le langage. »

J.-P Sartre[1]

[1] J-P. Sarte, 1960, *Questions de methode*,Paris, Gallimard (souligné par l'auteur).

Introduction de la partie 1

La première partie de cette thèse est constituée de 5 chapitres. Ils visent à présenter les manifestations concrètes, les caractéristiques et les modalités de fonctionnement de la circulation non marchande à Quân Lợi. Les trois premiers chapitres dressent un répertoire de ce que nous appellerons les différentes « sortes » de transferts non marchands rencontrées à Quân Lợi[1]. Il s'agit de proposer une description ethnographique de la diversité de leurs formes et expressions à Quân Lợi[2]. Un quatrième chapitre vise à cerner la cohérence d'ensemble du système, en mettant à jour les principes organisateurs, le fonctionnement général et la nature de ce que nous avons nommé le « régime typique de circulation non marchande ». Enfin, en définissant dans un dernier chapitre les types de transfert auxquels s'apparentent les prestations étudiées (échange, don ou autre forme sociale), nous présenterons le caractère spécifique du phénomène tel qu'il se manifeste à Quân Lợi. Quelques commentaires introductifs sur la méthode de classification et de description adoptée sont nécessaires avant d'aborder le répertoire descriptif des diverses sortes de transferts qui circulent dans le village.

Les critères de distinction : le moment et la forme du transfert

Afin de rester le plus proche possible des catégories *emic* de la société concernée et afin d'établir un classement en adéquation directe avec les réalités empiriques, nous ne nous sommes appuyés ni sur une grille de lecture préalable ni sur les classifications des transferts non marchands présentés dans la littérature spécialisée[3]. Nous avons catalogué les prestations existantes et établi un répertoire fondé sur les pratiques et les conceptions locales.

Dans les faits, les transferts sont presque systématiquement associés à un événement social particulier (fête, cérémonie, culte, rituel, récolte, repiquage, etc.). Nous avons donc d'abord distingué les occasions et les événements qui suscitent des transferts non marchands entre personnes. Ces différentes occasions ont été classées en fonction de leur nature et de leur

---

[1] Ce que nous appellerons un « type » de transfert renvoie à la forme sociale auquel il s'apparente (échange, don, autre type). Nous réservons l'appellation « sorte » de transfert aux figures variées que peut prendre un même type de transfert (des prestations matrimoniales, des prestations funéraires, etc.).

[2] Sur l'intérêt méthodologique et épistémologique de dresser un répertoire des transferts non marchands, voir I.F. Silber (2007 et 2010).

[3] Une revue de la littérature spécialisée indique que les critères pour classer les différentes sortes transferts non marchands varient d'un auteur à l'autre. Nous avons ainsi relevé des typologies fondées sur les occasions (Hy Văn Lương, 2008, Yunxiang, 1996 : 45), sur les termes *emic* (Yunxiang, 1996 : 44), sur la nature des transferts (C. M. Barbeau cité par A. Testart, 2007 : 80), sur les fonctions (Hénaff, 2010 : 81 ; Caillé, 2000 et 2010), sur les fins ou les motivations des acteurs (Yunxiang, 1996 : 45), sur le rapport à la contrepartie (Testart, 2007 : 160-161), sur le sens de circulation (unilatéral/bilatéral) sur les possibilités de combinaison et les degrés respectifs des catégories dégagées par M. Mauss, à savoir intérêt/désintérêt, liberté/contrainte et rapport agonistique/rapports de solidarité (voir un exemple dans I.F. Silber, 2010 : 454) . Il est fréquent que les distinctions proposées ne soient pas exclusives, ce qui limite beaucoup l'intérêt de ces typologies. Pour des exemples de typologie des formes de dons voir I.F. Silber (2007 :129-140).

degré d'importance respectifs au regard des considérations *emic*[1]. Nous avons ainsi établi un classement qui distingue (1) les transferts ritualisés lors d'événements d'importance secondaire, (2) les transferts en travail lors d'activités agricoles ou de construction, (3) les transferts lors de cultes divers, lors de rituels adressés aux esprits ou lors de cérémonies religieuses, (4) les transferts sous forme de contributions volontaires à des moments fixes ou exceptionnels, (5) les transferts cérémoniels lors d'événements majeurs du cycle de vie et (6) les transferts non marchands à l'occasion d'un prêt ou d'un emprunt informel.

Pour chaque événement, nous avons ensuite distingué les diverses sortes de transferts selon la forme que prend chaque transfert (nature des biens transférés, gestes et protocoles qui accompagnent l'acte de donner, dimension cinématique) et selon le moment particulier où il s'effectue, sachant qu'il est fréquent de trouver au cours d'un même événement plusieurs sortes de transferts remis à des moments différents. Nous avons aussi distingué les transferts selon qu'ils sont effectués avant, pendant et après l'événement. Le principe de distinction de cette typologie descriptive est donc fondé sur la forme et sur l'instant particulier de l'acte de donner au sein de chaque occasion identifiée.

Les critères de description

Pour chaque sorte de transfert identifiée, cinq critères ont été élaborés pour décrire de manière cohérente et homogène leurs caractéristiques respectives :

1. La description de l'occasion, de l'événement et de la séquence spécifique pendant lesquels chaque sorte de transfert se déroule,
2. Le ou les termes autochtones utilisés pour les qualifier,
3. La forme du transfert : la nature des biens transférés, les gestes et les protocoles qui accompagnent l'acte de donner, la dimension cinématique,
4. La signification *emic* du transfert, à savoir les intentions et les motivations immédiates avancées par les acteurs sociaux,
5. La présence d'obligations et leur force de coercition.

1- L'occasion et les événements

Les événements et les occasions au cours desquels se déroulent les prestations sont souvent très ritualisés et fortement chargés sur le plan symbolique et social. Quelques éléments de description sur leur déroulement seront succinctement présentés, sans entrer systématiquement dans les détails de leurs significations symboliques et sociales. Ces éléments seront précisés s'ils aident à comprendre davantage les prestations présentées. De plus, puisque plusieurs sortes de transferts circulent au cours d'un même événement, chaque événement sera décrit selon les différentes séquences internes qui le composent.

[1] Yan Yunxiang qui étudie la circulation des dons en Chine rurale adopte une classification en partie proche de celle-ci (1996 : 46). La proximité du mode de fonctionnement de la circulation non marchande entre la Chine rurale et le Vietnam rural est un élément frappant qui sera évoqué en filigrane tout au long de cette étude.

2- Les termes et les distinctions sémantiques autochtones

La typologie présentée ici s'est en partie appuyée sur les termes employés par les villageois pour nommer et distinguer les transferts non marchands. Néanmoins, il n'existe pas de terme spécifique et propre à chaque sorte de transfert. Il est fréquent qu'un même terme englobe plusieurs sortes de transferts pourtant différentes dans leur forme comme dans le moment où la transaction est effectuée. Par exemple, le terme *tiền mừng*, qui renvoie à une somme d'argent versée pour féliciter un contact, peut être employé pour désigner un présent remis à l'occasion d'un mariage, à l'occasion de l'inauguration d'une nouvelle maison ou encore, lors de la naissance d'un enfant. Il existe certes un lien entre ces trois sortes de transferts, qui sont effectuées à l'occasion d'un moment heureux et symboliquement important, mais celles-ci restent néanmoins distinctes au regard de l'occasion qui les provoquent, du sens attribué par les acteurs, des règles de circulation et du protocole qui accompagnent la remise. C'est pourquoi, nous les considérons comme trois sortes de transferts distinctes. Dans la même logique, le terme *quà*, qui signifie "cadeau" ou "présent", peut désigner – dans son sens premier comme dans son usage effectif par les acteurs – une grande partie des sortes de transferts étudiées ici, qui sont pourtant différents quant à leur forme et leurs modalités pratiques de circulation. Comme les distinctions sémantiques locales ne proposent pas de catégories exclusives nécessaires à un classement rigoureux selon les critères de la science occidentale, la typologie présentée ici ne s'est pas confinée aux termes vernaculaires.

Les mots employés localement sont néanmoins utiles pour distinguer certaines sortes de prestations pour lesquelles un terme propre et spécifique est défini (*mừng thọ*, *báo hiếu*, *tiền phúng*, *đóng góp*, *cúng*, *etc.*). Les termes locaux et les distinctions sémantiques opérées s'avèrent également significatifs des représentations et conceptions des villageois sur leurs pratiques sociales. Par exemple, il est intéressant de constater que finalement les termes employés pour parler des transferts sont surtout des verbes d'action qui renvoient davantage à l'acte de donner ou à ce que nous pouvons appeler le « geste » de donner, qu'au bien transféré lui-même. Pour les présents offerts lors des mariages par exemple, les villageois de Quân Lợi utilisent plus souvent le terme générique *mừng*, qui veut dire ici « féliciter » et « se réjouir » ou encore le terme *đi tiền*, qui signifie « verser une somme d'argent », que le terme *quà mừng* (« présent pour féliciter »), *tiền mừng* (« prestation monétaire pour féliciter ») ou encore *tiền cỗ* (« prestation monétaire pour un banquet »), qui sont des mots renvoyant à la nature du bien transféré. Ainsi, dans les termes usuels, les villageois expriment la primauté du geste et de l'acte sur les biens concrètement transférés, dévoilant une conception qui s'affirme comme une dimension centrale de la circulation non marchande à Quân Lợi. Enfin, les conceptions qui se dévoilent derrière les termes employés par les villageois et derrière les catégories sémantiques autochtones ont permis de cerner quelques principes communs (entraide, réciprocité, etc.) qui concernent plusieurs sortes de transferts rassemblés sous un même terme. Il ne s'agit donc pas de suivre complètement les catégories autochtones ni leurs modalités de distinction sémantique, mais de s'appuyer sur elle, à la fois pour distinguer différentes sortes de transferts et pour interpréter le sens que les acteurs sociaux donnent à leurs transactions non marchandes.

3- Les formes des transferts

La forme des transferts est l'un des indicateurs principaux ayant permis de les distinguer et constitue de ce fait un critère de description important. Elle inclut :

- la nature des biens transférés (en argent liquide, en riz, en produits de consommation, en travail, en services, etc.),
- la manière de procéder à la cession et le déroulement pratique du transfert : nous décrirons ici le geste effectif et le protocole qui accompagne le transfert,
- les dimensions cinétiques et cinématiques[1] : nous décrirons les mouvements des biens ou des services, c'est-à-dire les modalités de circulation, la direction des flux et les modes d'enchaînement et d'agencement des transferts (transfert unilatéral, transfert à double sens, série de transferts circulant à double sens ou à sens unique, parité ou non des transferts, etc.). La présence ou l'absence de réciprocité des mouvements, les délais entre un transfert et un contre-transfert, la présence de contreparties vécues comme telles, la recherche ou non de réciprocité des valeurs (les rapports d'équivalence entre les biens qui circulent) seront ainsi également abordés ici.

4- Les intentions et les motivations immédiates des acteurs sociaux

Dans cette description des différentes sortes de transferts, nous évoquerons brièvement la signification qui leur est attribuée par les villageois, c'est-à-dire ici les motivations normatives et conscientes, les intentions, les finalités, les mobiles et les raisons immédiates avancées par les acteurs sociaux impliqués dans ces transactions. Il ne s'agit cependant pas de prétendre retracer l'ensemble des multiples causes et raisons enchevêtrées, plus ou moins conscientes, qui expliquent un transfert et animent la circulation des biens et services non marchands[2]. Ces diverses causes et leur pondération seront abordées progressivement tout au long de la thèse.

5-Le degré de force des obligations impliquées

Enfin, la présence d'obligations sur l'acte de donner, de recevoir ou de rendre et leur degré de coercition seront décrits pour chaque sorte de transferts, mais la nature de ces obligations (sociale, morale, juridique ou autre) ne sera pas évoquée dans ce répertoire descriptif. Nous distinguons donc ici le degré de coercition d'une obligation et la nature d'une obligation (voir chapitre 5).

Ces cinq critères descriptifs serviront de trame commune pour la description de l'ensemble des transferts présentés dans cette partie. Au fil des descriptions, ils ne seront pas

---

[1] Nous nous inspirons ici d'A. Testart qui définit ces deux termes de la manière suivante : « nous parlerons d'"aspect cinétique " pour toute description des transferts qui les étudie sous le seul aspect du mouvement, indépendamment des causes, obligations, etc. » (2007 : 24). L'étude de la dimension cinétique consiste donc à étudier les mouvements « indépendamment des causes, des motivations, des fins, des obligations ou des engagements, de tout ce qui fait que les acteurs procèdent à ces transferts » (*Ibid.* : 24). Le terme cinématique semble plus adapté à ces définitions.

[2] Sur la question des causes des transferts non marchands, on peut se référer à J-T. Godbout (1996 : 169 et 2004 : 227) et à A. Testart (2007 : 46-47 et 159-160) et à la note 5 p. 455 du chapitre 11.

nécessairement présentés dans l'ordre de succession exposé ici et seront parfois combinés. Par ailleurs, lorsque cela nous a semblé significatif, nous présenterons dans certains cas des éléments concernant les évolutions dans la manière de procéder au transfert ou dans la signification attribuée par les acteurs. Aussi, quelques éléments liés au contexte social, politique et culturel dans lequel les prestations s'insèrent seront évoqués afin de cerner le cadre général au sein duquel ils se déroulent. En outre, pour certaines sortes de transferts (les offrandes aux esprits, les contributions volontaires ou les transactions dans le cadre des pratiques de crédits et d'épargne informels), nous ne partirons pas de chaque moment spécifique et séquence interne qui correspondent à l'acte de donner, mais nous les considèrerons dans leur globalité, comme une même sorte de transferts, quelque soit l'instant particulier où ils sont effectués.

Enfin, cette partie ne vise pas à analyser les causes principales ni les fonctions sociales de ces transferts. Il s'agit juste de présenter de manière descriptive les transferts effectifs rencontrés dans le village. Cette étape est nécessaire avant d'analyser la nature des rapports d'obligation, les types de relations formelles concrètement impliquées, les ressorts à l'œuvre et le rôle que jouent ces prestations dans la société locale. Cette démarche, déjà adoptée au Vietnam par Tessier (2009), s'inscrit dans celle proposée par A. Testart, qui préconise l'approche suivante : « avant de savoir ce que les hommes font avec une forme sociale (c'est à dire quelles fins ils se proposent en l'utilisant), il faut savoir en quoi consiste cette forme. [...] Il faut donc faire une classification selon les formes avant d'envisager une classification selon les fins [...] » (Testart, 2007 : 156).

La question de l'exhaustivité et sortes transferts non présentés

Bien que tous les transferts non marchands à caractère social, symbolique, cérémoniel ou rituel ayant été rencontrés à Quân Lợi, figurent dans cette liste, il n'est pas possible de prétendre à l'exhaustivité. Certaines sortes de transferts spécifiques peuvent avoir échappé à la recension, mais c'est qu'ils n'apparaissant pas ni dans les pratiques quotidiennes ni dans les discours normatifs. Nous considérons dans ce cas qu'elles n'ont pas un caractère fondamental et que leur absence n'aura pas d'impact considérable sur les propos tenus ici. D'autres sortes de prestations n'ont délibérément pas été décrites selon les critères descriptifs ci-dessus, mais sont simplement évoquées au fil du répertoire[1].

Par ailleurs, il est possible qu'au regard des critères de distinction utilisés dans cette typologie, certaines prestations apparaissent comme une sorte particulière de transfert alors qu'un autre type de classement les aurait peut-être considérés comme deux sortes différentes. Inversement, nous distinguons certains transferts parce qu'ils s'effectuent à des moments différents et qu'ils n'ont pas la même forme, mais une typologie basée sur d'autres critères les

[1] Il s'agit de l'évergétisme, de la petite corruption ou des dons de sollicitation, des transferts pour la fête des professeurs, des transferts lors de la réussite aux examens d'entrée à l'université ou de l'obtention d'un diplôme d'enseignement supérieur et les présents pour la fête des professeurs ou les contributions pour s'assurer leur bienveillance.

considérerait possiblement comme une même sorte de transfert. Ainsi, un autre regard[1] et d'autres critères de classification pourraient appréhender la même réalité autrement et considérer comme un même transfert, ce que je considère ici comme deux transferts différents et inversement. La typologie proposée ici ne reste qu'une tentative de traduction et de classification en termes *etic* d'un phénomène complexe constitué d'éléments entremêlés et dont la logique interne ne repose pas sur des distinctions exclusives, bien que ces dernières soient nécessaires à sa compréhension.

[1] La seule tentative de classement des transferts non marchands que nous connaissons sur le Vietnam est dressée par Hy Văn Lương (2008) en fonction des événements au cours desquels ils circulent :

- « life-cycle rituals : birth, one-month or one-year birth anniversary, birthday (recent and limited in occurrence), wedding, longevity celebration, and funeral»« other regular rituals : Lunar New Year, death anniversary, Teacher's day »
- « other major events : sickness or hospitalization, house construction »
- « daily exchanges : most frequently food gifts and shared meals ».

Chapitre 1
Transferts non marchands lors d'événements d'importance secondaire et transferts particuliers

I- Transferts ritualisés lors d'événements d'importance secondaire

1- Présents lors d'une visite rendue à un malade : *quà thăm hỏi*

Manière de donner et nature du transfert

La première sorte de transfert non marchand décrite dans ce chapitre concerne des présents remis à un villageois malade ou victime d'un accident. Un villageois convalescent reçoit systématiquement la visite de certains membres de son réseau de relations personnelles. Il est fréquent que ces visiteurs apportent un présent, appelé *quà thăm hỏi*, termes qui renvoient à la fois à l'idée de « cadeau » (*quà)* et à l'idée de « rendre visite pour prendre des nouvelles » (*thăm hỏi*). Ces deux dimensions ne vont pas toujours de pair, l'octroi d'un présent dépend en grande partie de la gravité de la maladie ou de l'accident et de l'ampleur des dépenses occasionnées. Le commentaire suivant, tenu par un villageois récemment opéré, exprime les différentes manières de rendre visite à un malade :

« C'est différent lorsqu'on est malade au point d'aller à l'hôpital ou quand on est malade, mais qu'on peut rester à la maison. Dans le premier cas, c'est plus coûteux, donc on aide davantage. Dans le deuxième cas, on peut venir rendre visite sans rien apporter comme cadeau, on rend « visite par la voix » (*thăm hỏi bằng lời*). »[1]

Un problème qui a nécessité une intervention médicale ou une hospitalisation peut susciter des frais importants, au regard des revenus moyens des villageois et compte tenu du fait que la plupart ne disposent pas d'assurance sociale ou qu'ils ne sont que partiellement couverts. Dans ce cas, les visiteurs auront tendance à apporter un *quà thăm hỏi*, tandis que pour les incidents aux conséquences moins dispendieuses, il est fréquent de rendre simplement visite pour « apaiser la tristesse » (*đỡ buồn)* et « exprimer son affection » *(cho tình cảm)* sans nécessairement apporter un présent. Il arrive que certaines personnes qui sont loin au moment de la convalescence ne puissent revenir au village pour rendre visite à leur contact. Dans ce cas, ils envoient leur *quà thăm hỏi* par la poste ou par un intermédiaire. Mais en dehors de ces conditions particulières, la visite personnelle reste fondamentale, comme l'indique le nom donné à cette sorte de transfert.

En ce qui concerne la nature des biens transférés, le sucre et le lait concentré constituent un présent rituel caractéristique des *quà thăm hỏi*. Il arrive aussi d'offrir des fruits, généralement des oranges, et toutes sortes de produits consommables adaptés à l'état du récipiendaire. Par exemple, on peut offrir de la viande de porc sans gras (*thịt nạc)* utilisé pour cuisiner les

[1] M. Đỗ Văn Nhung, entretien effectué en décembre 2009.

bouillis de riz (*cháo*) recommandés aux malades[1]. En plus ou à la place de ces présents en nature, il arrive que le visiteur remette en main propre au malade ou à son conjoint une somme d'argent disposée dans une enveloppe et dont le montant varie entre 20 000 vnd et 500 000 vnd[2]. Cette somme d'argent tend depuis une quinzaine d'années à remplacer le lait concentré et le sucre ainsi que les denrées alimentaires diverses. Selon les conceptions locales, il est plus « approprié » (*hợp lý*) de procéder au *quà thăm hỏi* en argent liquide, car le convalescent peut ainsi acheter ce qu'il désire et dont il a vraiment besoin. Cette évolution des *quà thăm hỏi* vers des transferts monétaires s'inscrit en continuité de l'un des principes centraux des *quà thăm hỏi*, qui consiste à vouloir rendre le système de soutien pratique, utile et matériellement adapté aux conditions du moment et aux moyens des villageois. Il y a donc changement dans la forme du transfert, mais permanence dans la logique qui l'anime.

Il existe des *quà thăm hỏi* collectifs et d'autres individuels. Les premiers sont le fait des membres des associations dites volontaires (*hội tự nguyện*)[3] auxquelles est susceptible d'appartenir le convalescent. Ils comportent une dimension protocolaire et ritualisée plus marquée que les seconds, qui proviennent d'initiatives individuelles des membres du réseau de relations personnelles de la personne souffrante.

Lorsqu'un villageois est affilié à une association volontaire, des représentants (*đại diện*) du groupe viennent rendre visite, prendre des nouvelles (*thăm hỏi*) et apporter un présent pour toutes les maladies graves ou accidents importants qui touchent le membre de l'association, sa femme, ses enfants, ses parents ou ceux de son épouse. Il est prévu dans les clauses de l'association que chaque membre cotise régulièrement une somme d'argent[4] pour constituer une caisse dont une partie est consacrée à l'achat des *quà thăm hỏi*. Pour tous les cas observés à Quân Lợi, les présents consistent en du lait concentré et du sucre en poudre.

Les visites, comme les présents offerts, sont très formels et conventionnels : les représentants, environ quatre ou cinq personnes, se rendent chez le convalescent pour « prendre des nouvelles » (*thăm hỏi*), ils posent les questions d'usage sur son état, déposent le présent dont la nature est déjà connue du récipiendaire et restent quelques instants à bavarder avant de rentrer chez eux. Sur le plan matériel, la dimension utilitaire de cette pratique n'est aujourd'hui pas centrale. Le présent est devenu un bien d'usage courant, facilement accessible

---

1 Selon certains informateurs, ces présents en nature sont choisis en fonction des caractéristiques suivantes : ce sont des produits adaptés aux malades, qu'il est possible de stocker, de conserver et éventuellement de revendre. Le sucre et le lait étaient, jusqu'à la fin des années 1980, des denrées rares et précieuses, considérées efficaces pour aider les malades ou les personnes blessées. Ces produits sont aujourd'hui très courants et bon marché, néanmoins les villageois continuent d'apporter ces présents, dont la teneur symbolique – exprimer son soutien à un moment difficile pour un proche – n'a pas changé.

2 Il s'agit du montant minimal et du montant maximal que nous avons recensé. Les 500 000 vnd proviennent de l'ami proche d'un villageois qui a subi une opération de la gorge. Cet ami habite à Hồ Chí Minh ville et a envoyé son présent par la poste. Concernant la manière de fixer les montants, voir chapitre 6.

3 Concernant ces associations voir chapitre 10.

4 Entre 50 000 vnd et 100 000 vnd selon la décision prise par les membres de l'association le jour de la réunion annuelle. Les montants sont régulièrement revus à la hausse en fonction de l'inflation et les cotisations sont versées lorsque la caisse est vide et en fonction des besoins. Celle-ci est également utilisée pour financer les offrandes collectives adressées aux membres de l'association lors de la visite rituelle de condoléances (*phúng viếng*) pour les funérailles d'un des membres ou de sa famille.

par les villageois, qui ne comble aucun manque et qui n'est pas de l'ordre de la nécessité. En revanche, symboliquement, moralement et socialement, ce geste a de l'importance : les visites protocolaires et les présents remis sont l'expression ritualisée de la solidarité de la communauté et des bons sentiments moraux (*tình cảm*) qui sont censés souder ses membres[1]

Les *quà thăm hỏi* individuels comportent une dimension plus personnalisée et utilitaire que ceux offerts collectivement par les membres des associations, puisque la nature du présent, non spécifiée, est définie par le donateur en fonction de ses moyens, de ses envies et des besoins spécifiques du convalescent.

Néanmoins, que ce soit un transfert dans le cadre de rapports interindividuels ou collectifs, que ce soit un transfert en nature ou en argent liquide, ces transferts comportent toujours une dimension pratique, plus ou moins importante, dont la valeur monétaire exacte est difficilement chiffrable. S'il est possible d'estimer le montant total reçu, il est plus difficile de mesurer dans quelles mesures il est matériellement utile pour le récipiendaire. Par exemple, la part moyenne des dépenses de santé couverte grâce à ces transferts n'a pas pu être calculée, car le nombre de variables à prendre en compte pour obtenir un chiffre significatif est trop important (frais de consultation, frais de médicaments, autres frais médicaux divers, frais de transport, partie couverte par une éventuelle assurance, valeur des denrées reçues en présent, etc.) et parce que l'accès direct aux données chiffrées nécessaires est limité et repose principalement sur des entretiens. Or, il n'est pas rigoureux d'effectuer des calculs de ce type en se fondant sur des informations issues de la mémoire et des discours des récipiendaires. Dans ces conditions, nous avons choisi de présenter, à titre illustratif plus que démonstratif, deux cas concrets, qui donnent un ordre d'idées des avantages matériels que procure cet usage du *quà thăm hỏi*.

Les raisons du transfert selon les acteurs sociaux : entre utilitarisme et solidarité

Suite à l'hospitalisation de la femme d'un ancien cadre de la commune à la retraite en février 2006, le foyer a reçu 100 kg de sucre et de lait et 2 millions de vnd. Si ces présents ne couvrent pas l'ensemble des frais occasionnés (estimés à 3,5 millions de vnd), ils permettent néanmoins d'en défrayer plus de la moitié, surtout si les présents en nature sont convertis en monnaie. Il faut cependant noter que cet ancien cadre communal, par son statut et sa carrière, d'une part, et par son implication dans la vie « associative »[2], d'autre part, dispose d'un réseau de relations personnelles plus large que la plupart des villageois, comme le souligne les propos qu'il a tenus le jour où nous sommes venus rendre visite à sa femme :

---

1 Pour l'analyse de ces mécanismes, voir chapitre 11.

2 Il était membre des « thanh nhiên xung phông » (TNXP - les « jeunes volontaire » qui assistaient les soldats pendant la guerre et participaient à l'effort de guerre en assurant les ravitaillements, la reconstruction des voies détruites, au ramassage des cadavres, etc.), puis secrétaire de l'association des jeunes communistes de la commune (*đoàn thanh nhiên cộng sản HCM*), responsable de la coopérative agricole de la commune, chef de chantier dans le cadre des TNXP pour la construction de routes, puis à sa retraite en 1983, il a été secrétaire de la cellule du Parti du quartier 7. Actuellement, il participe à diverses Associations de masse (*đoàn thể*) aux niveaux province, district et commune et à plusieurs associations volontaires dans le village et aux trois niveaux administratifs susmentionnés.

> « Il y a beaucoup de gens importants comme des directeurs (*giám đóc*) qui viennent chez moi pour des signatures, pour des attestations. Comme j'ai beaucoup de relations, comme je suis quelqu'un d'important et comme je participe à beaucoup d'associations volontaires, beaucoup de gens sont venus rendre visite à ma femme pendant sa convalescence. »[1]

Le deuxième cas concerne M. Đỗ Văn Nhung, né en 1945, responsable de l'association des activités artistiques de la commune (*trưởng hội văn nghệ xã*) et de la section (*tổ*) de l'association au niveau du village de Quân Lợi. À présent à la retraite, il a passé neuf ans dans l'armée où il a été formé durant deux années à la musique « populaire»[2] (*nhạc dân tộc)* à l'école militaire de Hanoi. De retour dans sa commune natale, il a occupé diverses fonctions au sein de la coopérative et du Comité Populaire, la plus importante étant vice-président du Comité de la culture de la commune. Depuis une quinzaine d'année, il travaille dans le cadre de l'association des activités artistiques. Les foyers l'engagent pour jouer de la musique lors des fêtes, des cérémonies et des cultes au sein du village. Il propose aussi, en location, du matériel (enceintes et amplificateur, microphones, tables, chaises, structure et toile de tente, estrade, etc.) pour les fêtes ou les événements collectifs (mariage, funérailles, cultes des ancêtres, cultes de début d'année).

Suite à une hospitalisation d'un mois pour une opération du cou en mai 2007, il a reçu la visite et le soutien des membres de son réseau personnel. Un recensement des prestations monétaires, dont il a rigoureusement inscrit le montant sur un cahier indique un montant total reçu de 4 670 000 vnd, sans compter les quelques présents en nature (viande, fruits) qu'il a également reçus. L'opération a coûté 20 millions de vnd, qu'il s'est fait rembourser entièrement grâce à son assurance militaire. Il a cependant dépensé 7 500 000 vnd supplémentaires pour financer les déplacements, les repas et les médicaments non couverts par son assurance. Grâce aux *quà thăm hỏi*, l'opération lui a donc finalement coûté 3 millions de vnd[3].

Bien que tous les villageois ne disposent pas de réseaux sociaux aussi étendus et n'obtiennent pas des montants de même ampleur que dans ces deux exemples, nous pouvons considérer à travers les nombreux autres cas rencontrés que, de manière générale, le soutien matériel apporté par les *quà thăm hỏi* n'est pas négligeable, quel que soit le niveau de vie ou l'étendue du réseau social du récipiendaire.

Après la mise en avant des *tình cảm* (affection interpersonnelle) et de la solidarité, ces présents sont pensés et présentés par les villageois comme un soutien matériel (*hỗ trợ, ủng hộ),* voire pour certains comme une « forme d'assurance informelle » (*hình thức bảo hiểm phi chính thức*)[4], permettant de faire face à des événements malheureux, imprévus et coûteux.

---

1 M. Đỗ Ngọc Căn, entretien effectué en mai 2008.

2 Il faut comprendre ici la connotation socialiste et nationaliste du terme « populaire » (*dân tộc*), qui renvoie ici au peuple vietnamien dans son unité nationale. Il ne s'agit donc pas de musique dite populaire au sens de musique de variété.

3 Les informations ont été collectées au cours d'un entretien effectué en décembre 2008 et d'un relevé de son registre personnel sur lequel il a inscrit ses dépenses et le détail des présents reçus. Ces détails sont présentés dans les tableaux n°13 et 14 en annexes III/18.

4 M. Nguyễn Văn Hai, entretien effectué en décembre 2009.

Lors d'un festin organisé par l'une des associations de soldats partis à l'armée le même jour (18/8/1978) (*hội đồng niên quân ngũ)*, l'un des membres nous a confié :

> « En Occident, vous avez la sécurité sociale, mais ici on n'en a pas tous. Donc, ce type d'association et la solidarité permettent aux membres d'être soutenus face à un événement coûteux comme des funérailles ou comme un accident. »[1]

L'observation des flux des *quà thăm hỏi* permet de comprendre les modalités de fonctionnement du système et de préciser en quoi il s'apparente et se distingue d'un système d'assurance sociale.

Flux de circulation et force des obligations impliquées

Les *quà thăm hỏi* circulent selon des rapports de réciprocité dans le cadre de relations interindividuelles : les villageois se souviennent de ce qu'ils reçoivent des autres (et parfois ils l'inscrivent sur un registre prévu à cet effet) pour donner en retour quand leur contact est victime d'une maladie ou d'un accident. Ainsi, comme dans un système formel de sécurité sociale, chaque donateur peut devenir récipiendaire à son tour et ne peut bénéficier du système que s'il est confronté à un problème. Mais, à la différence d'un système de sécurité sociale universelle, qui unit des inconnus par l'intermédiaire d'un médiateur extérieur, les transferts circulent ici dans le cadre des relations personnelles et sont pensés comme des prestations et des contre-prestations qui se répondent de manière bilatérale. En outre, comme il est convenu de donner lorsqu'un contact est malade ou hospitalisé, il n'y a pas de cotisation fixe ni régulière (en dehors du cas des associations volontaires) : l'agencement des prestations ainsi que le délai entre un transfert et un contre-transfert sont définis par la distribution des maladies et des accidents. Il en résulte que les personnes engagées dans ces rapports de soutien mutuel ne décident pas et ne peuvent prévoir le moment du transfert. Comme nous n'avons jamais entendu parler de cas d'un villageois n'ayant pas effectué de présent au moment convenu, nous considérons que l'obligation de donner le *quà thăm hỏi*, c'est-à-dire l'obligation de solidarité réciproque, est forte. Ce constat n'implique pas que les villageois donnent systématiquement.

2- « Présents de félicitations » pour la naissance d'un enfant : *mừng*

Moment et déroulement du transfert

La naissance d'un enfant est un événement qui marque l'évolution d'un foyer dans le cycle de vie. Par cet événement, le nouveau-né, ainsi que ses parents, franchissent une étape considérée par les villageois comme symboliquement et socialement importante : le premier entre dans le monde des vivants et les seconds acquièrent le statut de parents ou donne monde à un nouveau membre de la famille.

Un mois après la naissance, les parents organisent un rituel (*lễ đầy tháng*) pour éloigner les esprits néfastes, s'assurer de la protection des ancêtres et des divinités, ainsi que pour garantir

[1] M. Đỗ Văn Bình, discussion informelle en mars 2008.

la bonne santé et la sécurité de l'enfant[1]. Afin de marquer l'événement et de reconnaître socialement le nouveau-né, les parents donnent un banquet avec les membres les plus proches de leur réseau social, qui témoignent, par leur présence, de la naissance. Le prénom officiel de l'enfant est annoncé lors de cette cérémonie.

Cette fête donne lieu à la remise de cadeaux par les invités. Ces prestations sont appelées *mừng*, terme dont le sens littéral renvoie à la fois à l'idée de féliciter, de fêter et à celle de se réjouir, d'éprouver de la joie et du bonheur. En pratique, le terme *mừng* peut désigner différentes sortes de transferts et à diverses occasions (mariage, nouvelle année, réussite à un examen, etc.), pour féliciter une personne qui traverse un heureux événement, pour lui souhaiter du bonheur ou pour exprimer sa joie[2]. Les contacts moins proches, ou ceux qui n'ont pas participé à ce moment de convivialité, peuvent venir plus tard rendre visite (*thăm*) au foyer, de manière moins formelle et plus individuelle, et apporter des présents (*mừng*) pour « féliciter » la venue du nouveau membre et attester à leur tour de la naissance[3].

Si par nature il s'agit bien d'un rituel qui marque l'évolution du foyer dans son cycle de vie, nous le considérons – au regard des représentations et des pratiques locales – comme moins important et d'une autre sorte que trois autres rituels d'avancement dans le cycle de vie que sont les mariages, la construction d'une nouvelle maison et les funérailles. En effet, l'ampleur de la cérémonie ou de la fête organisée pour marquer ces trois événements ainsi que l'intensité des prestations rituelles et symboliques qui les accompagnent indiquent l'importance majeure et particulière qui leur est accordée par la société locale. De plus, les modalités de circulation des prestations qui s'échangent au cours de ces trois événements majeurs sont fondées sur le même protocole d'un événement à l'autre, ce qui montre l'existence, pour les villageois, d'une continuité et d'une cohérence entre eux[4]. La naissance d'un enfant ne s'inscrit pas dans cette continuité et ne donne pas lieu à des échanges de même nature, ni à des festivités de même ampleur. La fonction sociale et l'impact sur les liens sociaux diffèrent également. C'est pourquoi, contrairement aux propositions de typologie des événements importants et des transferts rituels proposées par Hy Văn Lương (2007) et J. Kleinen (1999a)[5], nous n'avons pas classé la naissance d'un enfant dans la même catégorie que les mariages et les funérailles, alors que nous incluons la construction d'une nouvelle maison dans celle-ci. Au lieu d'appliquer une catégorisation des pratiques de sociabilité fondée sur des concepts préétablis ou objectifs ("life-cycle ritual"), il a semblé plus pertinent

---

1 Pour des détails sur la signification symbolique d'une naissance et sur les nombreux rituels qui accompagnent l'événement voir J. Kleinen (1999a :171-174).

2 Le verbe anglais "to congratulate" est plus proche du sens et de l'usage que font les Vietnamiens du terme *mừng*.

3 Une autre fête, organisée au bout de la première année, donne également lieu à des présents (*mừng*) apportés par les personnes invitées au banquet d'anniversaire.

4 La cohérence qui réunit ces trois événements dans une même catégorie est explicitée dans le chapitre 4.

5 Ce dernier, qui traite rapidement la naissance alors qu'il accorde davantage de pages aux mariages et aux funérailles, reconnaît lui-même la distinction entre ces deux types d'événements lorsqu'il indique le caractère privé de la naissance d'un enfant et les fonctions sociales particulières des deux autres rituels qui sont des arènes publiques où se confirment et se mesurent les statuts des villageois (Kleinen, 1999a :174).

de les classer en fonction de considérations locales et de l'importance respective accordée par les villageois selon les différents événements.

Nature des prestations et évolutions en cours

Les transferts qui accompagnent la naissance d'un enfant s'effectuent généralement en consommables et parfois en argent liquide. La valeur ou la nature des présents ne sont pas spécifiées, bien que les œufs, le sucre et le lait concentré constituent des produits typiquement offerts à cette occasion. Ils sont en effet considérés sains et bons pour la santé de la mère. Ils étaient autrefois d'une rareté et d'une valeur qui leur conféraient – comme nous l'avons vu pour le soutien apporté à une personne convalescente – une utilité particulière. Aujourd'hui, ces produits font toujours l'objet de présents à l'occasion d'une naissance, mais la nature des *mừng* transférés se diversifient en fonction des évolutions socio-économiques globales et de l'évolution des besoins qui en résultent.

En dehors de l'argent liquide donné directement de main en main ou disposé dans une enveloppe[1], des pieds de porc (*chăn giò*), des vêtements pour le nouveau-né et parfois du lait en poudre pour bébés ou encore des ustensiles divers pour les soins de l'enfant sont aujourd'hui également offerts à l'occasion d'une naissance, de la fête du premier mois ou de la fête de la première année. Selon les considérations villageoises usuelles, il s'agit, comme autrefois, de marquer l'événement et de faire preuve de générosité envers un proche en offrant quelque chose d'utile et d'approprié compte tenu des besoins du foyer. Ces transferts témoignent d'un mélange d'utilitaire, de symbolique et de social, quelle que soit la nature des biens transférés.

Cette dernière ne constitue pas le seul lieu d'évolution : les types de contacts qui participent à la fête et qui effectuent un présent, ainsi que la manière d'offrir, connaissent également des changements, comme l'a confirmé un jour M. Trần Văn Bàng :

> « Maintenant pour les naissances, pour les un mois ou pour les un an de leurs enfants, les jeunes font des fêtes avec leurs amis proches. [...] Ils apportent des cadeaux en nature, mais pas souvent de l'argent. Les gens de ma génération n'invitaient pas les amis. »[2]

D'après nos observations, la nouvelle génération (née dans les années 1980-1990) semble en effet convier davantage d'amis, c'est-à-dire des proches sans lien de parenté, que la génération de leurs parents et semblent accorder une préférence à l'octroi de présents en nature par rapport aux transferts en argent dont l'adoption massive est pourtant un phénomène relativement récent, daté par nos informateurs au début des années 1990.

Ces tendances se manifestent également par l'organisation, de plus en plus fréquente, des anniversaires de naissance chaque année, avec la présence privilégiée des amis proches. La personne qui fête son anniversaire est généralement tenue de *khao,* c'est-à-dire d'offrir la soirée à ses invités (un repas, une sortie, un karaoké), tandis que ces derniers offrent des cadeaux, principalement en nature et parfois, mais plus rarement, en argent *(mừng sinh nhật).* Cette pratique récente, d'influence occidentale et exclusivement adoptée par les jeunes, tend à

[1] D'après nos relevés non exhaustifs, la valeur varie entre 20 000 vnd et 200 000 vnd.

[2] M. Trần Văn Bàng, entretien effectué en mai 2008.

se diffuser, mais n'est actuellement pas généralisée en milieu rural, comme l'avait également remarqué Hy Văn Lương au cours de ses enquêtes dans le Vietnam rural au début des années 1990 (1997 : 8).

Flux de circulation et force des obligations

En termes de circulation comme au regard des considérations des villageois, ces transferts n'appellent pas nécessairement de contre-transferts. Mais comme généralement tous les foyers ont des enfants, les présents que s'échangent deux foyers pour la naissance de leurs enfants respectifs circulent à double sens. Cependant, l'équilibre des valeurs et la parité des transferts ne sont pas recherchés puisque le nombre d'enfants, qui n'est pas nécessairement similaire d'un foyer à l'autre et qui ne suit pas le même rythme, détermine l'octroi de ces cadeaux.

Par exemple, en décembre 2009, la femme de M. Đỗ Văn Nhung a apporté des œufs à l'une de ses nièces du côté maternel (*cháu ngoại*) qui venait d'accoucher. Compte tenu de la différence d'âge, la nièce n'a pas pu féliciter (*mừng*) sa tante lors de la naissance des enfants de cette dernière. En outre, comme l'a clairement signifié son époux, « il n'y aura pas de retour (*đi lại*), car ma femme est vieille et elle n'accouchera plus jamais »[1]. Néanmoins, l'idée de retour et la recherche d'une réciprocité équilibrée ne sont pas complètement absentes des considérations des villageois, puisque certains d'entre eux ont évoqué la possibilité de donner en retour (*đi lại*) à d'autres occasions, comme une maladie ou un accident, pour lesquels la nature et le montant convenus des transferts sont semblables.

L'obligation de donner est donc plus forte que l'obligation de rendre et la distribution des naissances organise la circulation, l'agencement ainsi que les délais entre les transferts que s'échangent deux foyers : ici encore, ce sont les occasions qui provoquent la prestation.

3- « Présents de félicitations » pour la longévité: *mừng thọ*

À Quân Lợi, comme dans beaucoup de villages vietnamiens, il est courant d'organiser des fêtes pour féliciter les anciens du village de leur longévité[2]. Ces cérémonies, appelées *lễ mừng thọ*[3], peuvent être organisées à partir de 60 ans puis tous les dix ans jusqu'au décès. Comme la fête du premier mois de naissance, le *lễ mừng thọ* marque l'évolution de l'individu dans son cycle de vie ("life-cycle ritual"), mais pour les mêmes raisons, il ne peut être classé dans la même catégorie que les mariages, les funérailles et la construction d'une nouvelle maison, événements auxquels les villageois accordent une importance majeure. Pourtant, les festivités qui accompagnent les *lễ mừng thọ* sont plus larges que celles de la fête du premier mois de naissance (*lễ đầy tháng*) et ces « anniversaires » qui célèbrent la longévité sont plus généralisés et plus populaires que les anniversaires annuels qui célèbrent le jour de la naissance (*sinh nhật*), récemment organisés par les jeunes générations. Il est possible de voir

[1] M. Đỗ Văn Nhung, entretien effectué en décembre 2009.

[2] Cette pratique est possiblement plus répandue au Nord qu'au Sud selon une enquête comparative entre deux communes menées par Hy Văn Lương (2007 : 8).

[3] Autrefois, les termes *lễ thượng thọ* (cérémonie de grande longévité ou de longévité supérieure) étaient aussi utilisés pour désigner cette fête et localement les termes *bái niên* (littéralement « saluer respectueusement l'année ») sont parfois utilisés.

dans cette pratique la déférence particulière qu'il est convenu de témoigner à l'égard des aînés, des anciens ou des ancêtres dans le cadre d'une morale d'influence confucéenne axée sur la piété filiale. Compte tenu du rôle que peut jouer ce type de morale dans le contrôle de la population (Malarney, 2002, Nguyễn Thế Anh, 2008), il est intéressant de noter que le pouvoir central actuel soutient ce rituel et incite les villageois à le suivre avec piété et parcimonie.

Le *lễ mừng thọ* ne se célèbre pas le jour de la naissance, mais pendant les fêtes de la nouvelle année lunaire (*tết nguyên đán*), généralement à partir du quatrième jour de la nouvelle année. Cette manière de fixer le jour d'anniversaire des anciens s'inscrit dans la pratique courante, d'inspiration chinoise, qui consiste à fixer la progression de l'âge au moment du passage à une nouvelle année. Cette pratique provient peut-être aussi du fait qu'autrefois le jour exact de la naissance n'était pas toujours connu. Aujourd'hui, en dehors de ces motifs, il est pertinent d'organiser ce type d'événement au moment du *tết nguyên đán* (nouvelle année lunaire), car de nombreux villageois et parents quittent le village pour aller "gagner leur vie ailleurs" (*đi làm ăn, đi làm kinh tế*) et ne sont de retour au village que pour célébrer les fêtes de la fin d'année. Organiser le *lễ mừng thọ* en début d'année permet ainsi d'assurer la présence de nombreux invités, ce qui, comme nous allons le voir, est un élément important.

Afin de fêter la longévité de leur aïeul, les descendants directs organisent un banquet avec les membres les plus proches du réseau de relations personnelles de la famille. Des invitations orales ont été données pour convier le cercle restreint des personnes qui participent au banquet. Nous appellerons ces personnes "les invités". Après le festin, ceux qui ne sont pas conviés au repas, mais qui sont liés aux foyers organisateurs viennent rendre visite à l'ancien honoré ce jour-là et participent, avec les invités, à la remise des « présents de félicitations pour la longévité » (*quà mừng thọ*). Ils sont reçus avec des bonbons, des biscuits, du thé, des boissons sucrées (industrielles) ou de la bière en canette. Nous appellerons ces contacts "les visiteurs". Ces derniers ne sont pas formellement invités. Informés de la fête par la rumeur et par les organisateurs, ils viennent féliciter l'ancien de leur propre initiative.

Le nombre d'invités au banquet comme le nombre de visiteurs varie en fonction de la taille de la parenté maternelle et paternelle du foyer qui fête l'anniversaire, du nombre de ses descendants directs, de la situation matrimoniale de ses descendants directs (mariés ou non) ainsi que de l'ampleur de son réseau de relations personnelles extrafamiliales et des moyens dont il dispose. Compte tenu de cet ensemble de variables, la taille varie fortement d'un foyer à l'autre. Par exemple, lors du *lễ mừng thọ* à l'occasion des 80 ans de M. Phạm Văn Cường[1] en janvier 2009, il y avait seize plateaux (*mâm*) de cinq personnes, soit quatre-vingts personnes au total pour le banquet. Il s'agit, selon nos informateurs, d'une cérémonie habituelle.

[1] Il a deux sœurs, aucun frère et 6 fils (dont un décédé) qui sont tous mariés avec des enfants. Par rapport aux autres lignages du village, la taille de son lignage d'appartenance est moyenne en termes de nombre de membres.

La cérémonie la plus fastueuse à laquelle nous avons participé atteignait plus de cent invités[1] et la plus simple ne dépassait pas trente personnes[2].

Comment se déroule concrètement l'octroi des présents *mừng thọ* ? À leur arrivée, les invités comme les visiteurs installent soigneusement leurs présents sur un plateau et attendent d'être appelés pour les offrir (*biếu*) solennellement. Une personne est désignée pour animer les remises de présents. Il s'agit généralement de l'un des fils de la personne félicitée pour sa longévité, mais c'est possiblement un beau-fils ou un petit-fils de l'ancien. Munie d'un microphone branché à un système d'enceintes loué pour l'occasion, cette personne annonce le nom du foyer donateur et le type de lien formel (neveu paternel ou maternel, collègue, allié matrimonial, voisin, membres des Associations de masse et des associations volontaires, etc.) qu'il entretient avec l'ancien qui fête son anniversaire. À ce moment, devant l'assemblée, le donateur remet, à deux mains, le plateau d'offrandes à l'ancien. Ce dernier, habillé en costume trois-pièces pour l'occasion, est installé devant l'autel des ancêtres du foyer accompagné de son conjoint (s'il est encore en vie) et de l'un des ses fils – l'aîné de préférence – ou d'un beau-fils pour les familles sans descendant mâle. Un photographe professionnel engagé pour la journée immortalise l'instant de la remise du présent pour chaque transfert (voir photo ci-dessous et annexes II/13). Après réception, les plateaux d'offrandes sont déposés sur et autour de l'autel des ancêtres du foyer et s'accumulent au fil de la journée.



Photo 1 : Remise d'un présent lors de la fête de longévité de M. Cường en janvier 2009

Les présents varient d'un plateau à l'autre : aucune spécification particulière n'est instaurée quant à leur nature ou leur valeur. D'après nos observations à Quân Lợi, ils consistent en des gâteaux secs de farine de riz gluant (*bánh khảo*), du thé, de la bière en bouteille et en cannette, des fruits, de l'alcool de riz industriel, du vin rouge ou tout type d'alcool industriel, des

[1] Il s'agit du *lễ mừng thọ* organisé en février 2008 en l'honneur Mme Nguyệt, âgée de 80 ans.

[2] Il s'agit du *lễ mừng thọ* organisé en février 2010 en l'honneur de M. Châm, (village de Hiệt Củ) âgé de 90 ans.

paquets de gâteaux et de biscuits industriels et parfois de l'argent liquide disposée dans une enveloppe. Ce dernier type de présents n'est pas encore répandu à Quân Lợi, en revanche, il semble de plus en plus fréquent dans les communes alentour économiquement plus développées. En ville, ils tendent à remplacer les offrandes en nature. Selon certains informateurs, d'importants bénéfices monétaires peuvent parfois être réalisés à cette occasion si le réseau de relations personnelles de la personne félicitée est vaste et constitué de contacts aisés. À Quân Lợi, une grande latitude est donc laissée sur la nature et la valeur des présents.

La force de l'obligation de donner varie selon le type de convive. Pour "les invités", qui assistent aux repas, l'obligation de donner est forte : tous les foyers ou individus qui participent au banquet d'anniversaire effectuent une prestation en nature. Les visiteurs, qui font généralement partie d'un cercle élargi de contacts, viennent de leur propre initiative : pour eux, l'obligation de remettre un présent est moins forte. Il n'y a pas de contreparties ni de contre-transferts pensés comme tels. Si le récipiendaire est convié ou est tenu de se rendre à un *lễ mừng thọ* chez l'un de ses donateurs, il donnera également un présent et pourra définir le contenu du présent en fonction de ce qu'il a reçu précédemment, mais les deux transferts ne sont pas pensés comme étant liés entre eux ou comme se répondant. À l'exception des personnes de même génération, ce type de situation reste rare, puisque la plupart des donateurs, beaucoup plus jeunes que le récipiendaire, ne recevront jamais de contre-prestation du récipiendaire lorsqu'ils fêteront à leur tour leur « anniversaire de longévité ». Pour ces raisons, nous considérons que l'obligation de rendre est faible, voire inexistante, dans le cas des présents *mừng thọ*, interprétation que les propos des villageois interrogés sur la question corroborent en affirmant qu'il n'est pas nécessaire de *đi lại* (donner en retour)[1] lorsqu'on reçoit un *quà mừng thọ*.

Un autre présent est systématiquement remis lors d'un *lễ mừng thọ*. Afin de témoigner de leur piété filiale, d'honorer leur aïeul et d'inscrire dans la postérité l'âge avancé qu'il a atteint, les descendants directs (fils, filles et petits-enfants) de l'ancien financent le banquet et lui offrent un « panneau de félicitations pour la longévité » (*bức trướng mừng thọ* ou *tranh mừng thọ* - voir photo ci-dessous et annexes II/13), sur lequel figurent le nom et l'âge de la personne félicitée avec parfois un poème évoquant les sentiments et les valeurs liées à la piété filiale.

[1] Un commentaire de ce terme sera proposé dans le chapitre suivant.



*Photo 2 : Panneau de félicitations pour la longévité (*bức trướng mừng thọ *ou* tranh mừng thọ*) lors de la fête organisée en l'honneur de M. Cường en 2009.*

Enfin, les autorités locales avec l'Association des Personnes âgées de la commune (*hội người cao tuổi xã*) félicitent également les anciens pour leur âge avancé en organisant une remise de « diplômes de félicitations » (*bằng mừng thọ*) attestant de l'âge atteint. Cette cérémonie, organisée au moment du *tết nguyên đán* (nouvelle année lunaire) donne lieu à la remise d'un cadeau (*quà mừng*), généralement une enveloppe contenant 15 000 vnd « pour s'acheter un cadre »[1]. Ces diplômes, offerts par le pouvoir central, ainsi que le « panneau de félicitations pour la longévité », offert par les descendants directs, sont ensuite suspendus de manière ostensible dans la pièce de réception du foyer récipiendaire.

En encourageant et en s'immisçant dans l'organisation des *lễ mừng thọ*, l'État-Parti conforte certaines valeurs d'influences confucéennes liées au respect des anciens et à la piété filiale tout en marquant sa présence dans les moments rituels importants traversés par les foyers. Il confirme ainsi un ordre social – condamné à l'époque collectiviste – fondé sur la hiérarchie et l'obéissance aux aînés, aux parents et par extension au pouvoir en place (Malarney, 2002 : 108-110). De plus, par ce geste de générosité publique, les autorités s'appuient sur les pratiques de solidarités populaires pour manifester symboliquement, par l'octroi d'un présent, le lien de solidarité – et donc les rapports d'obligations – entre l'État et le peuple, rappelant ainsi la « grande solidarité » (*đại đoàn kết*) censé unir les Vietnamiens, qui, dans cette logique, formeraient, à l'échelle de la nation, comme une grande famille soudée et dirigée par l'État-Parti[2].

---

[1] D'après les propos du responsable de l'Association des Personnes âgées du quartier 7 (entretien effectué en décembre 2008). La clause 23 du coutumier actuel du village (*hương ước*) de Quân Lợi est consacrée à ces commémorations de longévité (*mừng thọ)* et décrit le rôle que les autorités villageoises doivent jouer lors de la cérémonie. La présence de règlementations sur cette cérémonie dans le coutumier du village est un autre indicateur révélateur de la volonté du pouvoir central d'encourager ce type de pratiques.

[2] Pour plus de détails sur les stratégies de l'État et sur l'instrumentalisation des pratiques rituelles de sociabilité pour servir les fins du pouvoir central, voir S.K. Malarney (2002 : 145-146).

Pour conclure sur les *lễ mừng thọ*, il peut être utile de revenir brièvement sur les principales caractéristiques des présents remis lors de la cérémonie afin d'aborder la signification que les villageois donnent à leurs actes. Le *lễ mừng thọ* est une occasion pour le récipiendaire de faire étalage de l'étendue et de la qualité de ses relations, deux dimensions très valorisées dans le code moral des ruraux Vietnamiens. En dehors du nombre de foyers venus féliciter l'ancien, l'empilement des présents (*quà mừng thọ*) au cours de la journée, au fil des visites, sur et autour l'autel des ancêtres familiaux, participe au faste et à l'ostentation : leur quantité comme leur qualité font l'objet d'évaluations et de commentaires de la société locale qui estime, par ce biais, le prestige et la notoriété du foyer récipiendaire. Mais ce dernier n'est pas le seul à « se mettre en avant », à se valoriser et à faire l'objet de l'appréciation de l'assemblée réunie pour l'occasion. Pour les donateurs aussi, la remise de *mừng thọ* est l'occasion de montrer qui ils sont socialement et personnellement.

En effet, la nature et la valeur du présent manifestent autant le « niveau de sentiments » (*mức độ tình cảm*) avec le récipiendaire que le niveau de vie du donateur. De plus, contrairement à de nombreux transferts cérémoniels pour lesquels des règles précises sont établies sur la nature et la valeur du présent, aucune prescription n'est socialement fixée pour les cadeaux de félicitations, laissant un espace plus large à l'affirmation de soi dans le choix et la valeur des cadeaux offerts. Les faibles obligations qui régissent les retours participent directement à cette part de liberté. Le versement d'une contreprestation n'étant pas attendu, il n'y a en effet pas de risques pour le donateur d'endetter son partenaire. Il est ainsi possible d'offrir des présents d'une valeur importante.

Contrairement à la plupart des prestations cérémonielles qui sont conditionnées sur leur valeur et sur leur forme (voir chapitre 6), le *quà mừng thọ* offre ainsi une occasion pour les donateurs de se distinguer en faisant preuve de "panache" et de générosité particulière dans la remise de leur présent[1]. La dimension publique des *lễ mừng thọ*, et donc la présence de nombreux invités, est centrale puisqu'il s'agit d'attester les statuts et d'asseoir la réputation des récipiendaires comme des donateurs, à travers l'octroi et la réception de présents.

La prégnance de la dimension symbolique sur la dimension pratique constitue le deuxième trait caractéristique des *quà mừng thọ*. Si toutes les prestations cérémonielles comportent une dimension symbolique, celles qui circulent au cours de ces cérémonies de longévité le sont particulièrement. À l'exclusion des transferts adressés aux esprits, aux ancêtres ou aux divinités, la mise en scène qui accompagne la remise du plateau d'offrandes est l'une des plus codifiées et protocolaires parmi l'ensemble des transferts rituels entre individus.

En revanche, les présents offerts font partie des moins utiles[2]. Il s'agit soit de biens de consommation courante dont dispose aujourd'hui la plupart des foyers (fruits, sel, glutamate), soit des produits considérés de « qualité » (généralement des produits industriels, qui

[1] Une hiérarchie existe dans l'appréciation des types de présents offerts. La plupart des plateaux chargés de présents sont constitués de produits semblables achetés dans le commune ou dans les environs. En revanche, offrir des biscuits industriels disposés dans une boîte en aluminium, offrir une bouteille d'un alcool particulier venant de la ville, ou encore offrir un paquet de bonbons dont l'emballage se démarque des emballages communs sont des gestes particulièrement appréciés et autant de manières de se distinguer.

[2] Dans les situations comme à Quân Lợi où l'argent n'a pas remplacé les biens en nature.

rappellent le mode de vie urbain), qu'il n'est pas possible de produire soi-même, mais qu'ils peuvent néanmoins se procurer, s'ils en ont les moyens. En outre, après la cérémonie, le récipiendaire redistribue (*phân phát*) à sa parenté proche – aux jeunes en particulier – une grande partie des présents reçus. Il ne pourra en effet pas tout consommer seul et il n'a pas besoin de ses produits pour son quotidien. Mais cette redistribution des présents reçus vise surtout à faire profiter son entourage de la bonne santé et des faveurs qu'il a lui-même reçues de ses ancêtres. Les villageois attribuent la bonne santé et la longévité à la protection des ancêtres, si bien que dans les conceptions locales, les présents adressés à l'ancien, disposés sur l'autel puis redistribués à l'entourage portent en eux les bienfaits des ancêtres (*phúc lộc*) dont est bénéficiaire l'ancien puisqu'il a lui-même atteint un âge avancé. En bref, si les présents sont peu utiles en termes matériels, ils sont utiles, symboliquement, pour le bien-être : ils servent de média pour diffuser le *phúc lộc* dont jouit l'ancien.

Plus que l'utilité ou le contenu des présents, leur signification symbolique, leur remise publique, mais aussi leur forme, leur emballage, leur provenance et leur agencement sur le plateau semblent jouer le premier rôle. L'apparence de ce qui est offert et le message qui est ainsi transmis sont plus importants que l'usage concret qui sera fait des cadeaux : le geste de donner et celui de recevoir priment ici sur ce qui est matériellement donné. L'une des caractéristiques des transferts de type *mừng thọ* se situe dans ces dimensions publiques et symboliques, où les statuts comme les relations sociales sont manifestés et actualisés.

II- L'entraide en travail au moment d'activités agricoles ou de construction

1- L'entraide en travail

La circulation non marchande ne consiste pas uniquement en des prestations de biens matériels. L'entraide en travail (ou en service) constitue de fait une part importante des transferts non marchands. Elle concerne deux grands types d'activités : les activités agricoles (repiquage, récolte, piochage, hersage, lissage) et les activités non-agricoles comme les tâches simples liées à la construction d'une maison ou d'une partie de la ferme (bassin à poissons, réservoir à eau, réfection du toit ou de la cour, construction d'une cuisine, d'un étage supplémentaire, de toilettes, d'une dépendance, d'un poulailler, d'une porcherie, etc.)[1]. L'entraide agricole est plus fréquemment et plus régulièrement utilisée que l'entraide extra-agricole. De plus, les principes de fonctionnement qui caractérisent l'entraide agricole sont similaires à ceux qui animent l'entraide pour les activités non agricoles. Pour ces raisons, seule l'entraide agricole sera traitée dans ce chapitre. L'analyse servira de modèle pour comprendre les modalités de fonctionnement général de l'entraide en travail en tant que sorte de transfert spécifique.

[1] Il existe divers types de services qui peuvent également être considérés comme de l'aide, tels que la garde des enfants, le prêt d'une moto, l'aide à la préparation de banquets, le fait de surveiller la maison d'un voisin ou d'un parent lorsqu'un foyer quitte le village, etc. À la fois quotidiens, anecdotiques, non institués socialement et peu formalisés, ces petits services ne sont pas décrits dans cette étude.

Dans la littérature scientifique sur le Vietnam rural, l'entraide agricole est évoquée pour décrire les pratiques agricoles, les pratiques d'entraide en général ou la solidarité qui unit les villageois[1]. Mais, excepté un article de G. Condominas (1974) qui concerne un groupe ethnique du centre du Vietnam et l'analyse d'O. Tessier dans un village de la moyenne région (1999 et 2003), la littérature ne comporte pas à notre connaissance d'étude spécifique poussée sur la question de l'aide en travail au Vietnam[2]. Comme O. Tessier a étudié en profondeur l'évolution de ces pratiques depuis l'époque pré-collectiviste à aujourd'hui[3], la question de l'évolution historique des formes et des modalités de l'entraide agricole ne sera pas évoquée ici. Dans ce chapitre, il s'agit de décrire les modalités de fonctionnement et les principales caractéristiques normatives des pratiques d'entraide agricole observées dans le village de Quân Lợi. Des éléments plus concrets sur les pratiques effectives et sur le degré de nécessité technique de l'entraide seront présentés dans le chapitre 8.

2- Les formes de l'entraide : « *làm hộ* » et « *đổi công* »

Les paysans distinguent en pratique comme dans leur vocabulaire deux formes d'aide en travail. D'une part, il y a *đổi công*, terme qui signifie littéralement « échange de travail » ou encore « échange de journée de travail » ; et d'autre part, *làm giúp* ou *làm hộ*, termes qui peuvent se traduire par « réaliser une action pour aider » ou par « réaliser une action dans un rapport d'aide ». Les termes *hộ* ou *giúp* qui signifient tous deux « aide » peuvent être associés à d'autres verbes que *làm* (« faire ») afin de préciser le domaine particulier pour lequel l'aide est effectuée. L'expression *găt hộ*, par exemple, renvoie au fait d' « aider à récolter » (*găt = récolter)* et *cấy hộ* au fait d' « aider à repiquer » (*cấy = repiquer)*.

Ces deux modes de coopération dans le travail agricole rencontrés dans la commune de Giao Tân ont également été observées par O. Tessier une dizaine d'années plus tôt dans un village la province de Phú Thọ au Nord du Vietnam (2003 : 450- 470) et semblent également exister en Chine rurale comme l'attestent les travaux de Yunxiang Yan dans un village du Nord de la Chine (province de Heilongjiang)[4].

---

[1] Nguyễn Đức Truyên (2004 et 2006 : 53, 63, 197-202) ; J-P. Fontenelle (2004 : 105 et 251) ; F. Houtart (2003); P. Gourou (1965) ; C. Gironde (2001) ; P. Papin et O. Tessier (2002) ; Phan Huy Lê (1997) ; Nguyễn Từ Chi (1980).

[2] Ce que le soulignait déjà O. Tessier en 1999 en s'appuyant sur Yvon-Trân « aucun chercheur n'a analysé de façon systématique les dimensions sociologiques de cette entraide (les modes de sociabilité qui s'y expriment, l'institutionnalisation éventuelle de ses formes) ». Les études sur l'entraide agricole en Chine sont quant à elles plus nombreuses (Yunxiang, 1996 ; K. Leung, Y. Cheng et C. Aubert, 1982; Y. Cheng, 1984; Li Xiande, 2000.)

[3] Voir O. Tessier (2003 : 466-470) qui conclut de la manière suivante : « Après plus de trente années d'agriculture collectivisée et dirigiste, les foyers paysans, réinvestis dans leur rôle fondamental de producteur, ont réactivé d'anciennes pratiques de coopération dans le travail dont on ne peut affirmer qu'elles sont identiques aux formes d'entraide prérévolutionnaire, mais qui semblent régies par des principes similaires. » (2003 : 470).

[4] « There are two forms of mutual assistance. An immediate exchange of labor between two families locally is called *huangong*, literally "to exchange laborers". Those who lack capable hands for farming must seek favors from their relatives and friends, later looking for an appropriate opportunity to repay the helpers. This is called *qiu banggong* : "to ask for help" » (Yunxiang, 1996 : 89).

Dans la suite du texte, nous utiliserons les expressions « aide » ou « aide en travail » pour parler des pratiques de *làm giúp* ou de *làm hộ* et nous utiliserons le terme « échange de travail » pour qualifier les pratiques de l'ordre de *đổi công.* Le terme « entraide » servira à désigner l'ensemble de ces pratiques d'aide en travail, car, que ce soit dans un rapport d'échange de travail (*đổi công*) ou que ce soit dans un rapport d'aide (*làm hộ*), les protagonistes entretiennent des rapports de réciprocité, quand bien même ils diffèrent d'une forme d'entraide à l'autre[1].

Les rapports de réciprocité constituent en effet le principal critère de distinction entre ces deux pratiques que nous allons décrire et comparer à travers quatre indicateurs : le délai entre la prestation et la contre-prestation, la nature du travail en retour (même activité, autre activité), le type d'équilibre entre un transfert et un contre-transfert (c'est-à-dire ici la nécessité ou non de l'équivalence) et les modalités d'agencement des transferts.

3- Les échanges de travail dans les activités agricoles (*đổi công*)

Le principe d'équivalence des journées de travail

Concernant les échanges de travail, il s'agit, comme le terme vietnamien l'indique sans ambiguïté, de donner et de rendre des *công*, c'est-à-dire des « journées de travail » (ou des demi-journées) pour effectuer un travail agricole comme la récolte, le repiquage et parfois le piochage (*cuốc*)[2]. Les *công* constituent une unité de mesure basée sur le temps travaillé. Ils permettent de donner et de rendre des quantités de travail agricole équivalentes en termes de durée. Si un mari et une femme viennent récolter pendant une journée le champ d'une personne dans le cadre d'échanges de travail, le récipiendaire considère qu'il a reçu deux *công* bien que ce soit les membres d'un seul et même foyer qui sont venus travailler. Il rendra donc l'équivalent soit en venant récolter chez ses partenaires à deux personnes (avec sa femme, son fils ou sa fille) durant une journée, soit en venant récolter seul pendant deux journées. Le calcul des journées de travail (*công)* et la restitution exacte des *công* reçus, autrement dit le principe d'équivalence, constituent un aspect central et caractéristique de la pratique *đổi công*.

Comment s'organise la formation d'un groupe d'entraide et la restitution des *công* ? Concrètement, un foyer qui a besoin de main-d'œuvre extérieure et qui souhaite mobiliser les échanges de travail se rend chez d'éventuels partenaires la veille ou l'avant-veille du jour où il faut effectuer les travaux afin de solliciter leur coopération[3]. Contrairement à la majorité des prestations non marchandes à Quân Lợi, le récipiendaire sollicite ici le donateur qui, à l'exception de certains cas[4], est en mesure de refuser la demande sans froisser son contact.

---

[1] O. Tessier utilise indistinctement le terme « entraide » ou « échange de travail » pour traduire *đổi công*. Dans ce chapitre, nous réservons le terme « échange de travail » pour qualifier les pratiques de l'ordre de *đổi công* et nous utiliserons le terme entraide comme catégorie englobante, qui comprend les deux formes d'entraide en travail décrites ici (*đổi công* et *làm hộ*).

[2] Les *đổi công* peuvent également être utilisés pour les activités non-agricoles évoquées plus haut.

[3] La définition proposée par O. Tessier est la suivante : « Concrètement, un individu sollicite la participation d'un tiers pour effectuer un travail donné sur ses champs, participation qu'il « remboursera » ultérieurement en réalisant un travail équivalent en durée » (2003 : 450).

[4] Comme les rapports de dépendance et d'obligation que peuvent entretenir une mère et sa belle-fille.

Il suffit de dire qu'on est déjà occupé ce jour-là (« *có việc rồi* ») et le demandeur n'insistera pas pour connaître la nature de l'occupation. Lorsqu'une personne sollicitée accepte de participer au groupe d'entraide, il faut organiser les jours où les *công* seront rendus.

L'organisation et les ajustements des calendriers agricoles de chaque foyer sont parfois complexes. Comme chacun des groupes constitués réunit des contacts propres au propriétaire du champ[1], il est parfois difficile d'accorder ses disponibilités avec les besoins de chacun des contacts sollicités puisque ces derniers doivent également composer avec les devoirs de rendre qu'ils ont contractés auprès de leur propre réseau d'entraide[2]. Si un foyer mobilise quatre personnes qu'il devra « rembourser », il doit prévoir, avec ses partenaires, les jours où chacun récolte, afin de ne pas être appelé à travailler le même jour sur les parcelles de deux de ses contacts. Il faut donc bien s'organiser pour que les foyers en relation d'entraide ne cultivent pas le même jour leur propre lopin et pour qu'ils puissent respecter le principe d'équivalence, en créant les conditions permettant de restituer les journées de travail (*công)* reçues. Il résulte de ces ajustements réciproques que la période totale, pendant laquelle une personne travaille lorsqu'elle est engagée dans des rapports d'échange de travail (*đổi công*), est prolongée par rapport à la période de travail nécessaire à une personne s'occupant seule[3] de ses parcelles, en continu, sans ne rien devoir à personne[4].

Les descriptions faites par les villageois sur la question sont éclairantes :

> « On s'arrange au jour le jour selon les besoins et les disponibilités de chacun. Si deux personnes qui ont travaillé avec moi récoltent en même temps, il y a quelqu'un qui cède. C'est arrivé quand le riz était mûr, tout le monde voulait couper en même temps. Les plus jeunes (*cháu*) laissent les plus âgés (*bà*) récolter avant. En général, pour organiser l'ordre de récolte entre les gens de la famille qui font des échanges de travail entre eux, les gens de plus haut statut au sein du lignage ont la priorité. Mais si quelqu'un a une affaire urgente et qu'il doit vite finir de récolter ses champs, on récolte chez elle d'abord. »[5]

> « Pour organiser les jours de travail, on demande la veille si demain les autres récoltent ou non. S'ils sont disponibles, ils récoltent chez moi, s'ils ont déjà prévu de récolter leur champ, je vais chez eux. S'il y a deux personnes qui récoltent en même temps, on essaye de s'arranger pour restituer les *công* plus tard. »[6]

Comme le montrent ces extraits d'entretien, en pratique, certains planifient à l'avance le calendrier agricole, tandis que d'autres avisent au jour le jour en fonction des disponibilités et

---

1 O. Tessier à montré en détail que « c'est la somme de ces relations bipartites singulières qui constitue à l'échelle du groupe domestique le réseau d'interdépendance » (2003 :505) et que « tout groupe de travail en commun est un cas particulier, résultat original de la somme des rapports spécifiques liant chacun des participants au receveur » (2003 : 465).

2 À l'exception des « groupes mutualistes » où l'ensemble des membres travaille en commun à tour de rôle sur la totalité des rizières de chacun. Cette expression est empruntée à O. Tessier qui décrit le phénomène de la manière suivante : « [...] les travaux, de récolte par exemple, sont effectués par l'ensemble des participants chez chacun des partenaires. (Tessier 2003 : 452 - 453) » ; « chacune des femmes impliquées participa à la récolte de la totalité des rizières de l'ensemble des membres du groupe (Tessier 2003 : 452) ».

3 Par seule, nous entendons ici, avec les membres du foyer uniquement.

4 « Si on fait des *đổi công*, il faut travailler beaucoup de fois en plus car il faut rendre les *công* et donc ça prend plus de temps. » M. Trần Văn Hình (discussion informelle dans les rizières en juillet 2008).

5 Mme Đỗ Thị Toan, entretien effectué en novembre 2007.

6 Mme Trần Thị Anh, entretien effectué en novembre 2007.

des besoins de leurs contacts éventuels. Mais dans cette deuxième manière de procéder, les refus de venir aider pour cause de non-disponibilité sont plus fréquents et il est donc plus difficile de trouver des partenaires. Les difficultés pour restituer avec exactitude les journées de travail (*công*) reçues et les contraintes inhérentes à la recherche d'équivalence des *công* constituent l'une des raisons pour lesquelles la forme de travail collectif de type aide (*làm hộ*) est souvent préférée par les paysans par rapport aux échanges de travail (*đổi công*). Comme nous le verrons plus bas (voir chapitre 8), les modalités de restitution caractéristiques de la pratique *làm hộ* sont plus souples et plus adaptées aux contraintes et aux disponibilités de chacun.

Délais entre la prestation et la contre-prestation et nature du travail en retour

Un foyer ou un individu qui a participé à un groupe d'entraide de type échange de travail pour la récolte recevra le concours de son partenaire, également pour récolter et au cours du même cycle agricole, c'est-à-dire pour la même activité et dans un délai court. Nous estimons donc que pour les *đổi công*, le travail rendu n'est pas seulement équivalent en durée, mais aussi en nature. Pour O. Tessier, l'équivalence en nature n'est pas une condition des échanges de travail (2003 : 452). Cependant, son enquête confirme par ailleurs cette tendance, lorsqu'il explique que « le "remboursement" des *công* reçus [intervient] généralement dans le cadre d'une seule et même activité, et cela parfois l'après-midi même ou le lendemain de l'emprunt. Dix jours après la récolte de la saison de riz d'été 1995, les participantes rencontrées s'étaient acquittées des *công* dont elles étaient redevables, affirmant que les créances en travail excèdent rarement une période d'une semaine. » (*Ibid.* : 460).

Modalités d'agencement des transferts : un échange paritaire

Les transferts s'agencent par paires : un *công* donné appelle un *công* en retour qui annule l'obligation et la « dette » et clôt la séquence échangiste. Le transfert et son contre-transfert forment ainsi une unité fermée composée de deux mouvements en sens inverse qui engendrent une alternance des positions de donneur et de receveur : les échanges de travail (*đổi công*) se caractérisent donc par un double transfert paritaire, qui est effectué sur le court terme et qui est animé par les principes d'équivalence (en quantité, en valeur et en nature) et d'alternance des rôles.

4- L'aide en travail pour les activités agricoles (*làm hộ* ou *làm giúp*)

Modalités de fonctionnement de l'aide agricole

En observant les groupes de travail collectif dans les rizières et en étudiant en particulier les modalités de réciprocité, nous nous sommes rapidement rendu compte que beaucoup de journées de travail (*công*) reçues n'étaient pas rendues sur le court terme, voire jamais rendues et que l'équivalence du temps travaillé chez les uns et les autres n'était pas systématiquement respectée. O. Tessier (1999 et 2003) avait également relevé ce type de rapport de réciprocité dans son étude de l'entraide agricole dans le village de Hay. En interrogeant les paysans sur la question, nous avons pu identifier l'existence d'un autre mode de travail en commun, localement appelé *làm hộ* ou *làm giúp*. Les témoignages des agriculteurs permettent de mieux comprendre ce phénomène :

> « Tous les gens qui sont venus travailler sur mes champs, je les « rembourse » (*trả lại*). Pour ma belle-fille, on récolte ensemble, c'est différent, je n'ai pas besoin de rendre les journées de travail (*công*). »[1]
>
> « Il ne s'agit pas d'échanges de travail (*đổi công*), mais d'aide à récolter (*gặt họ*) entre « frères et sœurs »[2]. Comme j'ai fini de récolter mes parcelles, je viens aider une demi-journée (*buổi*) chez ma grande sœur[3]. Cette fois-ci, elle n'est pas venue récolter mes champs car elle n'était pas libre […]. »[4]
>
> « Ceux qui ont peu de champs et qui finissent de récolter avant les autres aideront ceux qui n'ont pas fini, mais dans ce cas on ne calcule pas les journées de travail (*công*) contrairement aux échanges de travail (*đổi công*). En revanche, dès que la famille qui a aidé a besoin d'aide à son tour pour l'organisation d'un événement important (*việc lớn*) par exemple, il se fera aider en retour par la famille chez qui il est venu aider à récolter. »[5]
>
> « En général, pour les échanges de travail (*đổi công*), on vient solliciter les gens pour qu'ils viennent nous aider, on les prévient avant afin qu'ils arrangent leur temps. Mais si j'ai fini ma récolte avant, je peux aller proposer mon aide (*làm hộ*) sans qu'on soit venu me solliciter. »[6]
>
> « L'aide, c'est volontaire. On ne prend pas d'argent et on ne compte pas en détail les journées de travail (*công*), par contre on sait que, quand on aura besoin d'aide, ceux qu'on a aidés viendront. »[7]
>
> « En général quand on fait des échanges de travail (*đổi công*), on n'invite pas les gens à manger. Mais, si les gens viennent pour aider (*làm hộ*), on les invite à partager un repas chez nous. »[8]

Ces témoignages ont été sélectionnés ici, car la combinaison des informations apportées par chacun d'entre eux permet de caractériser le mode de fonctionnement et les régimes de réciprocité qui régissent la pratique de *làm hộ* et qui la distinguent des échanges de types *đổi công*.

La dimension volontaire

Le premier aspect à souligner dans ce qui caractérise la pratique de *làm hộ* est la dimension dite « volontaire » à s'engager dans ce type de rapport. Contrairement aux échanges de travail où le récipiendaire sollicite celui qui vient travailler, il est fréquent pour l'aide de proposer son concours. Cependant, un foyer qui en a besoin peut aussi requérir l'aide de son réseau en sollicitant ses contacts. Ces deux possibilités, se proposer ou être sollicité, ont été observées lors du repiquage de mars 2007 ainsi qu'au cours des récoltes de novembre 2007 et de juin 2008, dont le détail des informations collectées figure dans le chapitre 8.

---

1 M. Trần Đăng Đô, entretien effectué en novembre 2007.
2 Elle utilise le terme *anh - em* qui désigne des proches et non pas nécessairement de relation de parenté
3 En termes de parenté, il s'agit de la sœur du mari.
4 M. Nguyễn Văn Thịnh, discussion informelle dans les rizières en juillet 2008.
5 M. Bùi Văn Biên, entretien effectué en juillet 2008.
6 Mme Vũ Thị Thim, discussion informelle en juillet 2008.
7 M. Phạm Văn Thảng entretien effectué en mars 2007.
8 M. Trần Đăng Đô, entretien effectué en novembre 2007.

L'aide (làm hộ) : la réciprocité des gestes prime sur l'équivalence stricte

La deuxième élément caractéristique de l'aide concerne la forme des rapports de réciprocité. Les extraits d'entretiens cités ci-dessus ainsi que nos observations des pratiques d'entraide agricoles indiquent que l'aide (*làm hộ*) se déroule selon plusieurs modalités possibles :

- Soit la personne vient aider certains de ses contacts lorsqu'elle a terminé de travailler sur ses propres parcelles. Dans ce cas, le récipiendaire n'ira pas travailler sur les rizières de son partenaire durant le cycle en question.

- Soit la personne aide certains de ses contacts une ou deux journées en retour de services ou d'aide en travail précédemment reçus ou parce qu'il n'est pas occupé à travailler sur ses parcelles. Il rend service et entretient son réseau d'entraide et de proches sans calculer avec exactitude le temps de travail effectué par chacun.

- Soit les deux partenaires s'aident réciproquement et travaillent en commun (avec possiblement d'autres contacts) sur l'ensemble de leurs parcelles respectives, jusqu'à ce que le travail soit achevé. Dans ce cas, ce sont les superficies possédées par chacun qui définissent le nombre de journées de travail (*công)* effectuées, et donc la quantité de travail fournie par chacun chez son partenaire n'est pas forcément la même : il n'y a pas nécessairement d'équivalence exacte. Nous pouvons néanmoins remarquer que des villageois qui s'associent de la sorte choisissent des partenaires avec lesquels il n'y a pas trop d'écart, quant à la superficie de rizières, pour tendre malgré tout vers un équilibre dans le travail effectué par chacun[1]. Cette remarque vaut pour les partenariats qui ne relèvent pas de rapports de filiation directs de types mère/fille ou belle-mère/belle-fille. Pour ces derniers les écarts de superficie possédée et de travail effectué peuvent être plus importants et la question de l'équivalence ne se pose pas, car l'aide fournie s'inscrit généralement dans des rapports où l'obligation d'aider, pour la belle-fille, est très forte.

- Soit la personne travaille sur les champs d'un de ses contacts qui est dans l'impossibilité de travailler suite à un événement imprévu ou important (une maladie, un accident, une cérémonie à organiser, etc.). Le caractère utile de l'aide est plus prégnant ici dans la mesure où le récipiendaire rencontre une situation où la main-d'œuvre nécessaire fait accidentellement défaut par rapport au travail à effectuer. Dans ce cas, le récipiendaire essayera de donner en retour d'une manière ou d'une autre si l'occasion se présente, mais l'équivalence n'est pas visée.

- Enfin, la dernière modalité consiste à récolter les champs de personnes âgées (généralement des membres de la parenté directe comme nous le verrons plus bas) qui ne sont plus en condition de travailler dans les rizières. Ici aussi la dimension pratique et nécessaire de l'aide est plus marquée.

---

[1] « On ne s'entraide pas avec les frères et sœurs de mon mari car ils n'ont pas beaucoup de *sào*. C'est mieux de faire des échanges avec des villageois qui ont beaucoup de *sào* comme nous. Mon petit frère en a beaucoup, environ 10 sào, on travaille ensemble (*làm hộ*) pour récolter nos champs. » (M. Trần Đăng Đô, entretien effectué en novembre 2007).

L'équivalence exacte entre ce qui est donné et reçu n'est donc ni une nécessité ni une condition de l'engagement dans des rapports d'aide. En pratique, l'aide reçue peut être restituée par une aide équivalente en temps et en type de travail, mais ce n'est pas systématique, ni considéré comme socialement obligatoire. Dans certains cas, comme l'aide aux personnes âgées ou à celles dans l'incapacité temporaire d'effectuer le travail, les bienfaiteurs savent dès le départ qu'ils ne seront pas aidés en retour pour une activité similaire. Dans d'autres cas, le retour est attendu, mais n'est pas une condition de l'aide et il peut porter sur d'autres activités. Les extraits d'entretiens suivants, qui mêlent des discours sur le fonctionnement normatif comme des récits sur les pratiques effectives, sont explicites :

> « [Dans des rapports d'aide] parfois, on rembourse le travail reçu, parfois pas, ce n'est pas grave. Il faut chercher la réciprocité (*có đi có lại*), mais on se rend mutuellement des services pour d'autres activités. Si on tombe malade par exemple, ils viennent récolter pour nous sans qu'on ne récolte chez eux, ils nous aident… »[1]

> « Pour l'aide *(làm giúp)*, il n'est pas nécessaire que l'échange soit équilibré. Mais si ce n'est pas égal, on réfléchit *(nghĩ ngợi*)… si on ne peut pas rendre pendant la récolte, on peut aussi aider pour d'autres travaux importants, comme la construction d'une maison. Donc finalement ça s'équilibre. »[2]

> *«* [Dans des rapports de type aide] On peut aider en retour pour tout type de travail ou de service. Si on nous aide pour la récolte, on pourra les aider à repiquer, à préparer la terre. Par exemple, la voisine, Gâm, est venue récolter 2 ou 3 demi-journée mais on n'a pas encore travaillé sur ses champs pour cette saison, mais pour la prochaine récolte on viendra surement travailler avec elle. On se souvient de ce qu'on reçoit et on donne en retour, il faut se souvenir (*họ nhớ, họ lại, phải nhớ*). Il y a certaines familles qui payent directement après le travail quand elles ont été aidées (*le locuteur évoque l'entraide de type « đổi công »)*, mais nous on ne fait pas ça. Actuellement comme mon mari n'est plus au village, je suis seule avec 5 *sào* et donc le petit frère de mon mari et sa femme [qui habitent la maison mitoyenne] m'aident beaucoup sans compter [...] »[3]

Ces propos confirment la distinction entre des rapports où l'équivalence est calculée (de type *đổi công*) et des rapports où l'équilibre exact entre ce qui est reçu et ce qui est donné n'est pas nécessaire, quand bien même il est recherché. En effet, dans les rapports de type aide, les paysans savent et retiennent le travail qu'ils donnent et reçoivent, mais le retour n'est pas spécifié, ni dans sa valeur, ni dans le type d'activité. De plus, le moment de donner en retour n'est pas nécessairement fixé dans le temps. Le retour peut être immédiat comme il peut être différé sur le long terme. Dans les rapports d'aide, les acteurs tendent vers un équilibre, mais l'équivalence en nature et en quantité de travail n'est pas une exigence : la réciprocité des gestes prime sur l'équivalence stricte.

En pratique, les transferts et les contre-transferts inscrits dans des rapports d'aide sont fondus dans une série de services et d'aides quotidiens, qui peuvent porter sur tout type d'activités et pour des durées plus ou moins longues. Dans ce dispositif, le contre-transfert peut-être vécu comme une réponse, mais pas comme un remboursement qui clôt la relation

---

[1] M. Trần Xuân Tiến, entretien effectué en juillet 2008.

[2] Mme Đỗ Thị Vân, entretien effectué en juillet 2008.

[3] Mme Trần Thị Thu, entretien effectué en mai 2008.

échangiste. L'aide agricole s'inscrit dans ce que nous appelons un « flux continu de prestations à double sens », dont le fonctionnement sera analysé dans le chapitre 4.

Si le récipiendaire n'est pas tenu de donner en retour la même quantité ni le même type de travail reçu, il est par contre tenu, comme signe de gratitude, d'offrir un repas à ceux qui sont venus l'aider[1]. De fait, le coût de ces repas souvent festifs et arrosés d'alcool de riz, ainsi que le temps de préparation qu'ils requièrent, peut représenter un coût important pour la famille récipiendaire. À tel point que certains villageois et certains chercheurs (Yunxiang, 1996 : 89 ; Tessier, 2003 :452) considèrent que ce protocole rend finalement l'aide (*làm hộ*) aussi coûteuse que l'emploi de main-d'œuvre salariée et limite l'efficacité du travail concret[2]. Cet aspect est également clair pour les paysans. Dans certains cas, afin d'éviter ces coûts, ils n'organisent plus de repas après le travail effectué dans un rapport d'aide (*làm hộ*), bien que le protocole l'exige théoriquement. Le cas suivant, relaté par une villageoise, reste rare dans les faits, mais il confirme que les repas ne sont pas vécus comme la contrepartie du travail reçu (les repas n'annulent pas la dette). Il témoigne également de la flexibilité des règles qui organisent les rapports sociaux en général et les rapports d'échanges non marchands en particulier :

> « Les frères et sœurs directs (*anh em ruột*[3]), après une journée d'aide (*làm hộ*), ne restent pas manger, ils sont compréhensifs, car si on reste manger il faut préparer un repas particulier, meilleur que d'habitude. C'est un peu gênant, car cela demande du travail supplémentaire, donc on ne reste pas toujours manger après le travail. »[4]

En résumé, l'aide consiste donc à échanger, sur le court ou le moyen terme, des demi-journées ou des journées de travail, sans que l'équivalence en temps ou en nature ne soit nécessaire, car les prestations de type *làm hộ* s'enchaînent dans un flux continu d'aide mutuel.

5-Conclusion : les formes de réciprocité

En conclusion, les formes de réciprocité qui régissent les échanges de travail et l'aide se distinguent sur les délais de remboursement, sur la forme du remboursement, sur les degrés d'équivalence des *công* et sur les modalités d'agencement des transferts. Le tableau ci-dessous synthétise ces distinctions :

---

1 Ces repas ne sont pas considérés par les protagonistes comme une contrepartie pour l'aide reçu. Ils n'annulent aucunement la « dette » contractée par le travail reçu et ne closent pas la relation d'échange. Ces repas offerts servent avant tout à témoigner de la reconnaissance envers le partenaire.

2 Ce qui place-la rationalité économique au second plan des mobiles expliquant le recours à l'aide.

3 « Ruột » signifie littéralement « entrailles » (« intestins » ou « tripes ») et associé à un terme de parenté, il renvoie aux personnes nées des mêmes parents. Comme les mêmes termes d'adresses sont utilisés pour les membres de la parenté et pour les autres, il est parfois nécessaire pour le locuteur de préciser s'il parle de frères de sang (*anh ruột*), d'un « frère » membre d'un même lignage (*anh họ*) ou bien d'un frère sans lien de parenté (*anh*) (voir aussi Krowolski et Nguyễn Tùng, 1999 :123-125).

4 Mme Trần Thị Thu, entretien effectué en mai 2008.

Tableau 1 : rapports de réciprocité et forme d'entraide

	Echange de travail (*đổi công*)	**Aide (*làm hộ*)**
Délais entre la prestation et la contre-prestation	court terme	variable
Forme de la contre-prestation	travail similaire	travail similaire ou autre activité
Degré d'équivalence (en journée de travail - công)	équivalence nécessaire	équivalence non nécessaire
Agencement des transferts	Par paires	flux continu à double sens

III- Les transferts d'offrandes lors d'événements cultuels (*cúng*)

1- Les transferts avec les esprits

À toutes les fêtes et cérémonies évoquées jusqu'ici et au cours de nombreux autres cultes à caractère plus religieux, des ancêtres, des esprits et des divinités[1] sont consultés et vénérés (Kleinen, 1999a : 168). Les transferts de biens constituent un média privilégié lorsque les hommes s'adressent aux esprits. Le terme le plus générique pour désigner l'acte qui consiste à remettre des offrandes aux esprits est « *cúng* »[2].

Par souci d'exhaustivité, il nous a semblé nécessaire de les évoquer dans le cadre de ce répertoire des différentes sortes de transferts non marchands rencontrés à Quân Lợi. Il peut néanmoins sembler réducteur de ranger sous une même catégorie l'ensemble des offrandes, des prestations et des échanges avec les esprits tellement ils sont variés dans leur forme, dans leur nature, dans leur signification, dans leur fonction et dans le protocole qui accompagne l'offrande. Mais cette revue, qui se concentre sur les transferts non marchands avant tout pour comprendre les relations interpersonnelles entre les humains, n'a pas la prétention de cerner en profondeur le fonctionnement des transferts avec les esprits. La complexité, l'intérêt et l'importance de ces échanges rituels au Vietnam – ou de ce que M. Godelier appelle « la quatrième obligation » (1997 : 22 et 44) – constitue un objet d'étude en soi. Aborder ce champ d'étude nécessite non seulement la prise en compte du cadre social et symbolique qui l'entoure, mais aussi l'analyse des pratiques et des situations propres à chaque sorte de

[1] Par commodité et par défaut de terme plus approprié, le terme esprit sera utilisé ici pour désigner ces trois types d'entités immatérielles.

[2] Terme qui peut se traduire par « entrer en relation avec les esprits par l'intermédiaire de la présentation d'offrandes. » (Sorrentino, 2010 : 66).

transfert adressé aux esprits. Notre étude n'a ni la prétention ni les moyens d'appréhender en profondeur la diversité des formes et des logiques en œuvre dans les transferts avec les esprits. Dans ces conditions, il n'est pas nécessaire de prétendre les distinguer. Le parti pris est d'explorer quelques caractéristiques communes concernant leurs modalités de fonctionnement, en évoquant les éléments qui varient sans entrer dans la description détaillée de ces variations et nuances[1].

Ainsi, contrairement à la méthode de description des transferts adoptée dans ce chapitre, qui consiste à définir l'ensemble des prestations au cours d'un événement particulier, il s'agit dans ce cas particulier d'inverser l'approche : les transferts aux esprits sont présentés ici comme une même sorte de prestation qui s'effectue au cours de nombreux événements de natures différentes.

Une liste non exhaustive des occasions[2] qui mettent en rapports les hommes et les entités spirituelles permet de poser le cadre général au sein duquel se déroulent les offrandes.

2- Les événements pendant lesquels se déroulent les offrandes

- *Cultes et cérémonies fréquents et réguliers[3] :*

  - *Giỗ ông bà* : culte domestique commémorant le décès des parents et des grands parents (annuel).
  - *Giỗ cụ (giỗ cành)* : culte pour célébrer l'anniversaire du décès de l'ancêtre d'une branche de lignage (et parfois son épouse) organisé à l'initiative des foyers membres de la même branche (annuel).
  - *Giỗ tổ* : culte de lignage commémorant le décès de l'ancêtre fondateur du lignage (et parfois son épouse) (annuel[4])

---

[1] Pour les particularités propres à chaque transfert ainsi que leurs significations spirituelles, religieuses et symboliques respectives on peut se référer à L. Kendall (2008) et P. Sorrentino (2008 et 2010).

[2] Cette liste se concentre sur les événements cultuels et religieux à l'exclusion des fêtes et cérémonies (événements importants) détaillées dans cette partie (mariage, funérailles, construction d'une nouvelle maison, fêtes et cérémonies de naissance, de longévité, etc.) pour lesquels les ancêtres et les esprits sont aussi informés (*cáo*) et sollicités. Pour la seule construction d'une maison par exemple, un maître de rituel (*thầy cúng*) peut être sollicité trois fois au cours de l'avancement des travaux pour effectuer des offrandes aux esprits. Le fait d'associer systématiquement les ancêtres, et dans une moindre mesure les esprits, pour tous les événements importants traversés par les foyers peut se comprendre comme un moyen de les faire participer aux activités des vivants. Il s'agit d'une manière de manifester le lien qui unit les vivants avec les non-vivants et d'instaurer une continuité entre le passé et le présent puis entre le monde visible et le monde invisible. Lê Hữu Khoa parle de « devoir de mêler les ancêtres aux grands événements de la vie familiale : scolarisation des enfants, mariage des jeunes, maladie des adultes [...] » ; et il explique que ce devoir « livre la présence du lien assimilé ici à la vénération du monde invisible des disparus par le monde visible des descendants. » (2009 : 46-47).

[3] Pour davantage de détails sur les cultes réguliers, voir notamment J. Kleinen (1999a : 168 ; 170) et S.K. Malarney (2003 : 243).

[4] Un culte accompagné d'un festin est organisé annuellement. Tous les deux ou trois ans, selon les lignages, celui-ci est associé au *lễ họ đầu xuân* (voir ci-dessous) et donne lieu à une grande cérémonie (*tế*) avec un banquet réunissant la plupart des membres du lignage qui habitent le village ainsi que ceux revenus pour l'occasion. À cette occasion, les filles nées dans le lignage, mais mariées dans un autre lignage (*cháu gái*), sont également invitées.

- *Cúng tổ tiên* : cultes domestiques mensuels adressés aux ancêtres directs du foyer le 1er et le 15 lunaire (*ngày rằm*, jour de pleine lune).
- Cultes réguliers adressés par un foyer aux esprits des lieux, de la maison, du quartier (sur l'autel domestique et au temple – *miếu*).

- *Cultes et cérémonies ponctuels*[1] *:*

- Invitation des ancêtres pour les festivités de la nouvelle année lunaire[2]: cérémonie qui se tient le dernier jour de l'année lunaire pour inviter les ancêtres à fêter la nouvelle année avec les vivants.
- *Lễ họ đầu xuân*[3] : cérémonies adressées aux esprits, aux ancêtres des lignages et aux divinités des divers panthéons organisées dans les temples des cultes lignagers (*nhà thờ họ*) au moment des fêtes pour le *tết nguyên đán* (nouvelle année lunaire)[4]. (Voir photos en annexes II/11.3).
- Cultes et offrandes de début d'année adressés par chaque foyer aux esprits et aux divinités au niveau du quartier (*miếu*) et du village (*đình* - maison communale) à l'occasion de la nouvelle année lunaire.
- Cultes domestiques quotidiens au cours des festivités de la nouvelle année lunaire : présentation des repas en offrande aux ancêtres du foyer et aux divers esprits et divinités honorées sur l'autel domestique et sur l'autel du temple dédié aux cultes lignagers (*nhà thờ họ*)[5]. (Voir photos en annexes II/11.4).
- *Hóa vàng* (« transformer par le feu des papiers votifs ») : culte domestique qui consiste à incinérer de la monnaie votive pour inviter les ancêtres à retourner dans leur monde afin de clôturer les festivités du *tết nguyên đán* au niveau de chaque foyer (organisé chez les particuliers et dans la *nhà thờ họ*).
- *Tết trung nguyên (Lễ Vu Lan) – xá tội vong nhân* : Cérémonie d'absolution pour les morts et de manifestation de la piété filiale (*báo hiếu*). Il s'agit d'une fête, qui a lieu le 15ème jour du septième mois lunaire (le mois d'aout du calendrier grégorien). Elle correspond à la libération des *oan hồn*, esprits "errants" (c'est-à-dire ceux qui ne reçoivent pas de culte, qui sont décédés de mort violente ou inhabituelle, et qui ne trouvent pas la

---

1 Nous avons déjà évoqué plus haut les cérémonies qui suivent le décès d'un villageois : la cérémonie du 49ème jour (*lễ thất tuần)*, celle du 100ème jour, puis le premier anniversaire de la mort (premier giỗ) et le deuxième enterrement (*sáng cát).* Toutes ces cérémonies donnent lieu à des transferts adressés au défunt en phase de devenir ancêtre ou déjà ancêtre. Elles ne sont pas listées ici.

2 À l'occasion de la nouvelle année lunaire, divers présents circulent entre les villageois *(mừng tuổi* ou *li dì* et divers produits consommables*)*. Ils ne sont pas traités spécifiquement dans ce répertoire des transferts non marchands.

3 Littéralement : cérémonie du lignage pour le commencement du printemps (qui marque la nouvelle année selon le calendrier lunaire).

4 Cette cérémonie n'est pas organisée chaque année. Il est fréquent que le *giỗ tổ* du lignage soit organisé en même temps que cette cérémonie.

5 Ces cultes quotidiens, dont le déroulement consiste à déposer les plateaux de repas (*mâm*) sur l'autel avec de l'encens, durent pendant toute la période des fêtes lors de la nouvelle année lunaire.

paix dans l'autre monde) et à la remise d'offrandes pour les apaiser, ainsi que pour témoigner de la reconnaissance et de la piété pour les parents décédés.

- *Giải hạn*[1] *:* culte adressé à diverses puissances spirituelles *(sao, thần*) pour éloigner les mauvais esprits et le malheur qui peuvent toucher une famille à des moments particuliers et pour favoriser les bons augures[2].
- Cérémonie pour marquer la fin de la construction (ou la rénovation) d'un temple dédié aux cultes lignagers (*nhà thờ họ).*
- Cérémonie pour marquer la fin de la construction (ou rénovation) des tombeaux des ancêtres du lignage.
- Cultes effectués dans les pagodes bouddhistes pour des événements particuliers (voir les jours de fête bouddhiste, naissances, maladies, décès, etc.)
- Rituels médiumniques liés aux divinités des quatre Palais (*lên đồng, hầu đồng, hầu bóng*)[3].
- Divers rituels propitiatoires adressés aux divinités du culte des quatre Palais et autres esprits ou divinités sans incarnation des esprits par un médium.
- Rituels dans le cadre de l'initiation d'un médium (ouvrir le Palais : *mở phủ*).

Cette liste non exhaustive des événements à caractère cultuel et religieux, à laquelle il faudrait rajouter les nombreux cultes effectués au cours des fêtes et événements décrits dans cette partie (mariage, funérailles, construction d'une nouvelle maison, fêtes et cérémonies de naissance, de longévité, etc.), indique la fréquence et l'importance des occasions de donner aux esprits. Elle suggère aussi la quantité d'offrandes remises chaque année, quantité qui peut s'avérer considérable selon le niveau de vie et de piété des intéressés.

Par ailleurs, le contenu symbolique de ces gestes est complexe : il existe au sein de chaque rituel plusieurs types d'offrandes, dont le protocole et la signification varient selon la séquence rituelle prise en compte et l'entité honorée. Les villageois sont donc en relation régulière avec une multiplicité d'esprits par l'intermédiaire de transferts de biens rituels. Enfin, comme le sous-entend la liste ci-dessus, les lieux de cultes où se déroulent ces transferts sont également très variés : ils peuvent s'effectuer directement dans les maisons auprès de l'autel domestique, dans les temples familiaux dédiés au culte des ancêtres (*nhà thờ họ*), dans les temples *(miếu)* de quartier, dans la maison communale *(đình)* et dans les

---

[1] Littéralement : « libérer, délier ou dissiper les malheurs ». D'après une discussion avec un jeune maître de rituel (*thầy cúng*) du village, ce rituel repose sur la « théorie » du culte des neuf étoiles (*cầu sao*). Selon lui, les individus sont influencés chaque année par des étoiles qui vont représenter leur vie et la refléter durant l'année. Il y a des étoiles légères (« positives ») et d'autres « lourdes (« négatives ») (*sao nạng* / *sao nhẹ*). Quand ils organisent une *giải hạn,* c'est à la fois pour atténuer les mauvaises étoiles et pour « accueillir » les bonnes étoiles. Le maître de rituel peut uniquement atténuer ou renforcer les étoiles qui vont agir pour la nouvelle année, il ne peut pas changer le cours des choses.

[2] Ce rituel est présent dans de nombreuses cérémonies privées et lignagères. Le *giải hạn*, qui demande la participation d'un maître de rituel (*thầy cúng*), est souvent organisé en début d'année afin d'éviter la malchance et d'assurer le bonheur et la prospérité pour la nouvelle année à venir. Il peut être pratiqué n'importe quand, pour renverser un cycle de malheur ou à des âges réputés néfastes (49 ans ou 53 ans).

[3] Pour plus de détails, voir notamment O. Salemink (2003, 2007a, 2008, 2010) et P. Sorrentino (thèse en cours).

pagodes. Le principal point commun consiste en la présence d'un autel constitué au minimum d'un bol d'encens.

3- Les entités impliquées dans les transferts : récipiendaires et donateurs

Lorsqu'on observe à quelles entités sont voués les cultes et qui sont les récipiendaires des offrandes, il s'avère que les villageois s'adressent au sein d'un même rituel et d'un même lieu de culte à des esprits et des divinités issus de traditions et de panthéons différents (bouddhisme, taoïsme, culte des ancêtres, culte des esprits et des divinités tutélaires, culte des quatre Palais - *tư phủ* -, culte des héros nationaux, divers cultes populaires, etc.)[1]. Il est rare de trouver un rituel qui s'adresse exclusivement à un seul « type » d'esprit. Concrètement, les récipiendaires peuvent être à la fois des ancêtres (*tổ tiên, cụ tộ, thụy tổ, etc.*), des divinités bouddhistes (*phật thánh*), des divinités du panthéon taoïstes (comme Vua Ngọc Hoàng – le roi du Ciel ou l'Empereur de Jade et ses « ministres ») et du culte des quatre Palais[2], des héros nationaux sanctifiés[3], des divinités tutélaires-esprits des lieux (*thành hoàng*), des génies du sol (*thổ công, thần đất, thành đất, thần tài, thổ địa, chúa đất)* ou encore de nombreux esprits issus de cultes populaires syncrétiques *(thần, thánh, thần linh, thần thánh)* (Nguyên Van Ky 2001 : 186) et des âmes errantes (*oan hồn, con ma*).

Cette capacité à associer et à accumuler des esprits différents, issus de traditions et de panthéons distincts, au sein d'un même rituel et d'un même lieu de culte semble être une caractéristique des rapports des villageois avec le monde des esprits[4] (Nguyễn Thế Anh, 1997 ; Sorrentino, 2008 ; Kendall, 2008), mais aussi, de manière plus générale, des rapports des villageois avec les influences spirituelles, culturelles, religieuses et philosophiques extérieures.

Ce syncrétisme ne signifie pas que tout est mélangé dans les pratiques cultuelles. La nature des offrandes remises au cours du rituel et la manière de les présenter changent selon l'entité à qui elles s'adressent[5]. Cependant, parmi les villageois interrogés sur ces thèmes au moment des cérémonies ou après, peu d'entre eux étaient en mesure de nous expliquer chacune des séquences de la cérémonie, le sens et la fonction particulière des différents gestes et pratiques

---

1 Voir Nguyễn Thế Anh (1997) et P. Papin (Ed.) (2008 : 623-633).

2 La distinction entre ces deux panthéons n'est pas si marquée dans les pratiques et conceptions des Vietnamiens.

3 À Quân Lợi, comme dans beaucoup de lieux de cultes des zones côtières de la province de Nam Định et Ninh Bình, le mandarin Nguyễn Công Trứ et le général Triệu Quang Phục (Triệu Việt Vương**)** reçoivent un culte effectué dans la maison communale (*đình*).

4 Une description précise de l'association de divinités issues de panthéons différents au sein d'une même pagode est proposée par J. Kleinen (1999a : 166).

5 La structure des cérémonies se compose de différentes séquences d'offrandes présentées à divers ensembles d'esprits (Sorrentino, 2008). Par exemple, un rituel peut s'organiser en trois parties :

- *Lễ Phật* : offrandes adressées aux divinités bouddhistes, qui consistent en des fruits et de l'encens, mais pas de viande,
- *Lễ Thánh* : offrandes adressées aux diverses divinités du Ciel et de la Terre : les offrandes consistent en des fruits et encens, du poulet, du *giò*, du riz gluant, de la viande, une tête de porc,
- *Lễ tổ tiến* : offrandes adressées aux ancêtres pour lesquels des papiers et objets votifs se rajoutent à la liste d'offrande précédente.

effectués. En dehors des officiants professionnels chargés des cultes, seules quelques personnes ont pu nous expliquer en détail la nature et la signification des opérations rituelles, et peu étaient en mesure de dire quelles sont les entités et puissances divines à qui s'adressent les offrandes selon chaque séquence. Pour beaucoup de villageois, une sorte de flou semble donc exister sur les significations religieuses de ces pratiques cultuelles et sur les esprits spécifiques à qui les cultes et offrandes sont dédiés[1].

Les récipiendaires ne sont pas les seuls à varier. Les donateurs aussi ne sont pas les mêmes au cours d'un même rituel et changent d'un rituel à l'autre. Il faut distinguer ici le donateur (sacrifiant) de celui qui effectue concrètement la cession des offrandes (sacrificateur) (Sorrentino, 2010). Parfois le sacrifiant est le sacrificateur. C'est le cas où le chef d'une famille s'occupe du rituel (*giỗ*) pour son foyer. Mais souvent, un intermédiaire effectue le transfert au nom du ou des donateurs, comme lorsque le chef du lignage procède aux offrandes au nom de tout le lignage (*giỗ tổ*), ou lorsqu'un maître de rituel (*thầy cúng*)[2] sert d'intermédiaire et anime la cérémonie (*giỗ tổ, lễ họ đầu xuân, giải hạn*, etc.*).*

4- Nature des offrandes, modalités de circulation et rapports de réciprocité

La nature des offrandes varie également d'un événement à l'autre, au sein d'un même événement et parfois selon l'officiant. Elle change également au fil du temps (Kendall, 2008), selon les régions et selon l'entité à qui les offrandes sont adressées. On trouve presque tous

[1] Le syncrétisme inhérent à ces cultes ne semble pas être l'explication première de cette méconnaissance et perte de sens. Les interventions de la Cour impériale pour tenter de contrôler les cultes et croyances populaires (fin du 15ème siècle) puis celles de l'État-Parti, pour tenter de vider de leur substance le sens spirituel de ces cultes et favoriser l'émergence d'un sentiment d'unité ou d'identité nationale, jouent selon nous un rôle important dans la perte de sens. Pendant la période collectiviste, ces cultes ont souffert de sévères restrictions et instrumentalisations étatiques, lesquelles ont modifié le rôle qu'ils pouvaient avoir (Hy Văn Lương, 1994, Nguyễn Thế Anh, 1997 et 2008, Nguyễn Van Ky, 2001 et S.K. Malarney, 1997, 2002 et 2003, Papin, 2003 : 92-95 et 105-107). La manière dont l'État a remplacé les cultes des divinités locales par des cultes des héros nationaux, en vue de relier des communautés éparses, est significative des interventions et des logiques du pouvoir central qui tente, non seulement de lutter contre des pratiques jugées superstitieuses, mais aussi de substituer une solidarité nationale aux solidarités locales (Papin, 2003 : 92-95 et 105-107). Il ne faut cependant pas attribuer au Parti le monopole de cette politique puisque, comme le souligne Papin dans un article du Monde Diplomatique, « les cultes populaires (souvent animistes et liés aux rythmes agraires) furent éradiqués au profit d'un panthéon national officiel dédié aux grands généraux vainqueurs des Chinois, aux dignitaires de haut rang et aux divinités liées à l'histoire du pays tout entier. Garante de l'unité et, pour ce faire, contemptrice de la diversité, la propagande d'État descendait au village » (Papin, 2000). Depuis la politique d'ouverture économique (1986), l'État se montre davantage tolérant envers les diverses pratiques cultuelles et religieuses, ce à quoi s'ajoute une amélioration globale des conditions économiques des foyers. Ces deux tendances contribuent au nouvel engouement – entre réinvention et continuité avec le passé – pour tous types de cultes et de pratiques religieuses (De Hartingh, 1997 ; Nguyễn Thế Anh, 1997 et 2008 ; Taylor (Ed.), 2007 ; Kleinen, 1999a ; Malarney, 2002 ; Journal of Southeast Asian Studies, 2007 ; 38 (3) ; Kendall, 2008). Cependant, après plus de cinq siècles pendant lesquels « le religieux a été subverti par le politique » (Papin, 2003 : 93), certains aspects des cultes et des cérémonies semblent purement formels et s'inscrivent dans la mise en scène d'une culture essentialisée et conforme aux directives et à l'idéologie du pouvoir central. Ces aspects sont l'expression d'un néo-traditionalisme nationaliste plus que d'inventions culturelles et semblent un outil de légitimation des rapports sociaux et politiques plus qu'un lieu d'expression autonome des identités individuelles et collectives locales (Babadzan, 2009).

[2] En suivant la définition de P. Sorrentino (2008), nous traduisons ici le terme *thầy cúng* par « maître de rituel ». Le maître de rituel peut être un moine bouddhiste de la pagode du village, mais pas nécessairement.

les produits de consommation courante généralement présentés sous une forme particulière (fruits, viande, alcool de riz, poulet, tête de porc, riz gluant, bière, biscuits, gâteaux) ainsi que de l'encens et des objets votifs de toutes sortes, de toutes tailles et symbolisant divers éléments (des billets, des chevaux, des chapeaux). Le terme le plus générique pour parler de ces offrandes est *đồ lễ*. Ce dernier peut se traduire littéralement par « objet rituel »)[1]. Le verbe qui exprime le fait de présenter ces offrandes est, comme nous l'avons souligné en introduction, *cúng*.



Photo 3 : Offrandes lors du culte lignager de début d'année (Lễ họ đầu xuân) du lignage Đỗ.

Les termes de l'échange et les modalités de circulation indiquent que les relations entre les humains et les esprits s'inscrivent dans des rapports de réciprocité complexes et pluriels. Nous pouvons distinguer théoriquement trois modes de réciprocité intrinsèquement liés entre eux dans la réalité empirique.

Le premier mode est de l'ordre de la reconnaissance. Il concerne des offrandes qui sont pensées comme des contreparties exprimant le remerciement (*tạ ơn*) pour les bienfaits (*phúc lộc*) dont ont déjà bénéficié le ou les vivants donateurs grâce à la bienveillance des esprits ou des ancêtres. Il s'agit ici d'un geste de reconnaissance qui s'inscrit dans des rapports de dette « incommensurable » (Tessier, 2003 : 511[2]) contractés dès la naissance (le don de la vie) et reconduits tout au long de la vie. Il s'agit d'une dette dont les vivants ne pourront jamais s'acquitter et pour laquelle il est régulièrement nécessaire de témoigner de la reconnaissance. Les rituels de « remboursement de dette » (*lễ trả nợ*) aux ancêtres ou aux divinités des quatre Palais sont sans doute les plus significatifs de cette forme de réciprocité.

---

[1] Parfois le terme *lễ* qui signifie littéralement cérémonie, culte ou rituel, est employé seul pour designer les offrandes.

[2] « …une dette incommensurable, éternelle, qu'aucun don, aucun sacrifice, ne saura jamais annuler, mais au mieux atténuer, adoucir pour un temps. Le rapport de réciprocité est dès le départ déséquilibré, les termes de l'échange par essence biaisés » (Tessier, 2003 :511). Concernant les rapports de dette avec les ancêtres, voir aussi Lê Hữu Khoa (2009 : 25-26 ; 36-40 et 46-47).

Un vivant qui ne suit pas les protocoles convenus et qui ne fait pas régulièrement preuve de reconnaissance envers ces esprits risque de subir leur colère ou leur vengeance. Il s'agit ici du deuxième mode de réciprocité caractéristique des transferts adressés aux esprits et qui est lié aux risques de représailles. Pour reprendre les termes de M. Mauss, dans ce second mode de réciprocité, les offrandes visent à « acheter la paix avec les uns et les autres. On écarte ainsi les mauvais esprits, plus généralement les mauvaises influences, même non personnalisées [...] » (1999 [1950] : 168). Les offrandes permettent ainsi de s'allier avec ces esprits, ancêtres et divinités, qui peuvent à tout moment se retourner contre les vivants. Enfin, un troisième mode de réciprocité caractérise les échanges entre les esprits et les hommes : l'offrande propitiatoire. En retour, pour les offrandes remises et pour la dévotion exprimée au cours des rituels, les donateurs humains attendent, espèrent et demandent le soutien, la protection (*phù hộ*) et l'aide des esprits soit pour une « affaire » (*việc*) particulière, soit de manière globale pour l'« amélioration des contingences de la vie terrestre. » (Tessier, 2003 : 511).

Le *lộc*, qui renvoie aux bienfaits accordés par les esprits, est exemplaire de cette forme de réciprocité. Il se manifeste par la chance, le bonheur, la réussite, le succès, la bonne santé, c'est-à-dire l'ensemble des protections, des faveurs et des avantages que peuvent procurer les esprits aux vivants (Malarney, 2003 : 243).

Il existe plusieurs manières de bénéficier du *lộc*[1]. L'une d'entre elles nous intéresse particulièrement, car elle exprime les modalités particulières de circulation des biens matériels et immatériels entre esprits et humains. Toutes les offrandes adressées aux esprits sous forme de mets et de biens rituels disposés sur les autels des divers lieux de cultes acquièrent, s'ils sont acceptés par les esprits récipiendaires, le statut de *lộc*. Le *lộc* se transmet ensuite aux humains qui consomment ou utilisent ces produits (*thu lộc* ou *hưởng lộc*[2]). Il constitue ainsi la contrepartie des offrandes offertes. Un transfert de bien rituel (*đồ lễ*) est donc suivi d'un contre-transfert immatériel (*lộc*) pensé par les protagonistes comme une réponse et un dû. Celle-ci est immatérielle par nature (chance, bonheur, santé, longévité, protection, réussite), mais elle se matérialise néanmoins dans les offrandes devenues *lộc* données, récupérées et absorbées par les donateurs. En termes purement cinématiques, un même bien (plateau d'offrandes) est donné (déposé sur l'autel de l'esprit consulté et honoré) puis récupéré[3]. Mais en termes symboliques, des obligations mutuelles ont été respectées et un rapport de réciprocité, où chacun tire un avantage, a été instauré au cours de l'échange[4].

Dans le même ordre d'idée, il y a des cas où les esprits et/ou les ancêtres honorés par un foyer reçoivent des offrandes non pas des membres du foyer, mais de la part de contacts de ce

---

1 Pour des détails et d'autres exemples voir S.K. Malarney (2003 : 243-244), P. Sorrentino (2008).

2 Ces termes signifient respectivement « recevoir le *lộc* » et « bénéficier du *lộc* ».

3 Ce mode de circulation est particulièrement explicite lors des cérémonies de *lên đồng*, où un médium incarne un esprit et distribue à l'assemblée les offrandes chargées de *lộc* après les avoir reçues.

4 O. Tessier montre que « le rapport ne s'établit donc pas à sens unique, les deux parties étant liées par une double relation de dépendance si elles veulent chacune dans leur monde, trouver la paix : la réciprocité est de rigueur pour une satisfaction mutuelle des partenaires. » (Tessier, 2003 :512).

foyer, des amis, des voisins ou des parents[1]. Les présents offerts par ces contacts sont déposés sur l'autel domestique du foyer puis récupérés par les membres de ce foyer qui le consommeront en bénéficiant ainsi du *lộc*. Il s'agit donc d'un présent indirect entre humains par l'intermédiaire des esprits[2].

Il est également possible qu'au lieu de consommer les présents devenus *lộc*, le foyer décide d'offrir le présent reçu à une tierce personne ou aux ancêtres de cette tierce personne. Dans ce cas, un même bien offert circule plusieurs fois entre divers partenaires, humains et non humain, vivants et non vivants.

Il est important de souligner ici que dans l'esprit des personnes impliquées dans ces transactions pluripartites, il ne s'agit pas d'une circulation continue. Contrairement au système d' « échange généralisé » que constitue la Kula par exemple (Malinowski, [1922] 1963 ; Racine, 1995), le bien qui circule le long de cette chaîne n'est pas attaché au premier donateur ni aux différents récipiendaires. Il s'inscrit à chaque instant de la chaîne dans des transactions qui comprennent uniquement deux ou trois entités (humain/esprit ou humain/esprit/humain.) formant des unités closes et indépendantes des transactions suivantes. Le schéma ci-dessous sépare les différents instants qui constituent la séquence totale telle que le conçoivent les villageois. La flèche « => » signifie « donner un présent *x* à », sachant que *x* reste le même bien tout au long de la chaîne et que A, B, C et D représentent des personnes.

1- A => esprits honorés par B => B
2- B => C
3- C => esprits honorés par D => D

Selon les conceptions des villageois, il ne s'agit donc pas d'un transfert entre A et D qui serait passé par une série d'intermédiaires. Il s'agit de trois transactions différentes dans le cadre d'échanges bipartites ou tripartites où les types de liens et les obligations impliqués sont différents à chaque étape.

5- Conclusion : les motivations des villageois

À travers les rapports de réciprocité mis à jour, il est possible d'émettre en conclusion quelques hypothèses interprétatives sur les principales motivations qui animent les villageois engagés dans des rapports d'échanges avec les esprits, en vue d'identifier quelques traits caractéristiques de la circulation de biens symboliques entre esprits et humains, tels qu'ils apparaissent à Quân Lợi.

Pour un villageois, il s'agit à la fois (1) de remplir ses devoirs (et obligations) et de témoigner de la reconnaissance envers les esprits ; (2) de s'assurer les bonnes grâces de ces esprits pour éviter les représailles et (3) d'obtenir des bienfaits, des avantages, de la protection ou de la chance. Dans ces conditions, nous estimons que trois motivations principales liées

[1] Ces cas arrivent souvent pendant les visites au cours des fêtes pour la nouvelle année lunaire.

[2] Hy Văn Lương a également évoqué des cas similaires de dons indirects : « A major reason for including gifts to supernatural entities is that such a gift is not easily distinguishable from the rest. A food offering to an ancestor whose altar is in one's sibling house will be consumed mainly by the members of this sibling's household, and will thus constitute an indirect gift to this household » (Hy Van Lương, 2007 : 8).

entre elles régissent la circulation rituelle et les rapports entre humains et esprits à Quân Lợi : les villageois sont motivés par le devoir, par la crainte et par l'intérêt[1]. Les villageois donnent donc autant pour s'attirer les sympathies et la protection de l'esprit que pour ne pas être maltraités par celui-ci[2]. Il en résulte une sorte de tension permanente entre sentiment de vénération et sentiment de méfiance envers les esprits[3]. Cette tension, qui anime les remises d'offrandes, est un trait caractéristique des rapports des villageois avec les divers esprits ainsi que des échanges qui actualisent ces rapports.

La part d'intérêt constitue une autre caractéristique (voir chapitre 5 et 11). Elle apparaît dans la dimension propitiatoire des transferts rituels qui visent à obtenir en retour le bien-être (*thu lộc*) et dans la crainte des représailles dont les esprits sont capables. Dans les deux cas, l'intérêt personnel est visé[4], même s'il n'est pas nécessairement de nature utilitaire. De fait, l'attente ou l'espoir d'un retour motive les cessions : les transferts aux esprits sont donc en partie intéressés.

La bonne entente avec les esprits est donc considérée comme centrale pour le bien-être individuel et collectif[5] des villageois de Quân Lợi, c'est pourquoi l'alliance avec eux est constamment renégociée au moyen de rapports de réciprocités complexes assurés en grande partie par la remise d'offrandes et par la réception en retour de *lộc*. Les termes de l'échange ne sont pas exactement les mêmes que ceux entre humains, mais, comme nous tenterons de le démontrer dans le chapitre 11, les rapports de réciprocité et d'interdépendance mis en évidence ici, les logiques en œuvre (recherche de l'alliance) ainsi que la place centrale occupée par la dette et la reconnaissance sont des éléments qui se retrouvent dans les transferts entre humains.

---

[1] Pour O. Tessier : « Le don est motivé par la crainte, [il] permet « d'acheter la paix » et d'espérer en retour un coup de pouce, une amélioration des contingences de la vie terrestre » (2003 :511).

[2] À propos des paysans Chinois, dont les pratiques cultuelles et le rapport aux esprit est sur de nombreux aspects proches de celui des paysans Vietnamiens du Nord, J. Lagerwey écrit : « la vie sociale et économique de la campagne chinoise [...] est attribuée, du moins par les paysans qui y vivent, aux dieux qu'il convient en effet de respecter, comme ses malheurs sont censés provenir des démons qu'il faut tenir à distance, voire même chasser » (1994 : 299).

[3] Les exemples qui montrent la méfiance et la crainte des esprits ou des ancêtres sont nombreux à Quân Lợi. Il existe des cas de foyers ayant déménagé, car ils habitaient près d'un temple (*miếu*) dédié à un esprit tutélaire à qui ils attribuaient les maladies et malheurs qui touchaient leur famille. De nombreuses maladies, notamment d'ordre mental, sont attribuées aux esprits et des talismans de protection (*bùa*) sont souvent installés au-dessus des portes des maisons pour écarter les esprits néfastes.

[4] Pour des exemples concrets de la dimension intéressée des dons aux esprits voir S.K. Malarney (2003 : 243-244), notamment les exemples où des gens qui se rendent dans des sites sacrés pour honorer des esprits particuliers dans le but d'obtenir les bienfaits pour lesquels ils sont spécifiquement réputés et/ou spécialisés (2003 :243).

[5] Nguyễn Thế Anh semble confirmer la relation directe entre les cultes aux esprits et le bien-être collectif lorsqu'il montre que, dans les conceptions de la monarchie divine dans le Vietnam traditionnel, le monarque suprême (*Đức Hoàng-đế*), « dont l'avènement a été notifié par le Ciel au cours de sacrifices solennels » (théorie chinoise du mandat céleste) est « [...] la cause directe du bien-être de son peuple », puisqu'il est le seul qui « a le droit d'offrir, pour le royaume, le sacrifice au *Thượng-đế*, au suprême empereur des choses et des âmes » (1997 :148*)*. Concernant les croyances en Chine rurale, Lagerwey écrit que « [...] la prospérité des vivants, en Chine, ne dépend pas des morts, du moins en premier lieu, mais des dieux locaux et du Ciel qui couvre et de la Terre qui porte » (1994 : 295).

IV- Les contributions volontaires (*đóng góp tự nguyện*)

1- Les différentes formes de contributions volontaires

Il existe à Quân Lợi de nombreux transferts circulant en dehors du marché que les villageois appellent « contributions volontaires » (*đóng góp tự nguyện*). Il s'agit d'une participation monétaire des villageois pour financer une dépense d'intérêt collectif (*phúc lợi*) ou d'une somme d'argent que les villageois cotisent en vue de l'obtention d'une contrepartie. Comme il s'agit de transferts non marchands, nous les évoquons ici. Néanmoins, ce ne sont pas les relations interpersonnelles qui sont directement déterminantes dans ces transferts, mais les obligations et les devoirs d'un individu (foyer) en tant que membre d'une unité d'appartenance sociale. En outre, si des obligations sociales sont impliquées, c'est avant tout l'obtention de la contrepartie qui motive ces transferts : les biens qui circulent priment ici sur les liens.

Pour ces raisons, nous n'allons pas aborder ces transactions en détail. Mais par souci d'exhaustivité et pour l'importance monétaire que représentent ces prestations, il est important de les présenter dans ce répertoire descriptif des diverses sortes de transferts non marchands rencontrés à Quân Lợi. Comme pour le cas des transferts adressés aux esprits, il s'agit ici de présenter ces contributions volontaires de manière transversale sans les relier systématiquement aux événements particuliers au cours desquels elles sont versées. Nous avons relevé trois formes de contributions volontaires : celles qui circulent pour le développement ou l'entretien des infrastructures communales ; les contributions liées aux équipements au niveau du village et qui circulent en dehors de la sphère étatique ; et les contributions pour les dépenses liées aux activités des lignages[1].

2- Les contributions volontaires pour le développement ou l'entretien des infrastructures communales

Parmi ces contributions volontaires, certaines sont directement liées à des obligations envers l'État et sont régies par un décret officiel (Nghị định 24/1999/NĐ-CP[2]). Elles consistent en des contributions monétaires (ou l'équivalent en travail ou en nature[3]) pour le développement (construction, entretien et restauration) des infrastructures et des

[1] Il existe au Vietnam un autre transfert également appelé contribution volontaire et qui circule au sein des institutions scolaires. Il s'agit pour les parents de verser une somme d'argent ou d'offrir un cadeau matériel aux enseignants ou à l'administration de l'établissement scolaire pour s'assurer leur bienveillance à l'égard de leurs enfants. N'ayant personnellement pas rencontré ce type de transaction à Quân Lợi, nous ne la détaillons pas dans cette partie qui traite des transferts entre des individus et une entité abstraite. Nous pouvons en trouver une description dans P. Papin et L. Passicousset (2010 : 76-87).

[2] Ce décret, daté du 16 avril 1999, porte sur « la régulation des contributions volontaires pour la construction des infrastructures des communes » (« Quy chế tổ chức huy động, quản lý và sử dụng các khoản đóng góp tự nguyện của nhân dân để xây dựng cơ sở hạ tầng của các xã, thị trấn »). La traduction anglaise utilisée pour les citations provient de : http://www.kenfoxlaw.com/resources/legal-documents/governmental-decrees/2011-vbpl.html.

[3] « People's contributions may be mobilized in cash, kind or workdays. For contributions in workdays or kind, they must be converted into money at the time the contributions are made for the purpose of cost accounting, and must be managed and monitored separately. » (Nghị định 24/1999/NĐ-CP , voir article 12, clause 1).

équipements au niveau communal (écoles, bâtiments publics et administratifs, place du marché, routes et voies de circulation, ponts, réseau électrique, centre de santé, système d'eau propre, canaux rizicoles)[1].

D'après le décret n° 24/1999/ NĐ-CP, les habitants sont consultés sur le financement des projets d'infrastructures et sont censés voter les modalités des cotisations villageoises (article 6, clause 2 et article 7 clause 1). C'est la dimension dite « volontaire » de ce transfert, par opposition aux impôts, qui sont par définition des cotisations imposées. En revanche, à partir du moment où la majorité[2] accepte de financer le projet et se met d'accord sur le niveau des contributions, le versement devient juridiquement obligatoire si bien que la nature de l'obligation peut s'apparenter à celle des impôts (article 7, clause 2 et 3).

En pratique, les chefs de foyers sont effectivement consultés et peuvent exprimer leur opinion sur les projets d'infrastructures locales et sur les niveaux des contributions populaires, mais la décision finale sur les projets qui seront soumis à contribution et sur le niveau de la contribution sera généralement prise par les autorités locales et « acceptée » par la population villageoise. C'est par exemple ce qu'il s'est passé pour la construction des voies d'accès au cimetière des sacrifiés de la Patrie de la commune ou le nouveau bâtiment du Comité Populaire bâti durant l'année 2009, les villageois n'ont pas directement participé à la décision concernant le financement de ces ouvrages.

Une clause du décret précité prévoit en effet qu'en cas de refus de la population, le Comité Populaire du district délibérera et décidera en dernière instance des modalités concrètes de mise en œuvre du projet (article 7, clause 3)[3]. Cette clause définit la teinte particulière du caractère dit « volontaire » de ces contributions régies par la loi et possiblement imposées au peuple, qui n'est finalement que consulté. Ces contributions volontaires permettent à l'État de faire participer les populations locales à au financement de l'aménagement du territoire. Les villageois quant à eux, ne cessent de se plaindre du poids financier que représentent ces contributions, notamment lorsqu'elles sont utilisées pour la construction d'ouvrages publics qu'ils estiment peu utiles ou non prioritaires. Ces plaintes se transforment en fierté lorsque les villageois racontent à l'observateur étranger comment ils ont autofinancé telle portion de route, tel réseau électrique ou la pagode du village voisin (Hiệt Củ) dont les travaux ont débuté en 2010.

Il serait intéressant d'approfondir l'analyse en se demandant dans quelles mesures ces contributions communales peuvent être considérées comme le signe d'un certain degré d'autonomie locale dans la gestion du développement local ou comme le signe d'un

---

[1] « Sources of mobilization of people's voluntary contributions shall be used to supplement investment capital for new constructions, upgrading and repair of communal and inter-hamlet infrastructure projects (referred collectively to as communal infrastructure projects), including: projects on power supply, traffic, schools and health stations; cultural and sport projects; system of clean water supply, inter-field canal system and other public-facilities. » (Nghị định 24/1999/NĐ-CP , voir article 5).

[2] La clause b de l'article 7 stipule : « The above-said meetings shall be held when at least two-thirds of the eligible people (or family households) attend ».

[3] « If deeming that the majority's decision fails to conform to laws and the local administration's regulations, the commune People's Committee shall propose the district People's Committee to consider and decide » (article 7, clause 3).

désengagement relatif de l'État qui fait supporter aux populations une partie de ses fonctions de bases.

En dehors de ces transferts qui circulent dans la sphère de l'État, il existe deux autres formes de contributions volontaires liées à des devoirs et à des obligations informelles contractées entre les habitants d'un même village ou d'un même lignage.

3- Contributions volontaires informelles pour l'aménagement des villages

Définition

Certains ouvrages publics au niveau des villages, comme la construction des maisons culturelles des quartiers (*nhà văn hóa xóm*) ou les chemins intra-villageois, ne sont pas organisés ni financés par l'administration centrale. Ce sont les villageois qui les financent par la collecte de contributions en argent, en biens ou en travail. Contrairement aux contributions mobilisées par l'État, aucun texte juridique ne légifère le fonctionnement de ces contributions. Elles ne sont pas régies par la loi, mais par les paroles et les actes des villageois, par les devoirs et obligations qu'ils contractent entre eux et par les sanctions sociales qui en découlent.

La dernière clause du décret ci-dessus évoque ces formes de contributions en précisant justement qu'elles ne sont pas soumises aux règlements prévus dans le décret[1]. La distinction des formes de contributions volontaires fondée sur le critère juridique que nous proposons ici (contributions volontaires formelles/informelles) n'est pas vécue comme telle par les villageois pour qui ces deux types de contributions sont de même registre, comme le montre l'unique appellation (*đóng góp tự nguyện*) utilisée pour les désigner.

Dans les faits, lorsqu'une dépense pour le village est considérée comme nécessaire[2], une réunion est organisée avec tous les chefs de lignages (*trưởng họ*) ou leurs suppléants, avec les secrétaires du Parti des quartiers (*bí thư xóm*), avec les chefs de quartier (*trưởng xóm*) et avec les responsables du Comité de la culture du village (*ban văn hóa làng*). Cette réunion sert à débattre de la nécessité de l'investissement prévu et des modalités de participation des villageois. Par la suite, ces personnes sont censées consulter l'opinion des habitants au niveau de chaque quartier puis organiser une nouvelle réunion pour décider du montant final et des échéances concrètes des contributions volontaires. La somme à verser est établie en fonction du coût total de l'opération, du nombre de cotisants, des éventuelles subventions étatiques ou extérieures et des moyens des habitants.

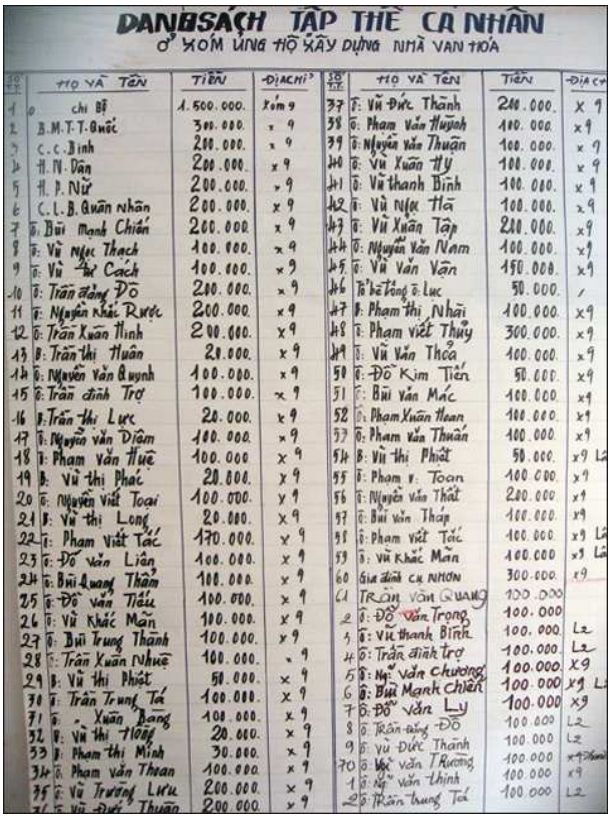
À Quân Lợi, des cotisations ont été concrètement collectées pour restaurer la maison communale (*đình*), pour restaurer la pagode, pour construire les chemins entre les habitations

[1] « Where people of the same village, hamlet, quarters or population community (of the same religion or bloodline) of the commune voluntarily organize the mobilization and management of investment in the construction of infrastructure projects in direct service of the village or hamlet population community's interests, *they shall not have to comply with the above-said regulations* […] » (article 22, souligné par nous).

[2] Les projets d'investissement à effectuer peuvent provenir de propositions issues des villageois comme des autorités locales, bien que dans les faits, ce sont souvent les secondes qui sont à l'initiative de ces projets et que des campagnes de mobilisation en diffusent ensuite l'idée auprès des foyers.

et les routes intra-villageoises, pour bâtir les maisons culturelles des trois quartiers du village, pour financer la caisse de promotion des études (5000 vnd/*khẩu)*, pour assumer les dépenses liées à l'accès et à l'aménagement du cimetière, pour financer les dépenses induites par les biens funéraires collectifs comme le char funéraire (18 millions de vnd), la maison pour l'entreposer (plus de 40 millions de vnd) et la « maison funéraire » (*bái linh)* pour garder jusqu'à leur enterrement les défunts victimes d'accident ou de maladie contagieuse (plus de 20 millions de vnd). Généralement, les cotisations sont biannuelles, à raison d'un versement par membre du foyer (*khẩu*) après chaque cycle de récolte.

Par exemple, pour la construction de la maison culturelle (*nhà văn hóa*) du quartier 9 en 2009, le village a obtenu une subvention de 10 millions de vnd en provenance du district. Ensuite, chaque personne (*khẩu*) habitant dans le quartier 9 était tenue de payer au minimum 50 000 vnd par an (20 000 vnd au premier cycle agricole puis 30 000 vnd au second) pendant trois ans. Enfin, des fonds issus d'habitants originaires du village partis vivre ailleurs ont été également collectés pour financer l'ouvrage.


DANH SÁCH TẬP THỂ CÁ NHÂN
Ở XÓM ỦNG HỘ XÂY DỰNG NHÀ VĂN HÓA

	HỌ VÀ TÊN	TIỀN	ĐỊA CHỈ
1	Chi Bộ	1.500.000.	Xóm 9
2	B.M.T.T.Quốc	300.000.	x 9
3	C.C.Bình	200.000.	x 9
4	H.N.Dần	200.000.	x 9
5	H.P.Nữ	200.000.	x 9
6	C.L.B.Quân nhân	200.000.	x 9
7	Đ: Bùi Mạnh Chiến	200.000.	x 9
8	Đ: Vũ Ngọc Thạch	100.000.	x 9
9	Đ: Vũ Thế Cách	100.000.	x 9
10	Đ: Trần Đăng Đô	200.000.	x 9
11	Đ: Nguyễn Khắc Rước	200.000.	x 9
12	Đ: Trần Xuân Minh	200.000.	x 9
13	B: Trần Thị Huân	20.000.	x 9
14	Đ: Nguyễn Văn Quỳnh	100.000.	x 9
15	Đ: Trần Đình Trợ	100.000.	x 9
16	B: Trần Thị Lực	20.000.	x 9
17	Đ: Nguyễn Văn Diêm	100.000.	x 9
18	Đ: Phạm Văn Huế	100.000	x 9
19	B: Vũ Thị Phác	20.000.	x 9
20	Đ: Nguyễn Viết Toại	100.000.	x 9
21	B: Vũ Thị Long	20.000.	x 9
22	Đ: Phạm Viết Tác	170.000.	x 9
23	Đ: Đỗ Văn Liên	100.000.	x 9
24	Đ: Bùi Quang Thẩm	100.000.	x 9
25	Đ: Đỗ Văn Tiếu	100.000.	x 9
26	Đ: Vũ Khắc Mãn	100.000.	x 9
27	Đ: Bùi Trung Thành	100.000.	x 9
28	Đ: Trần Xuân Nhuệ	100.000.	x 9
29	B: Vũ Thị Phiệt	50.000.	x 9
30	Đ: Trần Trung Tá	100.000.	x 9
31	Đ: Xuân Đăng	100.000.	x 9
32	B: Vũ Thị Hồng	20.000.	x 9
33	B: Phạm Thị Minh	30.000.	x 9
34	Đ: Phạm Văn Thoan	100.000.	x 9
35	Đ: Vũ Trường Lưu	200.000.	x 9
36	Đ: Vũ Đức Thuận	200.000.	x 9
37	Đ: Vũ Đức Thành	200.000.	X 9
38	Đ: Phạm Văn Huỳnh	100.000.	x 9
39	Đ: Nguyễn Văn Thuận	100.000.	x 9
40	Đ: Vũ Xuân Hy	100.000.	x 9
41	Đ: Vũ thanh Bình	100.000.	x 9
42	Đ: Vũ Ngọc Hà	100.000.	x 9
43	Đ: Vũ Xuân Tập	200.000.	x 9
44	Đ: Nguyễn Văn Nam	100.000.	x 9
45	Đ: Vũ Văn Vận	150.000.	x 9
46	Bí thư Tổng Đ: Lực	50.000.	/
47	B: Phạm thị Nhài	100.000.	x 9
48	Đ: Phạm Viết Thủy	300.000.	x 9
49	Đ: Vũ Văn Thỏa	100.000.	x 9
50	Đ: Đỗ Kim Tiến	50.000.	x 9
51	Đ: Bùi Văn Mác	100.000.	x 9
52	Đ: Phạm Xuân Hoan	100.000.	x 9
53	Đ: Phạm Văn Thuấn	100.000.	x 9
54	B: Vũ thị Phiệt	50.000.	x 9 L2
55	Đ: Phạm V. Toan	100.000.	x 9
56	Đ: Nguyễn Văn Thất	200.000.	x 9
57	Đ: Bùi Văn Thập	100.000.	x 9
58	Đ: Phạm Viết Tác	100.000.	x 9 L2
59	Đ: Vũ Khắc Mãn	100.000	x 9 L2
60	Gia đình CA NHƠN	300.000.	x 9
61	Trần Văn Quang	100.000	
2	Đ: Đỗ Văn Trọng	100.000	
3	Đ: Vũ thanh Bình	100.000	L2
4	Đ: Trần đình Trợ	100.000.	L2
5	Đ: Ng. văn Chương	100.000.	X9
6	Đ: Bùi Mạnh Chiến	100.000	X9 L2
7	Đ: Đỗ văn Lu	100.000	X9
8	Đ: Trần đăng Đô	100.000	L2
9	Đ: Vũ Đức Thành	100.000	L2
70	Đ: Vũ văn Trường	100.000	x9 Thanh
1	Đ: Ng. văn Thinh	100.000	x9
2	Đ: Trần Trung Tá	100.000	L2

Photo 4 : contributions volontaires pour la construction de la maison culturelle du quartier 9

Volontaire ou contraint ? Force et type des obligations

Ces contributions, présentées à l'unanimité comme « volontaires » (*tự nguyện)*, contiennent quelques éléments indiquant l'existence d'une part de contrainte. Les discussions, parfois enflammées, qui ont lieu au moment des réunions, pour décider des projets et des montants des cotisations, opposent généralement les représentants des membres des lignages, qui souhaitent, au nom des autres villageois, limiter ce type de dépenses, et les autorités locales, qui doivent mobiliser le peuple et l'inciter à s'investir matériellement dans le développement

des ouvrages publics[1]. Les négociations concernent principalement le montant final que les villageois devront payer, mais pas le financement du projet en lui-même. En effet, les projets d'aménagement du territoire sont généralement proposés par les autorités locales et ne sont presque jamais refusés. Si une marge de manœuvre existe donc pour les villageois, elle concerne le montant à cotiser, le rythme de cotisation, mais pas le fait de contribuer ou pas à des dépenses dites d'intérêt général. De plus, les plaintes constantes et ouvertes des habitants sur le poids financier que représentent les nombreuses contributions volontaires à effectuer chaque année en confirment la dimension contraignante.

L'obligation n'est certes pas juridique, puisqu'aucun texte légal ne sanctionne un manquement à ce qui est perçu comme un devoir de contribuer pour les infrastructures du village. Elle est néanmoins quasiment exigible et exerce de fait une forte contrainte sur les villageois, puisqu'ils payent tous la contribution décidée « collectivement », quand bien même ils se sentent acculés par ces cotisations, s'en plaignent ouvertement et doivent parfois emprunter pour les payer. L'existence d'un autre type de cotisation volontaire villageoise confirme par opposition les contraintes inhérentes à ce type de cotisation volontaire informelle.

Au moment des fêtes (du village et des quartiers) pour la nouvelle année lunaire (*tết nguyên đán*), des festivités (jeux, cultes aux ancêtres du village, performances de danse et de chant) sont organisées au *đình* (maison communale liée au village) ou dans les *miếu* (temple lies aux quartiers) (voir photos en annexes II/12) Les villageois s'y rendent pour participer ou pour assister aux festivités. Un responsable local (généralement un chef de quartier) installé derrière une table avec une caisse reçoit les éventuelles donations en argent des villageois. En effet, à chaque début d'année, pendant la période des fêtes, les habitants sont invités à cotiser pour les dépenses liées aux activités et au développement du village ou des quartiers. Mais, contrairement aux cotisations précédentes, le versement est entièrement libre et pour ceux qui décident de contribuer, le montant octroyé est également librement établi. En bref, « chacun donne selon son bon cœur (*tùy tâm*) » pour reprendre les propos des villageois. Les noms des donateurs et les montants des dons sont publiquement affichés dans la cour des lieux de fêtes (*đình* et *miếu*), permettant ainsi de rendre publics leurs actes de générosité et

[1] Suite à une décision, émanant du district, selon laquelle les villageois doivent participer au financement de la route reliant le cimetière des sacrifiés de la patrie de la commune et la route principale, diverses réunions ont été organisées par les autorités locales (membre du Comité de la culture, secrétaire du Parti des quartiers et chef de quartiers) pour définir le montant de la contribution des villageois. Cet ouvrage, perçu comme relativement inutile par beaucoup et considéré comme étant du ressort de l'État, a suscité de la résistance concernant la participation financière des villageois. Après de vives discussions et de multiples réunions, il a été décidé que le montant des cotisations serait de 5000 vnd/personne (adultes et enfants) à raison de deux cotisations par an (après la récolte) pendant deux ans. Mais, finalement, l'ensemble des dépenses, d'un montant de 20 millions de vnd, a été assumé par Nguyễn Văn Yến, un villageois directeur d'une compagnie de construction. Son acte de générosité s'apparente à de l'évergétisme, puisqu'il fait profiter la communauté de sa richesse en finançant des dépenses publiques et en allégeant les dépenses des autres. L'évergétisme n'est pas traité dans cette partie comme une forme de transfert spécifique, puisque nous n'avons pas personnellement assisté à d'autres cas que celui-ci. Concernant l'évergétisme mandarinal et la logique des « donations intéressées » au XVIIIème siècle, voir Papin (2003 : 87 et 2008).

d'inscrire dans la postérité leur bienveillance à l'égard des affaires collectives[1] (voir annexes I/8.1 et 8.3).

Également appelés « contributions volontaires » (*đóng góp tự nguyện*) et utilisées pour les mêmes dépenses, ces transferts se détachent des précédents sur la part de liberté : il n'y a aucune contrainte sur le fait de cotiser, ni sur le montant à verser et la marge de manœuvre personnelle est plus large. La part de spontanéité et d'expression de soi est ainsi plus importante pour ces prestations que pour les prestations dites volontaires. Elles sont dénommées ici « contributions libres » pour les distinguer des contributions volontaires.

Les discours des responsables locaux interrogés sur ces contributions volontaires permettent de saisir la manière dont s'articulent leur part de contrainte et leur caractère volontaire. Quand nous cherchions à savoir ce qu'il advenait lorsque les paysans ne payent pas, alors que le projet a été approuvé et que le montant de la contribution a été voté, les réponses obtenues sont généralement similaires à celle-ci :

> « Un citoyen a deux types de devoirs : s'acquitter des impôts, fixés et centralisés par l'État et financer les travaux d' « intérêt social » (*phúc lợi*) pour participer au développement des infrastructures locales dans les quartiers [...] Contribuer est un devoir lié à un droit, donc tout le monde paye. Les gens ne rechignent pas à payer. Si par exemple, après un cycle agricole, les gens n'ont pas les moyens de payer, ils paieront après. Ce n'est pas forcé de payer, ce sont des actions pour le peuple et par le peuple, donc tous les gens cotisent volontairement. »[2]

Ce discours est empreint d'idéologie, mais révèle néanmoins les mécanismes à l'œuvre dans ces cotisations volontaires. Les villageois ne sont, en effet, pas forcés de contribuer, mais ils se sentent, de fait, tous obligés de le faire et personne – à l'exception des foyers reconnus comme les plus démunis – ne semble y échapper. La contrainte est ici de l'ordre d'un devoir lié à une appartenance sociale et aux rapports de réciprocité impliqués par cette appartenance. Être membre du village implique la possibilité de jouir de droits considérés utiles et nécessaires : être membre officiel du village, espace d'appartenance symbolique fort ; posséder des terrains agricoles ; jouir des voies d'accès et de circulation et bénéficier de tous les services liés à l'organisation des funérailles. Ces droits s'obtiennent contre des devoirs, possiblement considérés comme contraignants, mais perçus avant tout comme étant nécessaires et volontaires. Les devoirs et les droits sont donc pensés comme des contreparties réciproques, ce qui explique le caractère à la fois contraignant et volontaire de ces contributions.

Avant de décrire les cotisations pour les activités du lignage et pour conclure sur les contributions informelles villageoises, il est important d'évoquer brièvement une autre forme de contribution au niveau du village, qui n'est pas appelée « contribution volontaire » par les villageois. Il s'agit des cotisations annuelles pour la caisse des funérailles du village (*quỹ tang lễ của thôn*) principalement utilisée pour payer les porteurs du défunt au moment de

---

[1] Comme le confirme S.K. Malarney, ce phénomène est très répandu au Vietnam : « The names of donors are often visible on lists hanging on wall inside shrines, temples, and communal houses across Vietnam » (2003 :239).

[2] M. Nguyễn Thanh Lưu, entretien effectué en juillet 2007 (responsable du Comité de la culture du village de Địch Giáo –Giao Tân).

l'inhumation. Le versement de cette cotisation est régi par le village avec l'accord du Comité Populaire de la commune. La clause 21 du coutumier villageois[1] prévoit que chaque personne de 1 à 69 ans cotise chaque année l'équivalent de 1kg de paddy (selon les prix officiels). Le prélèvement est confié aux trois quartiers administratifs, qui répartissent, en fonction du nombre de funérailles, les fonds pour payer les porteurs du défunt (à raison de 4 kg par pỏteur). S'il arrive que les cotisations collectées ne soient pas suffisantes au cours de l'année pour toutes les funérailles, le quartier doit les compléter avec ses propres fonds. S'il y a un surplus, il est versé à la caisse du village, théoriquement pour l'achat du lait concentré et du sucre offerts aux personnes âgées malades ou pour compléter les objets funéraires.

4- Contributions volontaires informelles pour financer les activités des lignages

La deuxième forme principale que prennent les contributions volontaires concerne les cotisations que payent les membres des lignages pour assurer l'ensemble des dépenses liées aux activités du lignage. Avant la collectivisation des terres, ces dépenses étaient couvertes par les bénéfices (en nature ou en argent) tirés de l'exploitation de terrains lignagers collectifs (*đất hương hỏa*[2]). Comme ces derniers ne sont plus utilisés depuis la collectivisation des terres au début des années 1960, mais que les activités du lignage persistent, ce système de contribution en argent a été mis en place dans tous les lignages du village. Concrètement, la collecte prend deux formes : les contributions régulières et les contributions exceptionnelles. Selon chaque forme, l'utilisation des fonds collectés, le montant à verser et les personnes tenues de cotiser varient.

Les contributions régulières concernent la caisse du lignage aussi appelée la caisse des activités (*qũy hoặt động*). Les fonds sont utilisés lors de funérailles organisées par des lignages alliés par le mariage de leurs membres respectifs (achat des offrandes *lễ viếng* et des couronnes de fleurs), pour les présents lors des fêtes de longévité des alliés matrimoniaux (*mừng thọ*) et pour les cadeaux dans le cadre de la promotion des études (*khuyến học*) des jeunes du lignage. Certains lignages, qui ont beaucoup de membres et donc beaucoup de fonds collectés, placent l'argent à la banque ou prêtent une partie des réserves à des membres du lignage pour bénéficier des intérêts perçus et augmenter le fonds de la caisse[3]. Ils ont aussi parfois recours à la caisse pour aider les personnes âgées qui tombent malades.

---

[1] Le coutumier indique que l'exécution de cette clause commence à partir de « la fin de la moisson de mai 2001 » et que la caisse est officiellement déposée « après la récolte du mois d'octobre lunaire » dans la maison culturelle du village (*hương ước – xây dựng làng văn hóa thôn Quân Lợi*, 2000 : 9).

[2] Lorsque les termes *hương* (encens) et *hỏa* (feu) sont assemblés de la sorte ils renvoient aux biens dédiés au culte des ancêtres qui peut se traduire par « la part de l'encens et du feu » [Dương Tân Tai, La Part de l'encens et du Feu, Saigon, 1925 cité par Dương Trung Tin (1953 :11)]. Les contributions des membres du lignage actuellement appelés *đóng góp* sont encore parfois appelés *hương hỏa* en référence à cette ancienne pratique et parfois *tiền tổ* (argent pour les ancêtres). Le glissement des termes employés pour parler de ces contributions reflète donc les transformations des modalités de collecte des fonds pour les activités du lignage, mais exprime aussi l'idée de continuité : les représentations semblent ici s'ajuster aux pratiques en constante évolution. Le remplacement du terrain agricole réservé aux dépenses pour le lignage par des contributions volontaires est également évoqué dans Hy Văn Lương (1993 :274) et J. Kleinen (1999a :168).

[3] Hy Văn Lương (1993 : 274) atteste de l'existence d'un fonctionnement similaire à Hoai Thi, un village situé à 27 km de Hanoi dans l'ancienne province de Hà Bắc (divisée en deux provinces – Bắc Ninh et Bắc Giang – en 1996).

Selon chaque lignage la fréquence des cotisations, les montants à cotiser et les personnes concernées varient. Les cotisations sont annuelles ou bien s'effectuent lorsque la caisse est vide. Les montants varient entre 10 000 vnd et 50 000 vnd par contributeur. Ce sont soit tous les hommes du lignage ayant plus de 18 ans (*suất đinh*[1]), soit les hommes mariés et leur épouse (c'est-à-dire deux parts par foyer)[2]. Les membres du lignage qui sont partis vivre ailleurs sont également tenus de contribuer. Dans les faits, certains n'envoient plus leur cotisation depuis longtemps. Parfois, leurs parents restés au village cotisent à leur place pour ne pas faire l'objet de critiques de la part des autres membres du lignage.

En plus des contributions régulières, les membres des lignages versent des contributions exceptionnelles. Elles sont sollicitées lors de plusieurs types d'occasions, que nous classons ici en deux familles : les diverses fêtes des lignages et les travaux relatifs aux lieux de culte du lignage.

Des contributions exceptionnelles sont prélevées pour financer les dépenses entrainées par des cultes et des cérémonies de lignage comme les *giỗ tổ* ou les *lễ họ đầu xuân* (achat des offrandes, des objets votifs, rémunération du maître de cérémonie, location de musiciens et de matériel de sonorisation, banquet). Les montants varient en fonction de l'ampleur de la fête (repas ou non, cérémonie ou non), du nombre de membres du lignage et des prix du marché. Entre 2008 et 2010, les cotisations oscillaient entre 40 000 vnd à 100 000 vnd par contribuable (*suất*). Les personnes tenues de cotiser changent également selon les règles propres à chaque lignage. Généralement tous les membres du lignage ayant plus de 18 ans et leur éventuel conjoint sont tenus de cotiser, même s'ils ne viennent pas à la fête[3]. Enfin, beaucoup de lignages extraient une part de cette cotisation pour remplir la caisse des activités du lignage.

---

[1] Dans l'usage courant et quotidien, le terme *suất đinh* renvoie à tous les hommes reconnus comme membres d'un lignage. Selon les lignages, le statut s'acquiert, soit en se mariant, soit lorsqu'un homme a plus de 18 ans. Littéralement « *suất* » signifie « part », *đinh* signifie « adulte majeur contribuable ». En dehors de l'âge et du statut matrimonial, le statut de *suất đinh* renvoie donc à tous les membres d'un lignage soumis à la contribution ou qui représentent une part de contribution.

[2] Hy Văn Lương évoque un système de collecte selon lequel les contributions sont versées à la naissance d'un fils (1993 :274).

[3] Sans parler directement de contributions volontaires, Hy Văn Lương décrit également la mise en place de cotisations pour financer les banquets organisés lors des fêtes de lignage (1993 : 275).

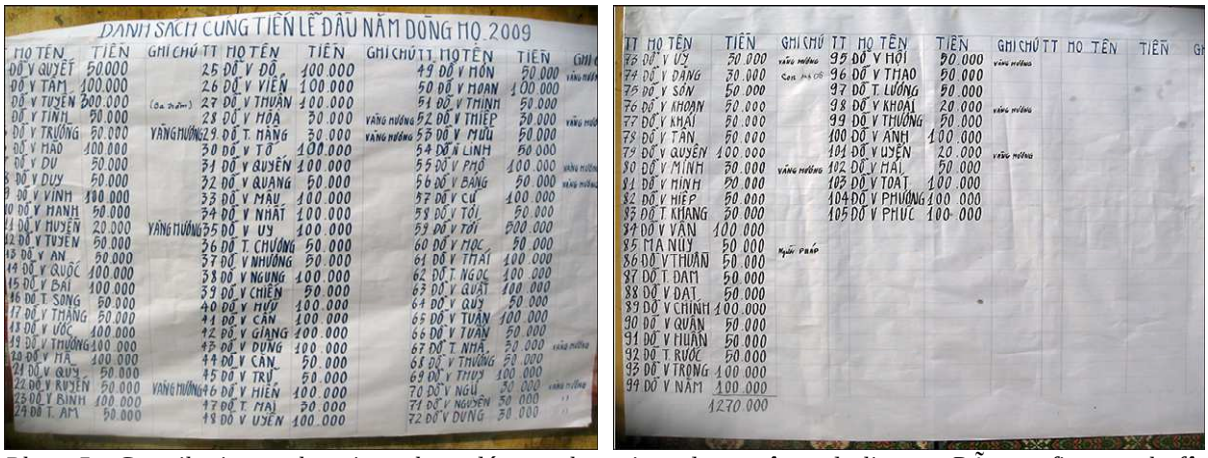


Photo 5 : Contributions volontaires placardées sur la maison des ancêtres du lignage Đỗ pour financer la fête de lignage pour la nouvelle année en 2009.

Des contributions exceptionnelles sont également prélevées pour la construction ou la rénovation de la maison dédiée au culte des ancêtres (*nhà thờ họ*) ou des tombeaux des ancêtres (*lăng mộ*)[1]. Dans ce cas, les membres des lignages anticipent les travaux plusieurs années à l'avance et fixent collectivement les cotisations annuelles. Le montant de chaque part et la durée de la collecte sont établis en fonction du coût des travaux. Pendant la période de collecte, il est fréquent que le comité de gestion, créé pour l'occasion, effectue des prêts à taux d'intérêt élevés, ou qu'il décide de placer l'argent à la banque pour renflouer la caisse en attendant le démarrage des travaux.

Concernant les contributions pour la caisse des activités ou pour les fêtes de lignage, les cotisations s'adressent à un nombre plus large de personnes puisque, parmi les membres du lignage, tous les adultes hommes et femmes (de plus de 18 ans non mariés ou mariés) d'un foyer cotisent une part (*suất*) pleine et les moins de 18 ans payent une demi-part. L'argent des membres du lignage partis vivre ailleurs, au Vietnam ou à l'étranger[2], est également plus largement sollicité pour ce type de dépenses, beaucoup moins nombreuses que les précédentes, mais plus lourdes financièrement. L'exemple suivant illustre l'une des manières de procéder selon les règles d'un lignage.

La construction de la *nhà thờ họ* du lignage Đỗ achevée en décembre 2009 a coûté 600 millions de vnd. Les travaux ont duré au total sept mois. La collecte des contributions a duré deux ans et demi. Tous les hommes du lignage âgés de plus de 18 ans (*suất đinh*) et toutes les épouses des membres du lignage ont cotisé 5 millions de vnd, à raison de cinq cotisations de 1 million de vnd. Pour les hommes du lignage de moins de 18 ans, la contribution s'élève à une demi-part, c'est-à-dire 2,5 millions de vnd. En plus, pour la construction du lieu de culte,

[1] S.K. Malarney date le mouvement de reconstruction ou de rénovation des lieux de cultes lignagers à la fin des années 1980 et l'inscrit dans le cadre de la résurgence générale pour les cultes et rituels interdits ou limités depuis la révolution (1945), ce qui confirme nos informations collectées à Quân Lợi. Dans sa description du phénomène au sein de la commune de Thinh Liêt, un village proche de Hanoi, où il a mené ses enquêtes dans les années 1990, il évoque l'importance des participations individuelles dans l'effort financier pour la reconstruction des tombeaux et des *nhà thờ họ* (2003 : 239). Bien que l'auteur ne parle pas de contributions volontaires, il s'agit bien des prestations exceptionnelles des membres des lignages que nous décrivons ici.

[2] Pour le rôle important que les fonds envoyés par les Vietnamiens résidant à l'étranger (*việt kiều*) jouent dans la reconstruction des lieux de cultes villageois et lignagers, voir S.K. Malarney (2003 :1993).

chaque *suất đinh* doit contribuer, en travail, à raison de 50 demi-journées (*công*) ou l'équivalent en argent. Enfin, en parallèle, chacun peut verser d'autres contributions volontaires non fixées. Il s'agit des donations appelées *công đức* (« effort vertueux »), généralement effectuées le jour de la fête d'inauguration de la nouvelle *nhà thờ họ*. Leur montant et le nom du donateur sont inscrits sur un tableau affiché dans la nouvelle maison de culte des ancêtres, de sorte que tous les membres, actuels et futurs, du lignage puissent se remémorer l'effort, la participation et la vertu des généreux donateurs. Ainsi, le patriarche du lignage, âgé de 98 ans au moment des travaux, marié à deux femmes, père de onze enfants et maître de rituel (*thầy cúng*) a versé à lui seul 54 millions de vnd (principalement en or) en tant que *công đức*. L'un de ses fils et un autre petit-fils ont versé chacun 15 millions de vnd. Ce sont les montants les plus élevés enregistrés pour ce type d'ouvrage.

Ces dernières contributions, effectuées en parallèle des cotisations volontaires fixes, fonctionnent selon les mêmes principes que le système de cotisations « libres », évoqué plus haut dans le cadre des participations populaires aux infrastructures villageoises au moment des festivités pour la nouvelle année. Au sein des lignages, il existe également des contributions « libres » pour la caisse de promotion d'étude (*quỹ khuyến học*) des jeunes du lignage et pour les fêtes de lignage (*giỗ tổ* et *lễ họ đầu xuân*). À chaque fois, ces transferts sont effectués au moment d'une fête, ils sont ouvertement remis à une personne chargée de les encaisser, et la liste des donateurs est affichée publiquement dans le lieu des festivités.

Des obligations volontaires ? Entre devoir et intérêt

Comme pour les contributions volontaires évoquées précédemment, ces cotisations lignagères s'inscrivent dans les obligations et devoirs qui découlent de l'appartenance à un groupe : être membre d'un lignage implique des devoirs parmi lesquels figure le versement de contributions régulières et exceptionnelles. Il ne faut cependant pas retirer à cette forme de transfert tout espace de liberté ni nier la part de participation volontaire inhérente à ces prestations. En tant que contributions volontaires, il n'est pas possible pour les villageois de forcer ni de contraindre quelqu'un à payer. Il est au contraire socialement et moralement fondamental que les donateurs donnent « selon leur cœur » (*tùy tâm*), autrement dit, que celles-ci ne soient pas perçues comme un impôt exigible, donc obligatoire, ni comme une contrainte imposée de l'extérieur. Il est cependant également fondamental que les *suất đinh* cotisent pour les affaires du lignage. Ces deux conditions ne sont pas opposées. Elles deviennent compatibles grâce aux devoirs et aux obligations intériorisés par les membres du lignage et encadrés par le contrôle social et moral de la communauté.

Les contributions sont vécues comme « le prix à payer » pour être considéré comme un *suất đinh*, c'est-à-dire comme un membre à part entière du lignage. L'obligation de donner devient ainsi un devoir incombant à tous les *suất đinh*, c'est-à-dire à ceux qui adhèrent aux règles inhérentes à leur groupe d'appartenance et à leur statut au sein de ce groupe de parenté élargie[1]. Par ces mécanismes, les villageois ne font pas que subir les contraintes inhérentes

[1] Cette obligation n'implique pas que tout le monde paye. De fait, il arrive que certains membres du lignage, généralement loin du village, ne cotisent pas, malgré les critiques et les remontrances des autres. La cotisation est obligée socialement, mais pas obligatoire en terme d'exigibilité.

aux obligations contractées, mais ils les assument volontairement en les considérant comme une responsabilité liée à un statut ou comme des devoirs liés à des droits. L'obligation n'est ainsi plus une contrainte imposée de l'extérieur, mais elle est volontairement contractée par les membres du lignage, qui adhèrent aux règles inhérentes à leur groupe d'appartenance et à leur statut au sein de ce groupe. La réciprocité anime donc ici encore la circulation non marchande. En dehors de ces rapports entre droits et devoirs, la réciprocité prend diverses formes.

Tout d'abord, une part des contributions volontaires lors des fêtes de lignage représente la contrepartie directe du repas consommé pendant le banquet. Les villageois nous ont rapporté qu'il y a quelques années, ceux qui ne venaient pas au festin, mais qui avaient contribué en tant que *suất đinh*, récupéraient leur part de nourriture chargée de *lộc* (voir dans ce chapitre les transferts de type *cúng* lors d'événements cultuels).

De plus, et de manière générale, les contributions volontaires et la protection ou l'aide des ancêtres sont pensées pas les villageois comme des contreparties réciproques. L'ensemble des contributions volontaires permettant l'organisation de cultes et de cérémonies dédiés aux ancêtres ou permettant la construction et l'entretien des temples des ancêtres ou de leurs tombeaux, appellent en retour le soutien et la bienveillance des ancêtres favorisant la bonne santé et le bien-être des *suất đinh* et de leur famille ainsi que leur prospérité et leur réussite sociale.

Enfin, la reconnaissance sociale des vertus[1] et des largesses d'un *suất đinh* particulièrement généreux, ou encore la reconnaissance publique de sa ferveur pour les ancêtres et de son implication dans les affaires lignagères font aussi partie des contreparties dont bénéficient les *suất đinh* en tant que contribuables. Ce type de contrepartie concerne surtout les contributions « libres » et les cas où un donateur verse une contribution plus élevée que ce qui est habituellement fixé. Le fait d'afficher publiquement la liste des donateurs participe à cette reconnaissance sociale.

Les villageois tirent donc diverses formes d'intérêts directs et personnels de leurs contributions au lignage, ce qui participe, avec le sentiment de devoir qui incombe au statut de *suất đinh*, à nourrir le caractère volontaire de ces transferts en partie contraints. L'une des caractéristiques centrales de ces contributions volontaires pour les lignages se situe dans ces rapports de réciprocité enchevêtrés, qui n'envisagent pas nécessairement la circulation à double sens de biens matériels et palpables, mais qui sont basés sur la circulation de transferts matériels dans un sens et de contre-transferts immatériels dans l'autre (reconnaissance, responsabilité, protection, sentiment d'appartenance). Nous retrouvons ici les principes proches de ceux qui animent les échanges avec les esprits et les ancêtres.

[1] Comme le souligne à juste titre S.K. Malarney, « Donations for construction or refurbishment of sacred sites is considered a virtuous activity [...] » (2003 :239).

Chapitre 2
Transferts non marchands lors d'événements majeurs : les prestations cérémonielles

I- Les trois événements importants liés à l'évolution dans le cycle de vie

De nombreuses pratiques de sociabilité rituelles et cérémonielles ponctuent le quotidien et la vie des villageois. Parmi celles-ci, les mariages, les funérailles et l'acquisition d'une nouvelle maison se démarquent des autres par leur importance symbolique, sociale et économique. Ces occasions d'intense sociabilité sont intrinsèquement liées à l'évolution des individus et des foyers dans leur cycle de vie et marquent des changements d'état importants puisqu'il s'agit des trois étapes fondamentales par lesquelles un Vietnamien est censé passer pour assurer son intégration sociale[1]. Des fêtes avec un banquet, des invitations mandatées et de nombreuses sortes de prestations non marchandes marquent la reconnaissance sociale du foyer ou de l'individu qui passent ces étapes fondamentales de l'existence.

Il existe d'autres événements liés à l'évolution des individus dans leur cycle de vie, comme la naissance et les anniversaires (de naissance et de longévité), mais ils ne donnent pas lieu à des festivités de même ampleur : leur importance est considérée par les villageois comme secondaire par rapport à ces trois événements. Le terme *việc lớn*, qui signifie « événements importants », est utilisé uniquement pour qualifier ces trois événements. Cet usage ciblé est significatif du statut particulier qui leur est attribué. L'ampleur des festivités en termes de nombre de personnes, de moyens engagés et de durée témoigne également de l'importance de leur signification symbolique dans les représentations locales. Enfin, ces trois événements donnent lieu à des transferts non marchands[2], dont le protocole et les caractéristiques sont identiques et qui ne se retrouvent tels quels dans aucun autre événement.

---

[1] O. Tessier décrit la signification sociale et culturelle de ces trois *việc lớn* de la manière suivante :
« - Les festivités de mariage : changement d'état matrimonial, qui inscrit le jeune homme dans la continuité plus large de la famille étendue et du lignage au travers de sa descendance à venir. Ce changement est, au contraire, synonyme de rupture pour la jeune mariée qui se « désaffilie » de son propre lignage pour être intégrée au groupe d'unifiliation de son époux, l'affiliation *stricto sensu* au lignage de ce dernier n'intervenant qu'après son décès avec l'inscription du nom de la défunte sur le registre généalogique (*gia phả*) et son invocation lors des cultes lignagers.
- La construction d'une habitation : changement d'état social et économique, qui se traduit par l'acquisition du statut de famille à part entière (*gia đình*) et la fondation d'un nouveau groupe domestique.
- Les funérailles : passage d'un monde à l'autre, du statut de vivant à celui d'ascendant respecté et honoré. Il impose aux descendants de réaliser un certain nombre de pratiques rituelles et cultuelles tout de suite après le décès, puis dans les jours et les mois qui suivent, afin d'assurer à l'âme du défunt (*hồn phách*) de rejoindre l'autre monde où il trouvera paix et sérénité et ainsi de lever les interdits de deuil qui frappent le conjoint, les ascendants et descendants directs. » (Tessier 2009 : 207). Voir aussi O. Tessier (2003 : 470).

[2] Il s'agit de transferts en argent appelés *mừng* lors des mariages ou lors de l'acquisition d'une nouvelle maison et *tiền phúng* pour les funérailles. Leurs modalités de circulation seront décrites dans ce chapitre, mais l'étude de leurs propriétés fera l'objet du chapitre 4.

Ce chapitre ne vise pas à décrire en détail leur déroulement ni leur signification. Il s'agit de répertorier les différentes sortes de transferts non marchands qui circulent au cours de ces événements. Les transferts dans le cadre des mariages seront analysés dans un premier temps, les transferts à l'occasion de funérailles feront l'objet d'une deuxième partie, et les transferts liés à l'acquisition d'une nouvelle maison occuperont la troisième partie.

II- Les transferts dans le cadre des mariages

1- Généralités sur les mariages au Vietnam

Les mariages au Vietnam constituent l'un des rituels les plus importants du cycle d'évolution des individus et des foyers. Cette pratique implique autant les parents, qui sont chargés d'organiser le mariage, que les mariés, pour qui l'événement marque leur autonomie en tant que nouveau foyer. Il existe de nombreuses études vietnamiennes et étrangères sur la question [1]. Elles traitent soit des mariages dits « traditionnels », c'est-à-dire avant la Révolution (1945), soit des mariages contemporains avec une attention particulière portée sur les transformations provoquées par les politiques du régime socialiste puis par les nouvelles conditions induites par le *đổi mới*. Concernant le déroulement de la cérémonie, les différentes étapes et le protocole formel, il est difficile de trouver une cohérence systématique d'une étude à l'autre bien que les traits généraux se recoupent. À Quân Lợi, le déroulement et la forme des mariages apparaissent comme fortement homogènes et fixes au regard des discours tenus par les personnes interrogées, mais l'observation des pratiques effectives nuance les discours et dévoile une diversité dans les manières de procéder. Ces variations du déroulement concret des mariages résultent de deux phénomènes.

Le premier concerne les politiques interventionnistes de l'État-Parti sur les pratiques culturelles en général et sur les mariages en particulier. Ces politiques visaient, dès les années 1950, à simplifier le protocole, à réduire l'ampleur des fêtes, à diminuer l'ensemble des dépenses suscitées par la cérémonie, à supprimer les éléments considérés superstitieux, féodaux ou primitifs et à encourager la frugalité et la parcimonie. Au moyen de lois, d'interdictions, de contraintes et d'incitations, l'État-Parti a remodelé les pratiques et les conceptions du mariage en milieu rural[2]. Ces transformations ne se sont pas opérées à sens unique, puisque, comme nous allons le voir, les villageois n'ont pas appliqué à la lettre les directives du pouvoir central. La recomposition actuelle des mariages a donc été également influencée par les réactions locales. Il résulte de cette tension entre le sommet et la base une diversité dans la forme et dans le déroulement concret des mariages observables aujourd'hui.

La deuxième raison de cette situation découle des multiples règles et coutumes locales, de la diversité des situations dans lesquelles se retrouvent les foyers au moment du mariage et

[1] Voir l'introduction de Bùi Thị Hương Trâm (2008 :260-262) qui fait une revue rapide des études consacrées aux mariages au Vietnam et Hy Van Luong (1993), J. Kleinen (1999a), S.K. Malarney (2002, 2003).

[2] Sur la question des politiques et interventions de l'État-Parti voir Hy Van Lương (1993) ; D. Goodkind (1996) ; S.K. Winsensale (1999) ; S.K. Malarney (1996, 1998, 2002 et 2003) ; J. Kleinen (1999a) ; B. Teerawichitchainan et J. Knodel (2011). Les tentatives du pouvoir central pour limiter le faste des fêtes paysannes n'est pas un phénomène nouveau, mais existaient aussi à l'époque impériale (Nhuyễn Hữu Khang, 1946 : 205 et Malarney, 2002 :110).

d'un ensemble de variables comme l'appartenance religieuse, le niveau de vie, le rapport à une « tradition » inventée ou réinventée, le rapport aux prérogatives du Parti, la profession des parents, le sexe de la personne qui se marie, sa place au sein de la fratrie, le lieu de vie des époux au moment de la cérémonie, etc.

Ces variations du déroulement et de la forme des mariages témoignent de la flexibilité et de la souplesse introduites par les pratiques au sein d'un dispositif fortement normé et dévoilent ainsi « la relation à double sens » entre d'un côté les marges de manœuvre dont disposent les acteurs sociaux et de l'autre les contraintes imposées par les cadres situationnels dans lesquels ils agissent. Cette étude, qui s'est attachée à explorer ces deux facettes en même temps, ne prétend pas présenter le cadre normatif d'un mariage typique, ni à détailler les significations symboliques attribuées à chaque étape des festivités. Il s'agit dans ce chapitre de présenter de la manière la plus exhaustive possible le déroulement des transferts non marchands qui circulent au cours des différentes étapes des mariages concrètement observés à Quân Lợi.

2- Déroulement des mariages et transferts non marchands selon chaque étape

*La cérémonie de première rencontre des parents pour officialiser la relation (***lễ dạm ngõ***)*

Le *lễ dạm ngõ*, parfois appelé *lễ xem mặt*[1], est la première rencontre entre les deux familles des futurs mariés. Les parents du garçon accompagnés de deux ou trois autres personnes de la famille[2] se rendent chez les parents de la fille avec des offrandes afin de leur demander leur consentement sur la relation et afin d'autoriser le jeune couple à « faire davantage connaissance » en vue d'un éventuel mariage. Cette rencontre entre les futurs parents alliés (*thông gia*[3]) officialise socialement la relation entre les jeunes amoureux[4], inaugure la relation entre les parents des futurs mariés et démarre le processus rituel qui conduit au mariage. Selon le protocole, les parents du garçon offrent à ceux de la fille des feuilles de bétel et des noix d'arec (*trầu cau*) et éventuellement d'autres produits de consommation comme du thé, des gâteaux, des boissons, etc. Si les détails concernant la nature et la quantité de ces derniers sont laissés à l'appréciation des donateurs, le bétel et les noix d'arec sont nécessaires à la rencontre et considérés indispensables au bon déroulement de la cérémonie[5] : la nature du bien transféré

---

[1] Expressions dont les termes renvoient respectivement à « cérémonie » (*lễ*), à « offrir de, proposer de » (*dạm*), à « impasse qui conduit à une maison » (*ngõ*) et à l'idée de « rencontre » (*xem mặt*).

[2] Il s'agit généralement de personnes importantes du lignage paternel, comme le chef du lignage ou une personne âgée et respectée. Le critère de sélection des accompagnateurs est leur capacité à parler avec tact et éloquence. Dans la bibliographie spécialisée qui vise à refléter les règles normatives, un jeune oncle par alliance (*chú rể*) est censé accompagné les parents du mari. Cette règle n'est pas à en vigueur à Quân Lợi.

[3] *Thông gia* désigne la relation formelle entre des villageois alliés par le mariage de leurs enfants respectifs. Pour la suite, nous appellerons ce type de relation soit « alliés matrimoniaux » soit directement « *thông gia* ».

[4] Du côté de la famille de la fille, d'autres membres de la parenté proche du père et de la mère assistent à la rencontre et témoignent ainsi de la reconnaissance de l'union. La présence d'un public-témoin pour toutes les étapes rituelles qui constituent les événements importants est un trait caractéristique des pratiques socioculturelles vietnamiennes.

[5] Selon D. Goodkind, l'offre de bétel et de noix d'arec est une pratique typiquement vietnamienne qui n'aurait pas été empruntée à la Chine (1996 :728). Goodkind, qui étudie l'évolution de la coutume du mariage, insiste sur l'importance des échanges de bétel et des noix d'arec dans le rituel du mariage et montre qu'il s'agit de l'un des rares aspects qui n'a pas été touché par les politiques étatiques de simplification des pratiques

est donc en partie spécifiée et l'obligation sociale de donner est forte puisque personne ne se rend à cette rencontre sans offrir de présents. Les transferts ne donneront pas lieu à de contre-prestation de nature ou de valeur équivalente : ils sont donc unilatéraux et l'obligation de rendre est absente.

Les fiançailles (*Ăn hỏi *ou* Lễ đính hôn*)

Les fiançailles constituent la dernière étape avant la célébration du mariage. Il s'agit d'annoncer « officiellement » aux ancêtres et aux vivants la promesse de mariage faite entre les parents des jeunes amoureux et donc le mariage à venir. Chacune des deux familles organise un repas chez elle et convie les membres du lignage paternel, la parenté maternelle et les amis proches. Au cours de la journée, une délégation de la famille du fiancé[1] composée de la famille directe, mais aussi d'amis proches, se rend chez la famille de l'épouse accompagnée de présents. Ils sont parfois invités à partager un repas avec les invités de la famille de la fiancée, bien que ce ne soit pas une obligation instaurée par le protocole.

Avant les simplifications des rituels et des cérémonies imposées par l'État à partir des années 1950, la demande en mariage (*xin cưới*) et les fiançailles constituaient deux étapes différentes. Le *xin cưới* s'effectue maintenant le même jour que les fiançailles « pour alléger un peu le déroulement des festivités » explique M. Hoàng Xuân Thích[2], ancien directeur du service de la culture et des arts du district et actuellement membre du Comité de la culture du village, et donc l'un des relais privilégiés des directives et de la morale du pouvoir central. Généralement, mais pas systématiquement, les parents des fiancés profitent de cette rencontre pour discuter de la préparation du mariage, pour déterminer le jour propice, et pour fixer le montant des prestations matrimoniales présentées comme les « contributions » de la famille du fiancé pour le financement du festin des noces chez la famille de la bru.

Lors des fiançailles, la circulation non marchande de biens symboliques se complexifie par rapport à l'étape précédente. En arrivant chez les parents de la bru, les parents du fiancé sont tenus d'offrir solennellement les « trois plateaux d'offrandes» (*ba cái lễ*). Ces présents, soigneusement disposés dans des coffrets recouverts d'un tissu rouge et de parures dorées (*mâm quả*, *bê tráp*), sont portés par les jeunes hommes célibataires qui représentent les parents du gendre. Il y a minimum trois coffrets d'offrandes, mais, selon les capacités économiques des familles, il est possible d'en offrir 5, 7, 9 ou 11[3]. Les jeunes hommes apportent les coffrets d'offrandes à pied jusqu'à l'entrée de la maison de la fiancée (*rước lễ vật* ou *dẫn lễ ăn hỏi*), où ils sont accueillis par un nombre équivalent de jeunes filles, elles aussi non mariées, qui les accompagnent ensuite jusqu'à l'autel des ancêtres. Ces présents sont présentés aux ancêtres, à qui ils annoncent par ce biais le futur mariage et à qui ils demandent l'approbation et la protection. Il s'agit de cadeaux en nature (*lễ vật*) composés

rituelles et culturelles locales : « Not all interfamilial exchange remained as ubiquitous as the exchange of betel and areca. » *(Ibid. :* 728). Pour quelques éléments sur la signification symbolique de ces substances, voir Nguyễn Tùng et K. Nelly (2000) et Hữu Ngọc (2009 : 300).

[1] Le nombre de personnes varie d'un cas à l'autre. D'après nos observations, sans recension systématique, le nombre varie de quinze à vingt personnes.

[2] Entretien effectué en décembre 2009.

[3] Il faut toujours que ce soit un nombre impair.

d'alcool de riz, de cigarettes, de feuilles de bétel et de noix d'arec, de thé, de gâteaux industriels, de bonbons et de confiseries, de fruits, de gâteaux de riz gluant en granules (*bánh cốm*), de gâteaux de riz gluant farcis à la viande de porc et aux haricots (*bánh chưng vuông* ou *bánh dày tròn*), de gâteaux de soja vert (*bánh đậu xanh*), de pieds de porcs (*chăn giò),* du "jambonneau", du pâté de porc (*giò*)[1]. Deux enveloppes dans lesquelles est disposée une somme d'argent accompagnent généralement ces offrandes[2]. Leur présence comme le montant effectif varie d'une famille à l'autre ; d'après nos informateurs, il ne dépasse jamais trois millions de vnd à Quân Lợi.

Après avoir été présentés aux ancêtres, les cadeaux sont remis aux parents de la fiancée. En les acceptants, ils expriment leur consentement à donner la main de leur fille. Ils ne remettront pas de présents matériels en retour : le transfert de biens est unilatéral. Les rapports de réciprocité ne sont néanmoins pas complètement absents, puisque ces présents visent à demander la main de la fille et, selon les discours villageois, ils témoignent de la reconnaissance des parents du mari envers ceux de la bru – ainsi qu'une sorte de compensation – pour avoir élevé et nourri la fille qui va désormais intégrer (et parfois habiter et travailler avec) la famille du mari. Ces présents servent aussi à alléger la famille récipiendaire des dépenses nécessaires à l'organisation des banquets pour les fiançailles et pour le futur mariage (Hy Văn Lương, 1993 : 278)[3].

La circulation des biens non marchands ne s'arrête pas là. Une partie des présents est redistribuée aux invités des parents de la bru et une petite partie est également restituée aux donateurs (*lại quả*). Enfin, dans beaucoup de villages, les lettres d'invitations (*thiếp mời*) qui seront distribuées pour le mariage seront accompagnées d'un petit paquet constitué des présents reçus lors des fiançailles (*biếu trầu*). Ainsi, les contacts des parents de l'épouse seront avertis que la fille s'apprête à se marier et bénéficieront de la chance (*lộc*) associée à ces offrandes qui sont passées devant l'autel des ancêtres (voir supra le chapitre 1).

Après les fiançailles et par l'intermédiaire des transferts symboliques qui y circulent, l'alliance entre les deux familles est scellée, les parents des futurs mariés se considèrent réciproquement *thông gia* et, selon les discours et la morale qui les génère, « les "alliés matrimoniaux" sont deux foyers qui ne forment qu'une seule et même famille » (*thông gia hai nhà như một*)[4]. Concrètement, les fiancés peuvent appeler les parents de leur conjoint par les termes d'adresse « père » (*bố*) et « mère » (*mẹ*), et sont désignés par les parents de leur conjoint par le terme « fils » ou « fille » (*con*) : ils sont intégrés de chaque côté comme de

---

[1] Cette liste n'est pas exhaustive et les produits et consommables offerts varient en quantité et en qualité d'un mariage à l'autre. Pour d'autres descriptions voir S.K. Malarney (2002 et 2003), Hy Văn Lương (1993 :276 et 278).

[2] Si le montant n'est pas défini en soi, le nombre de billets ne doit jamais être un nombre pair.

[3] Voir détails ci-dessous dans la sous-partie « les prestations matrimoniales entre *thông gia* » : entre compensation et contribution. ».

[4] Sans anticiper sur la fonction sociale de ces transferts non marchands, il est intéressant de noter la concordance et les similitudes entre la situation décrite ici et les conclusions de M. Mauss sur les prestations matrimoniales : « les présents scellent le mariage, forment une parenté entre les deux couples de parents. » (Mauss 1999 [1950] : 173)

nouveaux membres à part entière de la famille et s'ils ne peuvent dormir sous le même toit avant la cérémonie du mariage, ils se rendent souvent réciproquement visite.

Cérémonie du mariage : les noces (*đám hỉ, đám cưới*)

La célébration des noces est l'avant-dernière étape avant d'accomplir le processus dans son ensemble. Chacune des deux familles organise séparément les noces avec ses propres contacts. Les festivités durent trois jours. En termes de manifestation du réseau de sociabilité des foyers, les noces constituent la journée la plus significative.

Le premier jour, les proches viennent aider la famille à préparer la fête (*giúp góp)*. Un premier festin collectif est organisé dans la soirée (*bữa phụ*) pour les remercier. Certains contacts particuliers[1] sont également conviés à ce premier repas. Lors de cette journée, de l'aide en travail circule dans un sens (*giúp góp*) tandis que des repas de remerciement circulent dans l'autre. Il y a bien un lien entre ces transferts à double sens, mais le repas n'est pas vécu comme la compensation de l'aide en travail reçue. En ce sens, il s'agit de deux transferts distincts unilatéraux. Néanmoins, les repas, présentés comme un remerciement pour le service rendu, témoignent de la reconnaissance du récipiendaire envers le donateur. L'offre du repas vient donc en réponse de l'aide reçue sans pour autant être considérée comme une restitution ni comme une contrepartie.

La deuxième journée des noces est le jour principal (*ngày chính*). Un banquet est organisé par chaque foyer. Les convives arrivent dès la matinée. À un moment fixé au préalable par les deux familles, l'époux, accompagné de représentants de son lignage paternel (à l'exclusion de ses parents) et d'amis proches de la même génération, va chercher son épouse pour la ramener dans son foyer. Cette séquence est appelée *đón dâu* (aller chercher la bru). Après que le couple soit allé honorer les ancêtres devant l'autel domestique de l'épouse pour leur annoncer le départ de la fille, il se dirige vers la demeure du mari. Les jeunes mariés sont escortés par la délégation du mari, à laquelle se joint une autre délégation, constituée de la famille de l'épouse[2] et de ses amis proches. Un repas leur est généralement offert à leur arrivée[3].

Le troisième jour, un repas est organisé pour remercier à nouveau ceux qui ont aidé à la préparation et au déroulement du mariage. Il s'agit également de clore les festivités par un dernier moment de convivialité avec les plus proches. Comme mentionné plus haut, ce repas vient en retour de l'aide reçue, mais n'est pas considéré comme un remboursement. Le foyer récipiendaire reste « endetté » moralement pour l'aide reçue, et, au moment convenu, il sera

---

[1] Il s'agit des invités qui viennent de loin et qui sont logés par la famille, de ce ceux qui ne pourront pas venir le lendemain et ceux qui sont invités ce jour-là pour alléger le nombre de convives le lendemain, souvent les membres des associations, les cadres-fonctionnaires locaux ou les collègues de travail.

[2] Généralement des représentants du lignage paternel (*họ nội*), mais aussi parfois des tantes ou des oncles directs du côté maternel (*ngoại*).

[3] Tout dépend de l'heure à laquelle est fixé le rituel d'escorte de la fiancée (*đón dâu*) et de la distance qui sépare les logements de deux familles. La manière habituelle de procéder, présentée par nos informateurs comme la manière « traditionnelle », consiste à aller chercher la bru vers 11h et à offrir ensuite un repas à la délégation qui l'accompagne chez le mari. La manière récente et encore peu propagée dans le village de Quân Lợi consiste à aller chercher la bru après le déjeuner vers 13h et à offrir ensuite du thé, des cigarettes et des confiseries à ceux qui l'accompagnent. Les horaires et l'offre du repas varient surtout selon la distance des habitations des deux familles alliées.

tenu d'aider en retour tous ceux qui sont venus prêter main-forte ce jour-là. Cette aide en retour, et non le repas de remerciement, est considérée comme la contrepartie qui permet d'équilibrer les rapports de réciprocité.

Le jour principal des noces réunit à la fois le réseau de relations personnelles des parents et celui des époux. Comme cette célébration est considérée comme l'un des événements les plus importants de l'intégration sociale des foyers, la plupart des contacts des uns et des autres sont présents ce jour-là. Le tableau suivant présente le nombre d'invités pour 16 cas de mariages organisés entre 1998 et 2009[1].

Tableau 2 : nombre d'invités au mariage[2]

	Foyer organisateur du mariage	Personne en l'honneur de qui est organisé le mariage	Date	Nombre de *mâm* le jour du banquet principal	Nombre total d'invités
1	Phạm Văn Tiếu - Nguyễn Thị Lưu	Fils	Janvier 1998	70	280
2	Đỗ Văn Vận - Vũ Thị Thim	Fille	Décembre 2001	60	240
3	Đỗ Kim Doanh - Nguyễn Thị Miến	Fille	Février 2001	40	160
4	Đỗ Văn Kết -Vũ Thị Hiền	Fils	Février 2002	70	280
5	Vũ Ngọc Thạch – Đỗ Thị Phúc	Fils	Mars 2005	70	280
6	Phạm Văn Tiếu - Nguyễn Thị Lưu	Fils	Décembre 2007	65	260
7	Nguyễn Văn Thẩm- Trịnh Thị Nụ	Fils	Décembre 2008	90	360
8	Nguyễn Ngọc Sáng – Trần Thị Lan	Fils	Janvier 2008	60	240
9	Đỗ Kim Doanh - Nguyễn Thị Miến	Fille	Janvier 2008	50	200
10	Đỗ Văn Tằng - Nguyễn Thị Phúc	Fille	Février 2008	50	200
11	Nguyễn Ngọc Sáng – Trần Thị Lan	Fille	Décembre 2009	50	200
12	Đỗ Văn Kết -Vũ Thị Hiền	Fils	Décembre 2009	90	360
13	Mme Phạm Thị Lâm*	Fils	Décembre 2009	90	360
14	Đỗ Văn Ngọc - Nguyễn Thị Thu	Fille	Décembre 2009	50	200
15	Trần Đăng Dô-Bùi Thị Yến	Fille	Janvier 2009	30	120
16	Phạm Văn Duynh - Trần Thị Theo	Fils	Janvier 2009	70	280

[1] Nous avons personnellement assisté aux cinq derniers cas (voir n°12 à 16), les autres nous ont été relatés directement par l'organisateur (le chef du foyer ou son épouse). Le calcul du nombre de personnes présentes est effectué en fonction du nombre de plateaux de repas festif (*mâm*) recensés uniquement le jour principal, sachant qu'il y a quatre personnes par plateau dans le village de Quân Lợi. Ce nombre est présenté par les villageois comme une « coutume » particulière au village. Pour les funérailles les plateaux sont constitués de cinq personnes. Les villages alentour ne suivent pas le même usage, ils sont cinq ou six par plateau, quelle que soit la nature des festivités.

[2] Le mari de Phạm Thị Lâm (n°13) est décédé, c'est pourquoi seul son nom est indiqué dans le tableau.

D'après ce tableau, le nombre moyen d'invités le jour principal s'élève à environ 250 personnes par mariage[1]. Le nombre d'invités présents lors des mariages témoigne de l'étendue du réseau social des invitants, mais aussi de l'importance accordée à l'entretien d'un vaste réseau de relations personnelles (le capital social). Selon les considérations locales, le prestige et la notoriété d'un foyer s'évaluent en partie en fonction de la qualité et de la taille de son réseau de relations personnelles. Les mariages, dont la réussite s'estime en fonction du nombre d'invités, sont ainsi des occasions de montrer l'étendue de ses relations : l'honneur du foyer se joue donc lors de ces cérémonies.

D'après les propos des villageois et d'autres études effectuées ailleurs au Vietnam[2], le nombre d'invités augmente depuis les années 1980. Ce phénomène s'explique à la fois par l'amélioration des conditions économiques des paysans et par l'extension des réseaux de sociabilité en dehors des liens de parenté et en dehors de l'espace villageois et communal[3]. Par ailleurs, ce tableau confirme deux éléments que les villageois nous avaient évoqués lors des entretiens :

- Les mariages des filles sont de plus petite ampleur que ceux des fils : il y a en moyenne 188 invités pour les premiers et 300 pour les seconds[4].

- Le deuxième mariage organisé par une famille est moins important (en nombre d'invités) que le premier (cf. les cas n°3-4-8-9-11-12).

Les transferts cérémoniels liés aux noces

En dehors de l'aide à la préparation (*giúp góp*) et des repas offerts en contrepartie, plusieurs types de transferts non marchands ont lieu avant et au cours des noces. Nous en avons relevé cinq : trois qui s'effectuent avant les festivités et deux qui ont lieu au cours de la cérémonie.

---

[1] Pour obtenir un chiffre plus représentatif de l'ensemble des invités, il serait nécessaire de comptabiliser les invités qui ont assisté au premier repas (la veille du jour principal) et qui ne sont pas présents le jour du banquet principal. S.K. Malarney estime la taille des mariages dans les années 1990 entre 30 et 45-50 plateaux (2002 : 163 et 165), Hy Văn Lương parle d'une moyenne de 300 personnes (50 plateaux) à la fin des années 1980 (1993 : 277) et il estime un minimum de 180 invités pour le mariage d'un garçon et un minimum de 120 invités pour le mariage d'une fille (1993 : 278). J. Kleinen estime le nombre d'invités dans son village d'étude dans les années 1990 entre 75 personnes et 300 personnes selon l'étendue du réseau de relations et selon le niveau de vie des foyers (1999a :176). Enfin, A. Soucy indique que la taille moyenne des banquets de mariage auxquels il a asssisté à Hanoi entre 1997 et 2005 s'élève à environs 500 invités

[2] Bùi Thị Hương Trâm (2008 : 279-284) ; D. Goodkind (1996 : 730) ; S.K. Malarney (2002 notamment p.165 et 2003); Hy Văn Luong (1993) ; J. Kleinen (1999a, notamment p.182).

[3] S.K. Malarney interprète l'augmentation du nombre d'invités à la fois comme une conséquence des réformes socialistes et comme le résultat de l'importance accrue accordée à l'entretien de « sentiments interpersonnels » (*tình cảm*) (2002 : 164-165).

[4] Ces données sous-représentent légèrement le nombre d'invités de la famille de l'épouse. Selon le protocole, il est fréquent que la famille du mari offre le repas aux amis de l'épouse qui l'escortent lors de la séquence *đón dâu.* Certains des invités de l'épouse sont donc comptabilisés comme des personnes invitées par la famille du mari, ce qui diminue le nombre de convives recensé chez l'épouse et amplifie celui recensé chez le mari. Il s'agit cependant des contacts de la famille de la bru.

- *Transferts préalables à la cérémonie du mariage*

Nous avons recensé trois sortes de transferts non marchands préalables à la cérémonie du mariage. Ils n'ont pas systématiquement lieu, mais restent très fréquents[1]. Il s'agit de l'aide (*giúp đỡ*), des transactions au sein des groupes informels d'épargne et de crédits rotatifs (*phường*) et des emprunts informels sans intérêts (*vay tiền không có lãi*).

Les transferts *giúp đỡ* consistent en des aides en nature (riz, alcool de riz, poulets, canards, porcs) ou en argent liquide. Comme le souligne O. Tessier, qui a effectué à ce jour l'étude la plus poussée sur cette sorte de transfert dans le Nord du Vietnam, « l'intentionnalité du transfert initial est généralement le fait du cessionnaire qui se rend physiquement chez le récipiendaire pour lui offrir son soutien » (2009 : 218). Ces transactions sont vécues et présentées comme des « contributions » (*góp phần*) aux dépenses[2] et seront directement utilisées lors des festivités. Ces contributions sont accompagnées quasi-systématiquement d'aide en retour (*giúp lại*), de valeur équivalente ou supérieure, au moment d'événements similaires organisés par les donateurs[3]. Comme ces types de transfert préalables à l'événement, leur mode de fonctionnement et leurs propriétés formelles ont été traités précisément par O. Tessier dans plusieurs publications (2003, 2007, 2009), nous n'allons donc pas les détailler ici, mais juste souligner brièvement quelques points d'évolution depuis les observations effectuées par O. Tessier.

Ces aides avant le mariage connaissent une monétarisation croissante depuis une vingtaine d'années et elles ne sont plus effectuées avant, mais pendant la cérémonie : elles sont mêlées à un autre type de transfert, à savoir les présents de félicitations (*mừng* ou *đi tiền*) présentés ci-dessous. L'octroi de cette aide préalable était une pratique plus répandue auparavant, lorsque l'économie monétaire de marché était moins présente, lorsqu'il était plus difficile pour un seul foyer de réunir l'ensemble des produits nécessaires à la cérémonie de mariage, et lorsque le riz, moins abondant, avait plus de valeur. Bien que les villageois déclarent ne plus effectuer ce transfert avant la cérémonie, nos observations attestent que ce soutien préalable existe encore dans certains cas. Mais cette procédure est effectivement de plus en plus rare et l'aide s'effectue principalement sous forme d'argent liquide. La diminution du recours à ces aides s'explique aussi par la capacité accrue des foyers à réunir la somme nécessaire pour financer la cérémonie par d'autres biais que les prestations *giúp đỡ*. Cette capacité ne résulte pas uniquement de l'amélioration de leurs revenus, mais aussi du recours de plus en plus fréquent

[1] Pour les mariages comme pour les funérailles, nous ne détaillons pas ici les prêts de tables, chaises, vaisselle, baguettes, toile de tante, etc. fréquemment sollicités pour l'organisation d'un banquet, également évoqués par J. Kleinen (1999a :177). Les villageois ont de plus en plus recours à un service de location, pratique déjà existante dans un village de la moyenne région dans les années 1990 (Tessier, 2009 : 211).

[2] Ce que semble confirmer O. Tessier : « L'aide met en circulation des denrées agricoles (porcs, paddy, volailles, alcool, etc.) produites localement et d'usage courant, que tous les foyers ont potentiellement à leur disposition, sachant que la monétarisation du système est récente (années 1990). L'objet de la circulation n'est donc pas de se procurer des choses rares ou qui n'existent pas sur place, mais bien de fournir un soutien matériel à la famille qui doit faire face à des dépenses d'une ampleur exceptionnelle. » (2009 : 17).

[3] O. Tessier indique que « le système repose sur un principe de réciprocité : l'offre d'un bien appelle en contrepartie la remise d'un bien d'une valeur au moins identique, mais qui ne pourra intervenir que lorsque le récipiendaire sera à son tour confronté à l'un des trois événements définis [mariage, funérailles et fin de construction d'une nouvelle maison] » (2009 : 17).

à d'autres sources de capital : les groupes informels d'épargne et de crédits rotatifs (*phường)* et les prêts informels sans intérêts (voir chapitre 3). La plupart des foyers ayant organisé un mariage au moment de l'enquête ont mobilisé soit un *phường*, soit des emprunts sans intérêts, soit les deux pour financer la cérémonie. Ils ne sont pas détaillés ici, car leur importance et leur complexité requièrent un chapitre spécifique. En plus de ces trois sortes de transferts préalables aux mariages, il existe une série de transactions non marchandes effectuées le jour principal.

- *Transferts au cours de la cérémonie de mariage : transferts pour féliciter et aider (mừng et giúp)*

En dehors des cas exceptionnels, l'ensemble des personnes invitées, qu'ils assistent ou non à la célébration, verse une somme d'argent le jour principal[1]. Cette forme de transaction est appelée *tiền mừng*[2] et le verbe qui désigne l'acte est *đi tiền*[3]. Si autrefois ces transferts étaient principalement effectués en nature (Hy Văn Lương 1993 :279, Bùi Thị Hương Trâm, 2008: 284), ils sont désormais presque tous effectués en monnaie. Ces transferts expriment en premier lieu un geste de félicitation pour un événement heureux[4] et sont présentés comme une « contribution à la joie » (*góp vui*) de la famille.

Comme nous le soulignions plus haut, certains donateurs associent à ce transfert une prestation de type aide (*giúp đỡ*). Dans ce cas, le montant du don transféré est plus important puisqu'il associe dans un même acte deux sortes de transferts différentes (*giúp* et *mừng*). Nous verrons que, de manière générale, les transferts de type *mừng*, même s'ils ne sont pas associés au transfert *giúp đỡ*, ne servent pas uniquement à féliciter la famille chez qui se tient le mariage, mais ils expriment également une dimension utilitaire et pratique : ils sont pensés à la fois comme un soutien financier, comme une contribution (*góp*) au financement global et comme une compensation pour le repas reçu (voir chapitre 4). L'utilisation, rare, mais déjà entendue, des termes *tiền cỗ* (argent pour le banquet) pour qualifier ce transfert, exprime cette idée de compensation des dépenses occasionnées par la présence de l'invité.

---

1 Nous verrons plus bas les rares cas où un invité n'octroie pas de transfert (voir chapitre 5).

2 Le premier terme signifie argent et le second renvoie, comme nous l'avons dit dans le premier chapitre à l'occasion des cadeaux de naissance, aux idées de féliciter, de fêter et aux idées de se réjouir, d'éprouver de la joie et du bonheur. Selon S.K. Malarney « *mừng* is the word for happy, a reference to the indigenous classification of weddings as "work of amusement" *(viec hy)* » (2002 : 162). Cette sorte de transferts *tiền mừng* est également évoquée par S.K. Malarney (2002 : 163, 168 et 2003 : 236-237), Hy Văn Lương (1993 : 279) et J. Kleinen (1999a : 178).

3 Littéralement *đi tiền* signifie « allé en argent » et peut se traduire par « offrir de l'argent » ou « donner de l'argent ». Cependant, il existe en vietnamien le terme *cho* qui renvoie littéralement au fait de « donner » sans attente de retour. Les transferts pour lesquels le terme *đi* est employé sont généralement suivis de contre-transferts en retour attendus mais pas obligatoires. Nous estimons ainsi que l'usage du terme « *đi* » pour désigner cette forme de transfert qui appelle un contre-transfert vise justement à les démarquer des choses données et de l'esprit de libéralité complète qui caractérise *cho.*

4 L'un des termes utilisé pour parler des mariages est *đám hỉ,* qui signifie littéralement fête (*đám*) pour un événement heureux (*hỉ*).

Ces transactions sont à l'initiative du donateur et se font généralement en arrivant, avant le repas[1]. Elles prennent deux formes principales :

- Soit elles sont versées publiquement en argent liquide et inscrites directement sur un registre tenu par un proche de la famille. Ce dernier est installé sur une table disposée dans la cour où se tient le festin, c'est-à-dire dans un endroit visible de tous. Le montant octroyé, le nom du donateur et son lieu de résidence sont ainsi soigneusement consignés sur un registre appelé « *sổ mừng* ». Nous utiliserons indistinctement les termes « registre des présents », « registre des prestations » ou encore « registre des transferts » pour les désigner.

- Soit l'argent est disposé dans une enveloppe remise directement par le donateur au récipiendaire. Le transfert sera enregistré plus tard dans le registre des présents[2].



Photo 6 : Table d'inscription des prestations lors d'un mariage en 2009

La répartition des transferts est régie par un principe simple : il est convenu que les invités donnent à la personne qui les a conviés. Nos observations directes ainsi que les témoignages des villageois attestent de l'existence de règles précises sur les invitations : les parents invitent les membres de la parenté et du lignage, ainsi que leurs contacts personnels. Les mariés invitent leurs amis et leurs connaissances en dehors de la parenté. Il s'agit généralement de

[1] Selon S.K. Malarney, les *mừng* sont apportés la veille du mariage (2002 : 162 et 163). Cependant, l'auteur ne distingue pas les aides avant événements (*giúp*) – qui étaient sûrement encore fréquents dans les années 1990 lorsqu'il a effectué son étude – des *mừng* qui sont présentés comme un présent pour féliciter le bénéficiaire et dont la valeur était généralement plus faible que les aides. Il est possible que l'auteur ait mélangé ces deux formes de transferts pourtant distinctes à l'époque ; il est aussi possible que celles-ci soient déjà mêlées en un seul transfert qui s'effectuait avant la cérémonie. Dans les deux cas, la dimension "soutien matériel" des *mừng* est prégnante.

[2] Le chapitre 6 explicitera le sens de ces deux modalités différentes de la manière de verser une même sorte de transferts.

personnes de la même génération. Il existe néanmoins des cas où un membre de la parenté est invité à la fois par les parents et par la personne qui se marie. L'invité verse alors un *mừng* aux deux bénéficiaires. Nous aurons l'occasion de revenir en détail sur cet aspect et sur ses implications en termes d'obligation et de lien social (voir chapitre 6). Toutefois, l'important est ici de noter qu'il y a deux bénéficiaires possibles pour ces transferts de félicitations : les parents qui organisent la cérémonie et la personne qui se marie.

Ces transferts engendrent quasi-systématiquement le versement d'un contre-transfert, s'ils ne sont pas eux-mêmes un contre-transfert d'une prestation précédente. Nous montrerons au cours de l'analyse que ces transferts sont souvent les deux à la fois et qu'ils circulent au rythme des mariages organisés chez les uns et chez les autres (voir chapitre 4).

Les « coutumes » exceptionnelles

Ce mode de circulation des transferts de type *mừng* lors des mariages connaît des formes similaires, à la ville comme à la campagne, dans l'ensemble du Nord du Vietnam en milieu *kinh*. Des nuances existent néanmoins sur sa mise en œuvre particulière. À Quân Lợi par exemple, il existe ce que les habitants appellent une « coutume » (*phong tục*), selon laquelle les parents n'acceptent pas les *mừng* de leurs invités lorsqu'ils organisent les noces pour une fille[1]. Cette pratique qui ne se trouve dans aucun des villages alentour est présentée par les villageois comme une tradition propre au village. Il est difficile d'évaluer l'ancienneté et le degré de singularité de cette pratique[2]. Selon nos observations, cette règle est actuellement suivie par la majorité des foyers, bien qu'elle tende à s'assouplir, notamment dans le cadre des incitations des autorités locales pour abolir cette « coutume féodale », qui, selon leur conception, exacerbe les inégalités entre les sexes. Les villageois semblent généralement d'accord, dans leurs discours, pour changer cet usage, non pas tant en vue de l'égalité des genres, mais surtout pour des raisons pragmatiques : accepter les *mừng* permet de bénéficier du soutien matériel des autres foyers pour l'organisation de cet événement, qui est de plus en plus coûteux[3]. La pratique persiste néanmoins, car la norme de réciprocité empêche d'accepter les *mừng* en provenance de ceux chez qui on a déjà assisté à un mariage sans verser de *mừng*. Les propos du président du Comité de la culture du village sont éclairants à la

[1] En revanche, cette coutume ne concerne pas les transferts adressés à la jeune mariée.

[2] Les mariages des filles étaient autrefois de plus petite taille que ceux des garçons et étaient financés en grande partie par les parents du mari. Pour ces raisons, les invités n'étaient pas tenus d'apporter un *mừng* (Malarney, 2002 : 162). Il semblerait que le fait de recevoir des *mừng* pour le mariage des filles est une pratique récente liée à l'atténuation des différences entre l'ampleur des mariages selon le sexe et à la tendance à organiser les mariages des filles de la même manière que ceux des hommes dans le cadre de l'incitation socialiste à l'égalité des sexes (2002 : 162-163 et 2003 : 237*)*. La coutume « propre » à Quân Lợi est ainsi possiblement une coutume anciennement répandue et qui a évolué, mais que les villageois de Quân Lợi ont préservée alors que la plupart des autres villages l'auraient abandonnée.

[3] L'extrait d'entretien suivant est significatif des logiques en œuvre et des comportements adoptés : « Si on a beaucoup de filles, c'est coûteux d'organiser les mariages car on ne récupère pas ce qu'on dépense. Autrefois, même si on avait cinq filles, on ne prenait pas les *mừng* des invités. Mais on a décidé de changer cette coutume car maintenant les mariages sont plus coûteux qu'avant. Avant, on faisait juste un simple repas, il suffisait de tuer un seul cochon. Mais maintenant, c'est plus cher d'organiser des mariages donc, pour le premier mariage, on refuse les *mừng*. En revanche, pour les autres filles, on les accepte. » Mme Trần Thị Theo (entretien effectué en mai 2008).

fois sur le discours officiel dont il se fait le relai et sur la situation des villageois pris dans des registres de normes contradictoires :

> « Pour les mariages de nos filles on n'accepte pas les *mừng*, c'est la coutume de Quân Lợi. Mais actuellement on essaye de la changer pour l'égalité sociale (*công bằng xã hội*). On est dans une période de transition en ce moment : c'est en train de changer. Mais comme certains sont allés au mariage d'autres sans leur donner de présents (*không đi tiền*), ils ne sont pas à l'aise pour recevoir des présents de ces personnes lors du mariage de leur propre fille, même s'ils veulent changer la tradition. »[1]

Cette position particulière décrite par le responsable du Comité de la culture du village est confirmée par nos discussions avec d'autres informateurs, dont l'extrait d'entretien suivant retrace le contenu :

> « Depuis quelques années, les autorités du village et les chefs du lignage (*trưởng họ*) encouragent les gens à accepter les présents (*mừng*) lors des mariages des filles. Mais le problème est que si je suis déjà allé ou si je vais au mariage de gens qui n'acceptent pas les cadeaux (*mừng*), c'est gênant pour moi de les accepter ; c'est pourquoi certains continuent de refuser d'abandonner cette coutume malgré les recommandations des autorités. »[2]

Le conflit des normes en vigueur, où se mêle la réciprocité des transferts entre villageois d'un côté et l'égalité des sexes imposée par l'État de l'autre, apparaît clairement dans cet entretien d'un membre du Comité culturel du village qui prépare le mariage de sa fille :

> « Je ne prendrai pas les *mừng* des gens de Quân Lợi lors du mariage de ma fille, bien que je mobilise le peuple pour arrêter cette coutume. Mais c'est gênant de prendre les *mừng* des gens alors qu'on n'a rien donné (*đi không*) lorsque nous sommes venus à leur mariage. »[3]

Si la recherche de rapports de réciprocité qui inspirent les comportements des villageois contribue au maintien de cette coutume, elle peut dans certains cas jouer également en faveur de son abandon. L'instauration du planning familial limite le nombre d'enfants et engendre une augmentation des foyers qui ne sont dotés que de filles. Cette situation démographique récente, associée à la coutume selon laquelle ils n'acceptent pas les *mừng* pour le mariage d'une fille, rend difficile l'instauration de rapports réciproques équilibrés. En effet, les familles sans garçon n'auront jamais l'occasion de recevoir en retour les présents offerts et les contributions effectuées pour les mariages organisés par les autres foyers dotés de fils. Comme le souligne un villageois :

> « Si dans une famille il n'y a que des filles ou beaucoup de filles, cette coutume est difficile à suivre pour la famille concernée. Comme pour Trung. Il a seulement des filles, il doit donc accepter les *mừng*. »[4].

En effet, Nguyên Văn Trung, habitant du quartier 7, a cinq filles et a accepté les présents de ses contacts à l'occasion du mariage de sa seconde fille. Sinon, nous a-t-il confié un jour, ses contacts ne viendront pas, car ils sont gênés de recevoir de sa part sans pouvoir lui donner. Cette entrave à la « coutume » est donc socialement admise, voire encouragée, car elle

---

1 M. Trần Định Trợ, entretien effectué en décembre 2008.
2 M. Đỗ Văn Tằng, entretien effectué en décembre 2008.
3 M. Nguyễn Ngọc Sáng, entretien effectué en décembre 2009.
4 M. Nguyễn Văn Cách, entretien effectué en juillet 2009.

s'affirme en accord avec l'établissement de rapports de réciprocité, qui est de mise par ailleurs.

Ainsi, au regard de la nouvelle situation démographique et sous l'influence du principe de réciprocité – et non pas uniquement par morale égalitariste ou incitation étatique –, les villageois sont de plus en plus enclins à adapter cette coutume[1]. La norme de réciprocité peut donc intervenir à la fois pour et contre l'abandon de cette pratique, ce qui témoigne de la faculté des villageois à trouver des arrangements entre les coutumes, les diverses normes en vigueur et les situations propres à chacun de manière pragmatique et flexible. En outre, ces comportements témoignent des formes d'accommodements face aux diverses politiques imposées de l'extérieur.

Compte tenu des tendances actuelles et des propos villageois, nous estimons que cette coutume va progressivement disparaître pour des raisons idéologiques et politiques (incitation de l'État), mais aussi pour des raisons pratiques (bénéficier du soutien matériel de l'entourage pour le financement du mariage) et socioculturelles (permettre au principe de réciprocité de fonctionner, même pour les cas de foyers composés uniquement de filles). Le changement social s'opère donc ici dans la rencontre entre une pluralité de normes, des considérations morales et la satisfaction des intérêts matériels des individus.

- *Cadeaux adressés aux mariés pendant la cérémonie (*cho riêng, quà tặng*)*

Au cours du mariage, il y a deux séquences où des cadeaux individuels sont donnés aux mariés. Avant que la bru ne parte chez son mari et après que la bru soit arrivée (*đón dâu*) dans la famille de son époux, les mariés reçoivent publiquement des cadeaux de certaines personnes de leur réseau de proches. Ces transferts n'ont pas de nom particulier. Les termes employés par nos informateurs sont *cho riêng*, qui peut se traduire par « présent individuel » ou « don personnel » et parfois *tặng quà*, qui signifie littéralement offrir un présent. Leur valeur monétaire est relativement importante par rapport aux autres prestations présentées jusqu'ici. Lors de notre participation aux mariages et lors d'entretiens, nous avons recensé les cadeaux suivants : des bijoux (bracelets, colliers, bagues) en or ou en argent, de l'or brut présenté sous forme d'anneau (*chỉ*[2]), de l'argent liquide disposée dans une enveloppe, des objets de décoration ou d'usage pour la maison. D'après nos observations qui n'ont pas donné lieu à un recensement systématique, ces présents prennent le plus souvent la forme d'argent liquide ou d'or et la valeur oscille entre 200 000 vnd à 1 000 000 vnd.

---

[1] Actuellement, beaucoup de villageois refusent les *mừng* pour le mariage de leur première fille, mais les acceptent pour les mariages des suivantes.

[2] Les *chỉ* constituent un bien précieux pour les villageois, qui les utilisent avant tout comme un moyen d'épargne. L'or est préféré à la monnaie car le cours de l'or est plus stable et limite les risques de dévaluations auxquels la monnaie est constamment soumise. Comme nous le verrons au fil du texte, les *chỉ* circulent beaucoup dans le cadre des prestations non marchandes et dans les pratiques de prêts informels. 1 *chỉ* équivaut à 1/10ème de taël d'or, soit 3,75 grammes d'or. Le prix de l'or en dollars ou en vnd varie constamment. Le cours de l'or sur le marché mondial à la date du 15 juin 2011 était de 49,03$ le gramme d'or, soit 184$ pour 1 *chỉ* . Pour plus de détails, voir le chapitre 3 et les annexes I/4.



Photo 7 : remise publique d'un cadeau de mariage de type quà tặng *(enveloppe avec de l'argent) par le grand-père du mari.*

Les cadeaux sont offerts de main en main sous le regard attentif des invités. La dimension publique[1] de ces transferts est importante pour le donateur, qui trouve là une occasion, socialement admise, de faire étalage de sa générosité ou de son niveau de vie supérieur aux autres[2]. Certains donateurs préfèrent néanmoins, par pudeur, par morale « anti-ostentation » ou par discrétion sur leur niveau de vie, offrir leur cadeau en privé avant ou après la cérémonie. Deux extraits de discussions permettent de comprendre la logique de ces donateurs « humbles » :

> « Ces cadeaux dépendent du cœur de chacun (*tùy tâm*). Pour le mariage de ma petite-fille, je lui ai donné un *chỉ* [bague en or]. Mais je lui ai donné ce présent avant le mariage, je n'aime pas donner pendant le mariage, devant tout le monde, avec les caméras et les appareils photo [...] d'autres aiment bien montrer qu'ils donnent, mais moi je n'aime pas faire étalage. »[3]

> « Pour le mariage de ma fille, sa grand-mère paternelle (*bà nội*) a donné 1 bague en or (1 *chỉ*). Elle la lui a donnée après le mariage, car c'est prétentieux de donner le jour même du mariage lorsque les gens prennent des photos. »[4]

Quelle que soit la nature du présent, ces cadeaux sont perçus et présentés par les villageois comme un geste de générosité, comme le témoignage d'une affection particulière et comme un soutien matériel pour aider le nouveau foyer à constituer un capital de départ. Ces présents peuvent être offerts par les grands-parents, les oncles et tantes directes, les frères et sœurs des

---

[1] Ces présents sont offerts généralement au moment de la séance photo, où les mariés sont photographiés avec leurs proches (parents et non parents) devant l'assemblée des invités. Les cadeaux sont ostensiblement montrés et le moment du transfert est immortalisé par la photo prise.

[2] Le simple fait de donner ce type de présent est, pour les villageois, un signe de richesse. Comme l'ont souvent répété les informateurs, seules les personnes les plus avantagées économiquement peuvent se permettre d'en offrir. Dans les faits, cela ne se vérifie pas systématiquement. Mais ces discours reflètent les représentations en cours et donc l'impression de richesse que procurent aux villageois ces donateurs.

[3] M. Hoàng Xuân Thích, entretien effectué en décembre 2009.

[4] Mme Vũ Thị Thim, entretien effectué en décembre 2009.

mariés ainsi que leurs amis proches[1]. Si les cadeaux s'adressent, de fait, au couple, le protocole veut qu'ils soient offerts à la mariée. Les raisons avancées par les villageois sont les suivantes :

> « La mariée vient de quitter sa famille et arrive dans une nouvelle famille, donc, lui donner personnellement les cadeaux est un moyen de l'accueillir. Aussi, le mari ne reçoit pas de cadeau particulier à ce moment-là, parce que ses parents financent son mariage et lui donnent éventuellement un terrain, une maison ou l'équivalent »[2].

En ce qui concerne les modalités de circulation et les rapports de réciprocité de ces *quà tặng*, les mariés ne sont pas tenus de donner en retour un transfert équivalent. Néanmoins, ils ont tendance à effectuer un présent lorsque leurs amis ou leurs frères se marient à leur tour sans que ce ne soit systématique.

Concernant les oncles et tantes ou les grands-parents, les jeunes époux n'offriront jamais rien d'équivalent en retour du présent reçu, leur reconnaissance (*biết ơn, tình nghĩa*) suffit. Elle peut s'exprimer et se manifester par des signes d'affection, par des services, par de l'aide en travail, ou encore par du soutien matériel en cas de maladie. Mais ces gestes de générosité et de soutien ne sont pas perçus comme des contreparties du présent reçu le jour du mariage, bien qu'ils peuvent être davantage encouragés et motivés par la générosité dont a fait preuve leur parent proche ce jour-là.

En revanche, les parents des mariés se sentent généralement redevables du geste de leur frère ou de leur sœur et essayeront, s'ils en ont les moyens, d'offrir aussi quelque chose le jour où les enfants des donateurs se marieront. Néanmoins, s'ils ne peuvent pas se le permettre, pour des raisons financières par exemple, ils ne sont pas contraints de donner en retour et ne sont pas déconsidérés par les donateurs. Nous avons relevé en effet de nombreux cas où les parents du récipiendaire n'avaient rien offert individuellement aux enfants du donateur lors de leur mariage.

En termes cinématiques, il s'agit donc de transferts unilatéraux qui appellent parfois d'autres transferts, sans que ces derniers ne soient la condition des premiers. L'utilisation du terme « *cho* » (et parfois *tặng quà*) pour parler de cet acte de transfert n'est pas anodine et explique le faible poids de l'obligation de donner en retour. *Cho* signifie littéralement « donner » et est utilisé pour parler des prestations qui n'appellent pas de contre-prestation. Dans la mesure où ce terme est employé uniquement pour désigner cette sorte de transfert, nous estimons que l'usage de *cho*, qui sous-entend explicitement la libéralité et la gratuité du geste, est délibéré et significatif : il vise précisément à exprimer ce qui caractérise ces

---

[1] Sans pouvoir la confirmer par un recensement systématique de cas similaires, une tendance semble exister : les oncles et les tantes ont tendance à offrir ces présents plutôt à leur nièce qu'à leur neveu. L'explication qui nous a été plusieurs fois avancée est la suivante : « Pour le mariage d'une nièce on peut *cho* car elle va quitter notre famille pour entrer dans une autre famille. On l'aide en lui donnant ces cadeaux qui font office de capital. Mais pour le mariage d'un neveu, on *mừng* généralement uniquement les parents, car le neveu reste dans la famille, il y aura donc d'autres occasions pour l'aider. » M. Đỗ Văn Nhung (entretien effectué en décembre 2009).

[2] Mme Mai Thị Yến, discussion informelle en décembre 2009.

transactions et ce qui se passe concrètement, à savoir la faible d'obligation de donner[1] et de rendre ces transferts, qui sont de l'ordre de la donation. En conclusion, les propos de M. Sáng, membre du Comité de la culture du village, qui était en train de préparer le mariage imminent de sa fille au moment de la discussion, illustrent clairement les modalités de fonctionnement de cette sorte de transaction particulière :

> « Les cadeaux en provenance des oncles et tantes pour les mariés (*quà tặng*) ne sont pas obligatoires (*không bắt buộc*). Si on a de bonnes conditions, on peut en offrir. Les parents des mariés ne sont pas obligés de donner en retour (*đi lại*) lors du mariage de leur neveu ou nièce. Comme il s'agit de donner (*cho)*, on n'est pas obligé de rendre (*đi lại)*. Mais si on en a les moyens, on donne à son tour (*đi lại*) et on entretien ainsi des rapports de réciprocité affective (*để giao lưu tình cảm)*. »[2]

Repas chez les parents du mari après le mariage (*lại mặt*)

Une dernière étape clôt le rituel du mariage. Lors des trois jours qui suivent les noces, la famille du mari invite la famille de l'épouse à partager un repas en plus petit comité. Pour les villageois, cette séquence n'a pas la même importance que les précédentes, et, en pratique, tous les foyers n'organisent pas cette rencontre interfamiliale[3]. Comme l'a souligné une informatrice au cours d'une discussion :

> « Le foyer du mari (*nhà trai)* invite celui de l'épouse (*nhà gái)* pour « se rencontrer et discuter » (*giao lưu và trao đổi*). C'est aussi l'occasion de présenter à la famille de l'épouse, la maison où elle va vivre. » [4]

Le nombre de personnes invitées varie d'un foyer à l'autre selon la taille et la composition de la famille. D'après nos observations, il y a entre trois et cinq personnes de la famille de l'épouse, dont au moins un des parents et souvent les deux. Le foyer de l'époux peut inviter, quant à lui, l'ensemble de la parenté directe (c'est-à-dire les grands-parents, les oncles et tantes directs ainsi que les frères et sœurs du marié).

Cette journée est encore l'occasion de prestations. Les parents du mari offrent un repas copieux à la famille de l'épouse. Il s'agit d'un transfert unilatéral. Les parents de l'épouse remettent à leur fille une somme d'argent dans une enveloppe. Ce transfert est généralement appelé *của hồi môn*, qui renvoie aux « biens apportés par l'épouse » et qui peut se traduire par dot. La somme remise le jour du repas n'est en fait qu'une partie du *của hồi môn*[5]. Elle dépasse rarement 1 million de vnd et semble valoir en moyenne entre 300 000 vnd et 500 000 vnd[6]. Le reste du *của hồi môn*, la majeure partie, est donné avant, pendant ou après

---

[1] Ces transferts ne sont, en effet, en aucun cas systématiques, et nous avons relevé des cas où parfois un oncle ou une tante donne à l'occasion du mariage de l'une de ses nièces ou neveux, alors qu'ils s'abstiennent pour celui d'un(e) autre.

[2] M. Nguyễn Ngọc Sáng, entretien effectué en décembre 2009.

[3] Lorsque les deux familles habitent loin l'une de l'autre, il est fréquent d'abandonner cette étape afin de limiter les contraintes liées aux déplacements d'un foyer à l'autre.

[4] Mme Trịnh Thị Nụ, entretien effectué en décembre 2009.

[5] Certains appellent ce transfert *quà cưới* pour le distinguer du *của hồi môn* donné à un autre moment.

[6] Il est particulièrement difficile de connaitre la valeur exacte des ces transferts, car ils comportent une dimension privée, et il n'est pas possible de vérifier directement le montant de l'enveloppe. De plus, ils ne

les célébrations du mariage (voir « les prestations matrimoniales » ci-dessous). Si l'obligation de donner le *của hồi môn* est forte, le versement d'une partie de celui-ci le jour de la rencontre entre les parents alliés n'est pas systématique, puisque les foyers n'organisent pas tous cette rencontre. Néanmoins, la plupart des foyers ayant organisé la rencontre attestent donner à cette occasion cette fraction du *của hồi môn* et tous les repas de ce type auxquels nous avons personnellement assisté ont donné lieu à ce transfert. En revanche, ils doivent se garder de donner un montant trop élevé, car cela risque d'être interprété par la famille du mari comme un manque de vertu, un signe prétentieux et une volonté d'impressionner ses nouveaux alliés en faisant étalage de sa richesse. Les propos de Mme Vũ Thị Thim, qui aime rappeler les préceptes moraux en cours, illustrent cette conception :

> « Aujourd'hui [ce transfert] est symbolique, car la plus grande partie de l'aide des parents [de la jeune mariée] pour le nouveau foyer est généralement donnée avant ce repas et pas en public, parce que c'est mal vu de faire étalage de sa richesse. Si on veut impressionner les parents du mari, on donne une somme importante le jour du repas, mais ça ne se fait plus trop, c'est mal vu. »[1]

En termes de circulation, ce transfert est unilatéral. Il est présenté par les villageois comme une aide pour constituer le capital de départ du nouveau foyer, mais sa valeur est moins importante que le geste de donner à ce moment particulier. « Si on donne [cette part du *của hồi môn*], c'est important de donner publiquement, devant témoins, devant les membres de la famille du mari »[2] nous explique M. Nguyễn Ngọc Sáng après le mariage de sa fille à qui il a donné deux bagues en or (deux *chỉ vàng*). Ce présent marque en effet la participation de la famille de l'épouse à l'installation du nouveau foyer[3], exprime sa générosité et le respect du protocole établi par les anciens, sans virer dans l'ostentation et les dépenses somptuaires décriées par l'État-Parti. La dimension publique et morale est donc ici plus importante que la valeur de ce transfert, qui ne représente qu'une fraction du *của hồi môn,* dont la valeur matérielle totale est plus importante.

Chaque étape du mariage est ainsi marquée par une ou plusieurs transactions qui s'effectuent de manière publique, protocolaire et ritualisée. En dehors de cette série de prestations, les mariages sont également l'occasion de transferts, qui s'effectuent en dehors d'une séquence rituelle publique. Ces prestations concernent des transferts entre les parents et leurs enfants qui se marient et des transferts entre les foyers alliés par le mariage de leurs enfants.

3- Retour sur les transferts lors des mariages : les prestations non publiques

*Transferts des parents de l'épouse aux nouveaux mariés : la dot (***của hồi môn***)*

La principale prestation donnée par les parents de l'épouse au nouveau foyer est le *của hồi môn* évoqué ci-dessus. Si une partie symbolique est parfois offerte publiquement lors du repas

---

constituent pas le total de l'aide donnée par les parents de l'épouse, qui est remis en dehors de cette séquence publique.

[1] Mme Vũ Thị Thim, entretien effectué en novembre 2010

[2] Entretien effectué en décembre 2000.

[3] Sachant que les parents du mari sont chargés de financer l'installation des jeunes mariés.

des alliées après les noces (*lại mặt*), la plus grande partie est généralement octroyée de manière privée. La plupart des témoignages recueillis n'évoquent pas de protocole solennel particulier au moment du transfert. Selon certains informateurs, il est cependant possible de donner ce présent au cours de la cérémonie de manière publique le jour principal du mariage, au moment de la séance photo, avant l'arrivée du mari. Nous n'avons personnellement jamais assisté à ce type de configuration. Cette manière de procéder est souvent moralement condamnée par les villageois, il s'agit, selon nombre d'informateurs, de familles qui aiment faire preuve d'ostentation.

Si peu de contraintes pèsent sur les modalités du transfert, nous n'avons ni rencontré ni entendu parler de foyer du village ayant abandonné cette pratique. En effet, la réputation et l'honneur de la bru et de sa famille sont en jeu à travers ce transfert qui représente l'apport de la famille de la bru au capital de départ des jeunes mariés. L'obligation de donner le *của hồi môn* est donc forte, mais le moment du transfert, la nature, la valeur et les modalités ne sont pas fixées.

À Quân Lợi, les parents peuvent ainsi offrir des bijoux, de l'or, une somme d'argent, des biens d'usage (moustiquaire, literie, meubles, matériel ménager, etc.)[1]. Le montant minimum évoqué par nos informateurs est de 1 bague en or (*chỉ vàng)* ou l'équivalent en argent. Il est difficile d'évaluer la valeur maximum. Selon les informateurs, elle peut aller de plusieurs taëls à une once d'or (*cây vàng*) ou l'équivalent en monnaie. D'après les villageois, la valeur de la dot augmente depuis les années 1980, ce qui semble logique compte tenu de l'amélioration de la vie économique des foyers et de l'inflation. Plusieurs études (Hy Văn Lương, 1993 : 277 et Malarney, 2002: 164) confirment cette tendance dans d'autres villages. Ce présent s'inscrit dans les devoirs des parents envers leurs enfants et n'appelle pas de contre-transfert matériel : sur le plan cinématique d'il s'agit d'un transfert unilatéral.

Transferts des parents du mari adressés aux nouveaux mariés : la transmission patrimoniale

Parmi les devoirs et responsabilités généralement attribués aux parents, l'organisation et le financement du mariage d'une part et l'aide à l'installation du nouveau foyer d'autre part font partie des plus importants[2]. Ces devoirs concernent autant les filles que les fils, mais la

[1] Pour d'autres descriptions contextualisées, voir Hy Văn Lương (1993 : 279).

[2] « La responsabilité et les devoirs des parents envers leurs enfants sont de les élever, de les nourrir quand ils sont jeunes, de payer leurs études, de financer leur mariage et leur installation. Même si les enfants sont riches et ont les moyens, les parents doivent payer », nous a un jour confié M. Phạm Kim Tiến (entretien effectué en décembre 2008). Ce propos normatif renvoie aux conceptions communes qui animent les pratiques de nombreux foyers et rappelle les articles 64 et 66 de la constitution de 1992 ainsi que l'article 2, 34 et 36 de la loi sur la famille et le mariage de 2000. Le coutumier du village (*hương ước*) élaboré en 2000, stipule dans le chapitre consacré à l'éducation, la famille et les relations sociales, que « les parents ont le devoir d'élever et de nourrir leurs enfants [...] ils doivent s'occuper de l'éducation et des études de leurs enfants [...] » (*hương ước – xây dựng làng văn hóa thôn Quân Lợi*, 2000 : 3. Traduit par moi). Dans les faits, concernant les devoirs liés aux mariages, Nous avons relevé plusieurs cas où ce sont les enfants qui financent eux-mêmes leur mariage, notamment lorsqu'ils se marient ailleurs que dans le village natal. Par ailleurs, il est évident que les cas où les parents n'assument pas l'ensemble des autres devoirs évoqués ci-dessus sont nombreux.

responsabilité est plus importante dans le cas des fils[1]. Un des informateurs s'est un jour exprimé en ces termes, exprimant à la fois le poids et l'importance que les villageois accordent généralement à cette responsabilité : « C'est difficile pour les parents d'organiser un mariage pour leurs enfants, mais c'est leur devoir, leur responsabilité. »[2] Les parents du mari sont censés en effet financer l'ensemble des festivités du mariage de leur fils, des repas à la location du matériel en passant par les prestations adressées aux nouveaux alliés matrimoniaux. Ils sont également censés pourvoir au minimum nécessaire à l'installation du foyer et au lancement de ses activités productives. Cela se traduit de différentes manières : la cession de rizières, de terrains agricoles, d'un terrain d'habitation, d'une maison, de l'argent nécessaire à l'obtention d'un terrain et d'une maison, de l'or, de l'argent liquide, des matériaux de construction, des outils agricoles, des animaux d'élevage (volailles, porcs, buffles, etc.), des ustensiles divers, des meubles.

Les conditions économiques et les désirs de chaque famille conditionnent la nature et la valeur de ces transferts qui sont de l'ordre de la transmission patrimoniale (Tessier, 2003). Le témoignage ci-dessous relate les possibilités existantes :

> « Quand on a un fils qui se marie, on lui offre de l'argent pour s'installer avec sa femme, pour qu'il se procure ce qui est nécessaire à son installation, comme l'achat de meubles. Si on peut, on lui donne une parcelle d'habitation ou si on en a les moyens, on lui achète un terrain d'habitation. Mais sinon ils se l'achètent par eux même avec l'argent qu'on leur donne. Lorsqu'une fille se marie, on peut aussi acheter ou offrir un terrain d'habitation, dans le cas où on est plus riches que la famille du mari. Mais généralement, on lui offre de l'or ou de l'argent. On offre souvent des bagues en or (*chỉ vàng)*, entre une à trois selon les moyens de la famille. On peut même offrir 10 *Chỉ* si on est très riche. »[3]

Il n'y a donc pas de règles établies ni sur la forme ni sur la nature de ce qu'il est convenable de donner concrètement : l'obligation de donner n'est pas spécifiée. En revanche, nous n'avons rencontré aucun cas d'abstention dans l'octroi de ces transferts et les villageois ne nous en ont pas évoqués non plus. L'obligation de donner est donc présente et active.

Sur le plan cinématique, ces transferts sont unilatéraux. Les enfants ne verseront rien en contrepartie ou en réponse. Néanmoins, ils témoigneront de la reconnaissance pour cette « dette » (*tình nghĩa*) liée à l'ensemble des bienfaits accordés par les parents, ceux accordés au moment du mariage, mais aussi avant (comme la naissance, les soins et éventuellement le financement des études) et après (comme des aides financières, l'octroi d'un terrain d'habitation).

Cette dette de reconnaissance, associée aux valeurs de piété filiale (*hiếu*), peut se manifester de différentes manières. Si le couple reçoit la maison familiale par exemple, il aura tendance à s'occuper davantage de ses parents à leur vieillesse. La prise en charge matérielle des parents âgés ou des soins médicaux par les enfants, ainsi que l'organisation de funérailles respectables peuvent aussi résulter de cette reconnaissance et témoigner d'une certaine réciprocité.

---

[1] Les données micro-quantitatives de Bùi Thị Hương Trâm vont dans le même sens (2008 : 290 et 293). Voir aussi S.K. Malarney (2003).

[2] M. Hoàng Xuân Thích, entretien effectué en décembre 2009.

[3] M. Đỗ Văn Tằng, entretien effectué en décembre 2008

Néanmoins, aucun de ces soutiens n'est perçu comme un contre-transfert des prestations faites par les parents au moment du mariage, ils sont également considérés comme des devoirs que les enfants ont envers leurs parents.

Pour qualifier ces rapports de réciprocité intergénérationnelle inscrits dans le long terme, O. Tessier parle de « cycle ouvert » selon lequel : « les parents prennent en charge les deux événements importants [mariage et construction de la maison] permettant à leurs enfants d'acquérir le statut de famille (*gia đình*) et ces derniers assument à leur tour leur passage dans l'au-delà, les liens d'interdépendance se ramifiant sur deux générations. » (2009 : 229). Parmi l'ensemble des dépenses engagées par les parents lors du mariage de leur fils, une part importante est consacrée au paiement des prestations matrimoniales adressées aux parents de la future épouse.

Les prestations matrimoniales entre* thông gia *: du « prix de la fiancée » à l'argent de compensation

La description des transferts opérés au cours des étapes successives du mariage a montré l'existence de diverses formes de transactions ritualisées et protocolaires entre « alliés matrimoniaux ». Toutes ces prestations sont à l'initiative des parents du mari et s'adressent aux parents de la femme. Nous emploierons l'expression « prestations matrimoniales » pour désigner ces présents. Leur fonctionnement est particulièrement révélateur des modalités du changement social dans le Vietnam rural du Nord. En quoi consistent-t-elle et comment se déroulent-t-elle ?

Une première partie des prestations matrimoniales est transférée au moment des fiançailles et consiste en des plateaux d'offrandes et en une somme d'argent disposée dans deux enveloppes. La seconde partie est directement liée à l'organisation du mariage. Généralement la veille du banquet nuptial, mais parfois quelques jours avant (si les deux familles habitent loin l'une de l'autre), les parents du mari, accompagnés de parents proches apportent aux parents de la bru des présents : soit des produits alimentaires utilisés pour les banquets « exceptionnels » (du *giò*, qui est une sorte de "jambonneau" ou de pâté de porc, une tête ou des pattes de porc, de la viande, du riz gluant, de l'alcool de riz, des fruits, du thé, des cigarettes, etc.), soit de l'argent liquide disposé dans une enveloppe, soit les deux à la fois. En outre, la famille du mari est tenue de convier au festin de noce une délégation de la famille de la bru, ainsi que les personnes directement invitées par la bru (ses amis proches). En d'autres termes, elle finance une partie des repas des personnes invités par leurs nouveaux alliés.

La valeur et la nature des prestations matrimoniales sont officiellement fixées au moment de la demande en mariage (*xin cưới*) qui se déroule lors des fiançailles. Dans les faits, les deux foyers parentaux en discutent avant. Sa valeur est toujours évaluée en nombre de plateaux de festin (*mâm*), quelle que soit la forme du présent effectif (en monnaie ou en denrées alimentaires), ce qui, comme nous le verrons, n'est pas anodin. N'ayant jamais assisté à ce type de rencontre, nous ne pouvons pas décrire ses modalités exactes. Selon les témoignages des villageois, les parents des futurs mariés assistent à la rencontre, mais la discussion sur la valeur de la prestation est menée par un membre de leur parenté respective

spécialement désigné pour l'occasion[1]. D'autres membres de la parenté sont également présents pour « témoigner » (*chứng kiến)* de l'arrangement convenu. L'étude de J. Kleinen confirme ces témoignages, lorsqu'il évoque la présence d'un intermédiaire pour discuter du montant de la prestation (1999a :174). Certains auteurs évoquent de réelles négociations entre les deux parties (Malarney 2002 : 158 et 160 et Hy Văn Lương, 1993 : 277)[2]. Les villageois de Quân Lợi insistent quant à eux sur le fait que les deux familles « se mettent d'accord » (*thông nhát*) sur le montant et que les parents n'exigent pas des sommes considérables pour le mariage de leur fille, afin d'éviter des négociations gênantes.

Dans le même ton, les villageois aiment évoquer ce qu'ils présentent comme une coutume propre au village, selon laquelle il n'y a aucun transfert financier entre *thông gia* (alliés matrimoniaux), mais juste des transferts de denrées alimentaires : la famille du mari finance une partie du banquet que la famille de l'épouse propose à ses invités et convie certains membres de la famille de l'épouse, ainsi que les amis de l'épouse, à assister au festin organisé chez eux.

Lorsque nous interrogeons les villageois à propos de la force de l'obligation, ils précisent qu'il n'est pas possible de refuser ce qui est demandé :

> « Le jour du mariage, on invite une dizaine de représentants de la famille de la mariée et ses amis à un repas chez la famille du mari. Le nombre d'invités que va recevoir la famille du mari pour le repas se décide auparavant [...] *on se met d'accord avant*. On discute, mais *la famille du mari doit accepter* la quantité de *mâm* demandée par les parents de l'épouse. »[3]

> « Au moment où on va chercher la bru pour l'amener chez la famille du mari (*đón dâu*), les amis de la bru viennent avec elle et participent au festin dans le foyer de son époux. Mais les parents de l'épouse ont *prévenu* leurs alliés auparavant. Ils [les parents du mari] *ne peuvent pas refuser* le nombre de personnes à convier. Mais les gens n'abusent pas sur le nombre d'invités. Traditionnellement, on doit prévoir trois plateaux (*mâm*), mais maintenant il y en a beaucoup plus. »[4]

Les témoignages se recoupent et indiquent que les parents du mari ne discutent pas le nombre de *mâm* réclamé par les parents de l'épouse, étant entendu que ces derniers sont censés faire une demande adaptée aux capacités du foyer donateur. La valeur et la forme de ce qui est donné sont donc spécifiées, pas en soi par une règle fixée[5], mais en fonction des exigences de la famille récipiendaire (famille de la bru). En outre, la contrainte sur l'acte de donner est forte puisque de fait aucun mariage ne se déroule sans l'octroi de ces prestations.

---

1 Autrefois, l'entremetteur (*bà mối, ông mối*) animait la discussion.

2 D'après les descriptions de Phan Kế Bính sur le Vietnam prérévolutionnaire, « pour le mariage, la famille du jeune homme adresse une lettre à la famille de la jeune fille pour lui demander quels présents elle veut recevoir. [...] si cette dernière fait des demandes trop coûteuses, la famille du fiancé demande des réductions plus ou moins importantes » ([1915] 1975 :56). Cependant, selon J. Kleinen (1999a : 174 note 26), cette procédure ne concernait que les foyers de lettrés.

3 Đỗ Thị Xuyên, discussion informelle en juillet 2009 (souligné par nous).

4 M. Hoàng Xuân Thích, entretien effectué en décembre 2009 (souligné par nous).

5 En dehors de trois plateaux d'offrandes (*ba cái lễ*), symboliquement adressés aux grands-parents et aux ancêtres, de l'alcool de riz et 5kg de pâté de viande de porc (*giò,* équivalent à 500 000 vnd en 2010) qui constituent le minimum nécessaire à remettre.

Lorsque nous avons cherché à étudier le sens de circulation et à saisir les raisons immédiates avancées par les agents sociaux, nous avons compris que les rapports de réciprocité qui régissent cette prestation ainsi que les significations qui lui sont attribuées sont particulièrement complexes. Quel est le sens de circulation ? S'agit-il de transfert unilatéraux des parents du mari vers ceux de l'épouse ou bien s'inscrivent-ils dans des rapports de réciprocité ?

L'analyse des termes employés localement pour désigner ces prestations fournit un début d'explication. Il n'existe pas de termes uniques ni fixes pour évoquer cette prestation. Le terme généralement employé à Quân Lợi pour la designer est « *tiền đền* », qui signifie littéralement « argent de compensation, de dédommagement ». Ce transfert est donc perçu comme une réponse à quelque chose qu'il s'agit de compenser. S'il y a réciprocité, qu'obtiennent en retour les parents du mari de la part des parents de l'épouse ? Que compensent les donateurs ou quels « dommages » réparent-ils ? Autrement dit, quels sont les termes du transfert et quelle est la signification attribuée à cette forme de prestation ?

La première interprétation pourrait être de considérer que cette prestation correspond à ce qui est communément appelé « le prix de la fiancée » [1], ou « compensation matrimoniale », et qui renvoie à la contrepartie versée par la famille du mari à la famille de l'épouse contre l'obtention de la main de leur fille. La littérature scientifique sur le Vietnam a consacré quelques pages sur le « prix de la fiancée »[2], attestant ainsi que cette pratique n'est pas étrangère au Vietnam. D'après S.K. Malarney par exemple, « prior to the revolution, the bride's and groom's side had to negotiate the payment of brideprice, paid from the groom's to the bride's family, in order to finalize the marriage. » (2003: 237). Plusieurs auteurs considèrent que le prix de la fiancée occupait une place centrale parmi l'ensemble des prestations matrimoniales[3] et attestent de l'existence de cette pratique au Nord comme au Sud du pays jusqu'à son interdiction par l'État-Parti dans les années 1960 (Malarney 2002, 2003 ; Teerawichitchainan et Knodel 2011 ; Goodkind 1996).

En vietnamien, le terme *thách cưới* est généralement utilisé pour parler de cette pratique. Ces termes se traduisent par « exiger comme cadeau de mariage ». Le mot *thách* signifie « défier » ou « provoquer » (en duel, à un jeu, défier quelqu'un de faire quelque chose, etc.).

---

[1] Dans une étude qui cherche à constituer « une base de données mondiale [sur les prestations matrimoniales] pour un nombre significatif de sociétés, soit 406 » (2002 : 166), A. Testart propose la définition normative suivante : « Nous appellerons prix de la fiancée (ou compensation matrimoniale, en anglais bride price ou bridewealth) tout transfert 1) de biens relativement standardisés, dont la nature et la quantité sont généralement déterminées par la coutume, 2) fournis normalement par le futur mari, 3) et destinés aux parents de l'épouse. » (2002 : 166). Notre cas vietnamien présente donc une particularité puisque ce sont les parents du gendre et non le gendre lui-même qui sont chargés de réunir le montant nécessaire et de le transmettre à leurs futurs alliés. L'auteur note justement à ce propos : « Il faut enfin relever un certain nombre de cas, surtout en Asie (chez les Muria Gond, selon Elwin 1947 : 88 ; chez les Santal, selon Orans 1965 : 61-62), où ce sont les parents du fiancé qui semblent apporter eux-mêmes les biens aux parents de la fiancée, ce qui dénote peut-être une variation importante par rapport au modèle » (*Ibid.* : 167*)*.

[2] P. Gourou (1955), G.C. Hickey (1964), D. Goodkind (1996), Ngô Ngọc Tháng et Mai Văn Hải (1997), S.K. Malarney (2002 : 158 à 161; 2003), O. Tessier (2003, 2009), J. Kleinen (1999a : 175), B. Teerawichitchainan et J. Knodel (2011).

[3] « Historically, the most important of these transactions [prestations matrimoniales] was the brideprice (*thách cưới*) given by the groom's family just prior to the wedding » (Malarney, 2002: 158).

Le mot *cưới* signifie mariage. La dimension agonistique de cette pratique sociale apparait ouvertement dans le choix des termes employés pour la qualifier[1]. Les propos d'un villageois rapportés par O. Tessier expriment clairement la signification *emic* de ces prestations matrimoniales[2]. Alors qu'il recense les dépenses contractées pour le mariage de son fils, l'interviewé évoque la prestation suivante :

> « J'ai donné 800 000 *đồng* à la famille de la mariée [compensation matrimoniale]. C'est normal, c'est une aide parce que la famille perd un travailleur alors que notre famille reçoit la bru. […] »[3]

Thách cưới est une somme d'argent ou d'or et éventuellement diverses denrées[4] qui compensent la « perte » de la fille[5] (et du travail qu'elle fournit) ainsi que les divers efforts et dépenses de ses parents pour l'élever, la nourrir et l'éduquer[6]. La transaction est également un moyen de formaliser et de valider l'union entre les jeunes époux et l'alliance entre les parents de ces derniers (voir chapitre 11). Cette somme est donc la contrepartie pour l'obtention de la main de la fille et constitue la condition pour que le mariage ait lieu.

Néanmoins, cette première interprétation fondée sur des sources bibliographiques ou des appuis extérieurs au village est rapidement remise en cause par les discours des villageois. Ils attestent tous que cette « coutume féodale », qui renvoie à ce que les autorités puis les villageois appellent « vendre sa fille »[7], a été abandonnée[8]. La plupart des villageois semblent considérer cette coutume comme « mauvaise » et néfaste pour l'esprit de solidarité censé régné au sein de la communauté : elle est moralement condamnée. M. Đỗ Văn Nhung a deux filles qui se sont mariées avec des habitants de la commune. Quand nous lui demandons ce qu'il a reçu des parents de ses gendres, il rétorque :

---

1 L'expression *nói thách* est utilisée lorsqu'un vendeur exige un prix exagéré afin de légitimer des négociations.

2 Les villageois interrogés à Quân Lợi sur la question déclarent tous la disparition de cette pratique, c'est pourquoi nous empruntons à titre illustratif un témoignage issu d'une autre étude dans un autre village.

3 O. Tessier (2009 : 215).

4 La nature et la quantité varient selon les époques et selon les foyers. Selon les témoignages, le *thách cưới* peut comprendre des feuilles de bétel, des noix d'arec, du porc vivant ou cuit, du riz gluant, du thé, des gâteaux, des cigarettes, des vêtements, des bijoux, des draperies, de l'or de l'argent (Phan Kế Bính, [1915] 1975 : 57 ; Kleinen, 1999a :175-176 ; Malarney, 2002 :158 ; Teerawichitchainan et Knodel, 2011 : 13). Au début des années 1990, J. Kleinen évalue les montants entre 4 et 6 millions de vnd dans un village du delta du fleuve Rouge (*Ibid*. : 176).

5 Dans ce système patrilocal, les filles mariées quittent leur foyer pour s'installer dans celui des parents de leur mari et entrent dans le lignage de leur mari. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre ici le terme « perte ».

6 D'après J. Kleinen, « a reason for paying bride price is the loss of a member of the family and her labor force » (1999a : 175). Une amie vietnamienne originaire de Hòa Bình et résident à Hanoi depuis une dizaine d'années dans le cadre de ses études et de son travail de chercheuse en ethnologie nous a un jour expliqué *thách cưới* de la manière suivante : « c'est-à-dire qu'une fois leur fille mariée, les parents n'auront plus rien. Ils vont perdre leur fille. Le *thách cưới* est la compensation pour une partie des efforts des parents pour avoir donné naissance et élevé leur fille. [« *Tức là sau này sẽ đi lấy chồng. Bố mẹ sẽ không được gì. Sẽ mát con. Và thách cưới là "sự đen bù" – Một phần công sức của cha mẹ đã sinh ra và nuôi dưỡng*. »]. (Discussion informelle, Hanoi, décembre 2010). La littérature sur la Chine rurale atteste également l'existence de conceptions similaire au moins jusque dans les années 1960 (Yan Yunxiang, 1996 : 193).

7 D'autres auteurs évoquent également l'utilisation de ce terme pour parler et condamner le *thách cưới*, voir S.K. Malarney (2002 : 159); B. Teerawichitchainan et J. Knodel (2011 : 6).

8 Les villageois interrogés par S.K. Malarney nient également l'existence de *thách cưới* (2002 : 160).

> « Je n'ai pas pris d'argent des parents de mes beau-fils. Ce n'est pas bien (*không hay*) de prendre l'argent dans ces conditions, car ici personne n'est riche. »[1]

Les villageois attestent tous qu'aucune prestation ne vise à compenser les parents pour la perte de leur fille ou à « acheter » la fiancée. Les témoignages suivants illustrent la manière dont ils conçoivent ces prestations :

> « Mais à Quân Lợi on marie les filles « pour rien » (*cho không*). Ici, on suit la tradition selon laquelle on ne donne pas beaucoup de choses à la famille de l'épouse au moment du mariage[2]. [...], on ne prend pas d'argent pour marier une fille, on nous la donne contre rien (*cho không*), sauf si on se marie avec une fille d'ailleurs. Dans ce cas, on donne de l'argent liquide. »[3]

> « Selon la tradition d'ici, après *đón dâu* [escorté la bru], on invite à manger quelques personnes de la famille de l'épouse et ses amis. Mais on n'a pas donné d'argent à la famille de l'épouse, car ici on se marie « pour rien » (*lấy vợ không*). Pour le mariage de mon fils [en 2009], on a donné du thé, des cigarettes, du *chả*, de la viande, mais pas d'argent. »[4]

Les villageois sont catégoriques, ils donnent et marient leur fille « contre rien » (*cho không*) et rejettent toute assimilation à la pratique *thách cưới*. Cependant, ils ne nient pas l'existence des prestations matrimoniales, mais ils leur attribuent une fonction différente que celle connotée par le *thách cưới*. Les deux témoignages suivants illustrent les propos généralement tenus par les villageois lorsque nous les interrogions sur le fonctionnement global de ces prestations matrimoniales.

> « Ici, on ne demande pas d'argent pour marier nos filles. La veille du mariage la famille du garçon donne du "jambonneau" et du pâté de proc (*giò*), de l'alcool de riz, de la viande de porc et des fruits à la famille de l'épouse, afin de permettre à la famille de la fille de célébrer le culte aux ancêtres et de contribuer aux dépenses occasionnées par les repas pour les invités de la famille de la fille. On finance aussi les repas des invités qui escortent la bru (*đón dâu*) et une part du festin pour les invités qui restent chez les parents de l'épouse. Et il y a même certaines familles qui n'acceptent pas ces cadeaux. »[5]

> « Si une fille se marie avec quelqu'un qui habite près, la famille du gendre ne va pas donner d'argent, mais il propose d'inviter pour le repas tous les invités de la famille de la fille, mais de fait, seulement quelques représentants viennent manger chez la famille du garçon. Les autres restent manger chez la famille de la fille. C'est pourquoi la famille du mari apporte des denrées alimentaires chez la famille de la bru, pour offrir les repas de ceux qui ne sont pas venus. »[6]

Afin de ne pas nous arrêter sur des propos normatifs et afin de confirmer la signification et la fonction conférées par les villageois à cette prestation, nous avons relevé des récits de cas concrets qui nous ont été relatés. Le directeur de l'école primaire interrogé sur le mariage de sa fille avec un homme originaire d'une autre province[7] est un exemple caractéristique :

---

1 Entretien effectué en décembre 2009.

2 À ce moment-là, son mari intervient en lui disant sur un ton moqueur, que, pour son mariage, il n'a donné que des tripes de porcs.

3 Mme Trần Thị Thu, entretien effectué en février 2009.

4 Mme Trần Thị Theo, entretien effectué en janvier 2009.

5 M. Nguyễn Ngọc Thâm, entretien effectué en décembre 2008.

6 M. Đỗ Văn Tằng, entretien effectué en décembre 2008.

7 Le mari est un militaire originaire de Hải Dương et détaché à Nam Định, où il a rencontré sa femme.

> « [Pour le mariage de ma fille] Je n'ai pas procédé au *thách cưới*. Comme je suis le père du mari, j'ai offert de quoi préparer le banquet chez la famille de ma belle-fille, mais je n'ai pas donné d'argent [pour l'achat de la fiancée]. J'ai juste donné à la famille de la bru de quoi recevoir dignement leur parenté [*thiếp đón họ hàng bên nhà gái*] le jour du mariage. »[1]

Un autre villageois qui nous a invités au mariage de son fils explique :

> « Je n'ai pas donné d'argent à la famille de l'épouse de mon fils, mais j'ai invité à manger les amis de l'épouse en plus de quelques personnes de sa famille. J'ai également apporté des cadeaux comme du thé, des cigarettes, etc. quand j'ai demandé la main de leur fille pour mon fils. »[2]

Que ce soit dans les discours normatifs ou dans les récits des pratiques effectives, les déclarations se convergent : il s'agit concrètement de remettre des plateaux d'offrandes pour les ancêtres, de participer, en nature, au financement d'une partie des repas pour le banquet organisé chez la famille de l'épouse, et dans certains cas d'offrir le repas aux représentants de la famille (minimum trois plateaux cérémoniels) et aux amis de l'épouse (dont le nombre varie beaucoup selon chaque cas) qui escortent la bru chez son nouvel époux au moment de *đón dâu*. Selon les justifications des villageois, ces prestations en nature constituent un moyen d'alléger la famille de la bru pour les dépenses nécessaires à l'organisation des banquets. Finalement, avec ces paiements de mariage non monétaires, les parents d'un garçon financent non seulement les festivités dans leur foyer, mais aussi une partie, plus ou moins conséquente selon les cas, du banquet organisé par les parents de l'épouse. Cette pratique est effective et s'inscrit dans ce qui nous a été présenté par les villageois comme une « coutume » locale (qui concerne les communes alentour) censée limiter les prestations matrimoniales en argent au profit de transferts en nature.

Cependant, dans les faits, il reste très fréquent qu'une partie de la prestation soit versée en argent liquide, et il existe de nombreux cas, où la somme d'argent remplace complètement les transferts de denrées alimentaires. Lorsque nous interrogeons les villageois sur la présence de transactions monétaires ou lorsque les villageois évoquent par eux-mêmes une remise d'argent pour cette prestation matrimoniale, les réactions sont intéressantes et significatives. Ils fournissent des raisons pratiques pour justifier le versement de prestations matrimoniales en argent et se défendent presque systématiquement de toute assimilation au *thách cưới*, même si nous n'évoquons pas ce terme. La distance entre les habitations des deux foyers est la raison la plus fréquemment avancée par les personnes interrogées pour justifier les transactions monétaires entre alliés matrimoniaux. Les extraits d'entretiens suivants sont exemplaires :

> « Si les deux familles des époux habitent près, la famille du mari offre à la famille de l'épouse des denrées alimentaires comme des pattes de porc, de l'alcool de riz, etc. S'ils habitent loin, comme c'était le cas pour le mariage de ma fille dont les beaux-parents sont de Hanoi, les parents donnent de l'argent. »[3]

---

1 M. Mai Duy Phơn, entretien effectué en décembre 2009.

2 Trần Cao Tặng , entretien effectué en janvier 2009.

3 M. Đỗ Văn Tằng, entretien effectué en décembre 2008.

> « Lorsqu'un homme qui vient d'ailleurs épouse une fille d'ici, ses parents apportent de l'argent et des offrandes. C'est pour éviter de trop se déplacer. »[1]

La distance entre les deux familles rend plus difficile et plus coûteux le transfert de denrées alimentaires, ce qui, selon les propos tenus par les villageois, justifie le versement d'une somme d'argent. Un villageois, membre du Comité de la culture, nous a un jour fourni la précision suivante au détour d'une conversation :

> « Comme certains invités du côté de la famille de la femme, surtout les personnes âgées, ne peuvent pas venir assister au banquet chez la famille du garçon, on donne de l'argent et des produits alimentaires pour qu'ils organisent une réception chez eux. »[2]

D'autres villageois justifient la prestation de la manière suivante :

> « Lors du mariage, on invite certaines personnes de la famille de l'épouse à venir manger chez nous, mais comme on ne peut pas inviter tout le monde, on aide financièrement ou en denrées la famille de l'épouse pour qu'elle puisse organiser les repas et inviter les gens à manger. Le mariage est un événement heureux pour la famille du mari, celle-ci doit donc organiser les repas pour la célébration. Mais comme elle ne peut pas inviter tout le monde, la famille du mari donne à la famille de l'épouse un peu d'argent et des cadeaux en nature pour financer les repas. »[3]

Ayant entendu parler d'un transfert de 4 millions de vnd pour le mariage d'une villageoise avec un homme originaire de la province de Hà Tây (région de Ba Vì), nous avons interrogé l'oncle paternel de la mariée (le frère du père de celle-ci). Voici la réponse obtenue :

> « Les parents du mari ont donné 4 millions de vnd, mais ce n'est pas une somme demandée par les parents de ma nièce. Ils ont donné par eux-mêmes. [...] Ici on a abandonné le *thách cưới*, car c'est comme vendre sa fille ! »[4]

En dehors du prétexte de la distance des habitations, la somme d'argent (*tiền dền*), perçue comme une cession libre et volontaire, est donc présentée essentiellement comme une compensation pour les repas festifs des invités de la famille de l'épouse, qui n'ont pas pu venir assisté au banquet chez la famille du mari[5].

En définitive, quelle que soit la forme de la prestation, celle-ci consiste, au regard des discours villageois, à financer des repas, soit directement en produits alimentaires, soit indirectement par l'argent versé. Mais dans tous les cas, les personnes interrogées insistent pour montrer que cet argent ne correspond pas au « prix de la fiancée ». En s'attachant aux discours des villageois, il est donc possible de considérer que cette prestation n'a aucun lien avec le *thách cưới*, qu'il s'agit de deux formes de transferts distinctes et que l'une des deux – le *thách cưới* – a été volontairement abandonnée.

Cependant, il est intéressant de noter que lorsque nous évoquons l'existence de prestations en argent remises aux parents de l'épouse pour le mariage de leur fille, les villageois sentent

---

1 M. Đỗ Kim Doanh entretien effectué en décembre 2008.

2 M. Nguyễn Ngọc Sáng, entretien effectué en juillet 2009.

3 M. Đỗ Văn Két, entretien effectué en juillet 2009.

4 M. Hoàng Xuân Thích, entretien effectué en décembre 2009.

5 Des études effectuées dans d'autres villages au Nord du Vietnam confirment cette conception des prestations matrimoniales, voir Hy Văn Lương (1993 : 277 [note13] -278) et S.K. Malarney (2002 : 159 et 2003 : 237).

le besoin de justifier ce transfert en montrant à quel point ce qu'ils font se démarque de l'achat de la fiancée. Et de manière générale, dès que nous abordons la question des prestations matrimoniales, l'attitude des villageois consiste à établir systématiquement la distinction – et donc le lien – entre les deux pratiques. Par exemple, les premières fois que nous avons entendu parler du *thách cưới* au village, ce n'était pas suite à une question directe de notre part, mais le terme est apparu spontanément dans les propos des villageois, qui évoquaient le *thách cưới* pour indiquer justement à quel point leurs pratiques actuelles s'en distinguaient.

Ces réactions constituent pour moi le signe d'un rapport étroit et d'une certaine continuité entre le *thách cưới* prétendument disparu et les prestations matrimoniales actuelles. Elles nous ont donc poussés à prendre de la distance sur les discours villageois et à émettre l'hypothèse suivante : les prestations matrimoniales actuelles ont remplacé le *thách cưới* et, si la forme et les raisons du transfert diffèrent, il y a une certaine continuité entre les deux pratiques, mais comme celle-ci n'est moralement plus soutenable, ils lui confèrent un autre sens. Quels sont les liens entre les deux pratiques ? Comment expliquer et caractériser les évolutions de *thách cưới* à *tiền đền* ? Comment est-on passé d'une prestation qui vise à compenser la perte de la fiancée à une prestation qui vise à compenser les dépenses occasionnées par l'organisation du banquet de noce ? Quels enjeux sociaux ou moraux se cachent derrière les discours normatifs et les justifications avancées par les villageois interrogés ?

L'intervention de l'État-Parti et le « retournement » moral : entre interventionnisme et réappropriation

La prise en compte du contexte global est nécessaire à l'interprétation de ce qui se passe en dehors des discours villageois. Il s'agit ici d'interroger les modalités du changement des pratiques sociales, des significations qui les entourent et de la morale qui les justifie, en envisageant les relations dialectiques entre les interventions de l'État et les réactions des sociétés villageoises locales.

En premier lieu, l'abandon du *thách cưới* n'est pas un phénomène spontané. Il a été au départ motivé par des lois concernant le mariage et la famille et par des politiques incitatives visant à faciliter l'application des réformes « culturelles » instaurées (Malarney, 2003: 229-231). En effet, le régime matrimonial et familial actuellement en vigueur dans le village est le résultat d'une loi promulguée en 1959, refondue en 1986 et complétée par un décret édicté en 1994[1]. Parmi les nombreuses clauses relatives à l'égalité des sexes ou à la simplification des mariages, les pratiques relatives au « prix de la fiancée » ainsi que toutes prestations matrimoniales sont fermement condamnées[2]. L'idéologie sous-jacente est animée par la

[1] Voir D. Goodkind (1996 : 721); J. Kleinen (1999a : 174 don't note 25); Nguyễn Tùng (Ed.) (1999:139) ; S.K. Wisensale, (1999 : 607) et S.K. Malarney (2002).

[2] « In 1955 […] the bride-price institution came under attack" (Hy Văn Lương², 1993 : 285): « Revolutionary policies completely opposed the payment of brideprice and the marriage law specifically forbid "demand items for marriage» (Malarney, 2002: 159) « Vietnam's 1960 Marriage Law specially attacked bride-prices (but not dowries), as that institution suggested the selling of daughters. » (Goodkind :728); « Dans son préambule, cette loi condamne à la fois le mariage précoce, le mariage forcé, toute entrave à l'union volontaire comme toute exigence de remise de biens pour réaliser cette union » (Nguyễn Tùng (Ed.), 1999 :

logique suivante : les prestations matrimoniales, le prix de la fiancée, et le faste des cérémonies sont sources des relations de domination et participent à la reproduction des inégalités sociales ainsi qu'à l'accaparement de la propriété privée et des richesses (Goodkind, 1996 :217-218; Teerawichitchainan et Knodel, 2011 :2). Il est donc impératif de limiter, voire de supprimer, ce vecteur de différenciation sociale pour fonder la nouvelle République socialiste.

L'objectif global de cette loi est : « develop and consolidate the socialist marriage and family system, shape a new type of man, and promote a new socialist way of life, eliminating the vestiges of feudalism, backward customs or bourgeois thoughts about marriage and the family»[1]. Il s'agit concrètement de substituer une solidarité nationale impersonnelle gérée par l'État-Parti aux solidarités locales ainsi que de limiter l'affirmation des identités locales pour favoriser la loyauté au Parti et encourager un sentiment d'appartenance à la nouvelle nation socialiste, à ses valeurs et à son idéologie.

Dans le Nord du Vietnam, ces politiques ont été mises en œuvre à la base dès les années 1960 à travers divers médias[2], parmi lesquels les organisations de masse, notamment l'Union des Jeunes Communistes (*Đoàn Thanh niên cộng sản Hồ Chí Minh*), ont joué un rôle central. De fait, les études statistiques notent une diminution drastique de la fréquence et de la valeur des prestations matrimoniales en général, et du *thách cưới* en particulier (Teerawichitchainan et Knodel, 2011).

Néanmoins, aucune étude n'atteste de leur disparition, contrairement aux propos avancés par les villageois de Quân Lợi[3]. Ils évoquent plutôt une transformation : « In addition to declining prevalence, the magnitude of brideprice was reportedly scaled down. Brideprice during this period [*années 1960*] tended to comprise of non-monetary items, such as cigarettes, tea, biscuits, rice, pork, betel leaves, and areca nuts [...] » (Teerawichitchainan et Knodel, 2011: 6); et insistent, comme J. Kleinen, sur leur persistance, « the traditional usage of a bride price [...] to the parents of the bride is still alive, in spite of the Communist Party's policy of discouraging this practice by branding it a "feudal" element. » (1999a : 175).Dans ce contexte, comment interpréter les propos et discours collectés auprès des habitants de Quân Lợi qui refusent toute assimilation à la pratique du *thách cưới* ?

Les villageois ont subi de plein fouet ces réformes et l'endoctrinement qui les accompagnent, si bien qu'ils ont adapté leurs discours, mais aussi leurs comportements et

---

140), « Beginning in the early 1950s, the North was exposed to socialist policies which not only promoted gender equality in educational opportunities and labor force participation but also prohibited Confucian-based family practices such as arranged marriage and brideprice payments » (Teerawichitchainan et Knodel, 2011 :2).

1 R Cimit (Ed.), 1989, *Vietnam : A Country Study*. Federal research division, Library of Congress cité par Goodkind, 1996 : 719.

2 Les comités populaires des communes, les cellules locales du parti, les cadres locaux et les organes locaux du parti.

3 « While the law could not completely get rid of marriage payments, evidence suggests that the payments became less common. » (Teerawichitchainan et Knodel, 2011: 6). « We find that the government very likely was able to suppress marriage payments in the North to a considerable extent but it could not completely eradicate either brideprice or dowry ». (*Ibid* : 17).

leurs conceptions. La connotation négative qui entoure le *thách cưới* s'est répandue et la condamnation de cette pratique est entrée dans les normes locales[1]. Les villageois ont intégré puis intériorisé en partie les nouvelles valeurs morales défendues par l'État-Parti, si bien qu'aujourd'hui la plupart adhèrent à la dépréciation de cette pratique et qu'au-delà des sanctions juridiques éventuelles, des sanctions morales et sociales menacent ceux qui souhaiteraient maintenir ouvertement le prix de la fiancée et les valeurs associées.

Ce processus de renversement moral explique les propos tenus par les villageois selon lesquels ils « donnent » leur fille « pour rien » (*lấy cho không*). Cependant, ils n'ont pas abandonné les paiements de mariage pour autant, et certains aspects des pratiques actuelles rappellent certains principes inhérents au *thách cưới*. En effet, des prestations matrimoniales adressées par les parents du mari à ceux de l'épouse existent toujours, elles s'effectuent souvent en monnaie, et leur valeur est toujours définie par les récipiendaires sans que les donateurs ne soient en mesure de trop discuter la somme remise au risque de « perdre la face », mais aussi au risque de perdre la main de la fille. Ainsi, au regard des pratiques locales, et non plus des discours sur les pratiques, peu, voire aucun parent, n'autorisera sa fille à se marier avec un homme dont les parents n'effectuent pas les prestations matrimoniales convenues[2].

Sur un plan plus symbolique, ils passent de *thách cưới*, où prime une dimension agonistique à *tiền đền*, où l'idée de compenser quelque chose persiste, mais où l'idée d'acheter la fiancée est voilée. Par ce biais, il ne s'agit plus de compenser la perte de la fille ni l'investissement des parents pour l'élever, mais de compenser une partie des dépenses effectuée par la famille de l'épouse pour l'organisation des noces. En pratique, cela se traduit par une évolution des critères de calcul de la valeur de la prestation, qui ne se fait plus en fonction de la « valeur » de la fiancée, mais au regard du nombre de *mâm* à offrir, et donc du nombre d'invités prévus par la famille de la bru. Cette proximité de fait entre les deux pratiques associée à la condamnation morale et juridique du *thách cưới* expliquent ce besoin quasi-systématique de démarquer leurs pratiques contemporaines du « prix de la fiancée », dont elles proviennent. Le changement est encore récent et des traces de l'ancienne pratique persistent aujourd'hui, ce qui exacerbe le besoin de distinction entre ces pratiques étroitement liées.

---

[1] Le poids des normes qui se posent contre le prix de la fiancée est évoqué dans les remarques de méthodes de l'étude statistique sur les évolutions et les différentiations régionales des prestations matrimoniales effectuée par B. Teerawichitchainan et J. Knodel : « Further, it is possible that North-South differences, especially among earlier cohorts, could result partially from underreporting of brideprice in the North due to *stronger social norms against brideprice* there » (2011 : 17, souligné par nous). L'étude de S.K. Malarney confirme également l'assimilation des prérogatives officielles : « At a ideological level, most Thinh Liet residents have internalized the official position on brideprice payments » (2002 : 160).

[2] Les descriptions « des mœurs et coutumes du Vietnam » prérévolutionnaire par Phan Kế Bính confirment la continuité des pratiques et des conceptions qui entourent les prestations matrimoniales malgré les changements dans les formes et les modalités : « Après un an ou un an et demi d'offrandes (*xêu*) a lieu le mariage. Il arrive aussi que le prétendant fasse des cadeaux pendant deux ou trois ans avant d'obtenir le mariage [...] Si une demande de célébrer le mariage était faite sans être précédée des offrandes, le cérémonial ne serait pas entièrement suivi et l'on se moquerait du garçon. Peu de familles accepteraient de donner leur fille. » ([1915] 1975 : 56).

Les réactions locales face aux politiques incitatrices du pouvoir central n'ont donc pas consisté à abandonner les prestations matrimoniales, mais à investir celles-ci d'un sens nouveau, sans rompre complètement avec les considérations passées. Ce nouveau sens conféré n'est pas une pure invention servant à justifier la permanence des prestations tout en s'accordant aux valeurs morales en cours. Il s'appuie sur des usages déjà en place et des significations présentes dans l'ancienne pratique. En effet, autrefois, une partie des denrées comprises dans « le prix de la fiancée » était utilisée par les parents de celle-ci pour recevoir ses invités (Malarney, 2002 : 159 et 2003 : 237). Aujourd'hui, cet aspect est devenu pour les villageois la raison principale du transfert et se substitue à l'idée de payer la main de la fiancée. En amplifiant l'importance d'un aspect déjà existant dans les pratiques locales, en niant l'existence de l'autre et en préservant l'idée de compensation, ils facilitent l'instauration d'une certaine continuité malgré le changement social imposé de l'extérieur. Cet accommodement permet de procéder aux prestations sans que celles-ci ne soient assimilées à la pratique du *thách cưới*. Les prestations actuelles et le *thách cưới* ne sont donc pas deux pratiques différentes, mais bien une même pratique, dont le sens à évolué selon un processus amorcé par la volonté de l'État-Parti, puis pris en charge par les populations locales, la morale villageoise et les diverses réinterprétions[1].

Ce cas d'accommodement, où il s'agit de faire la même chose, mais de l'investir d'un sens différent, dévoile les modalités d'adaptation des populations rurales confrontées aux interventions étatiques et sont représentatives d'une des manières dont nombre de relations État-société s'articulent au Vietnam : pour être politiquement correct, mais aussi moralement correct, les gens adhèrent aux nouvelles valeurs, mais ne suppriment pas les pratiques en cours, ils les font évoluer tout en préservant une certaine cohérence avec le passé.

De manière plus générale, cette manière de procéder par accumulations et réinventions en appui sur ce qui existe est représentative du rapport que les villageois entretiennent avec un changement imposé de l'extérieur.

Dans les interstices des contraintes rigides imposées par le cadre légal étatique, les populations rurales trouvent ainsi des espaces de liberté pour exprimer leur rapport au monde et donner un sens à leur quotidien de manière partiellement maîtrisée et relativement autonome. Si des entraves persistent dans le renouveau actuel des rituels et des cérémonies, un espace de liberté s'est donc ouvert, mais le peuple, en grande partie « étatisé de l'intérieur » (Papin, 2000), réinvente ses pratiques quotidiennes sous l'influence de valeurs et

[1] Dans son étude à Lang To, un village au Nord du Vietnam, J. Kleinen fournit une première raison de cette prestation : « A reason for paying bride price is the loss of a member of the family and her labor force » (1999a :175), puis il explique ensuite que les prestations matrimoniales qu'il a observées servent à couvrir les dépenses du mariage chez la famille de l'épouse (*Ibid.*:176). L'auteur reconnaît donc, sans l'expliciter, la persistance du *thách cưới* et le nouveau sens qui lui est attribué. Les conclusions de S.K. Malarney à partir de son étude des transactions matrimoniales à Thinh Liêt dans les années 1990 sont similaires (2002 : 161). Une évolution semblable est également décrite en Chine : « the practice of marriage transactions never ceased, but was transformed in novel ways [...] The custom of bridewealth has evolved from a form of gift between families to a means of wealth allocation within the family [...] » (Yan Yunxiang, 1996: 177). L'anthropologue chinois décrit un autre cas similaire de « stratégie alternative » et de remplacement d'une forme de transaction condamnée idéologiquement par une autre déjà existante (*Ibid.* : 184).

d'idéologies au départ imposées puis progressivement réappropriées (Malarney, 2003: 229-231). Le mélange est en train de s'opérer et il est difficile dans ces conditions d'anticiper les formes et les significations que peuvent prendre les prestations matrimoniales dans les années à venir.

Néanmoins, concernant les modalités de circulation, une tendance récente est intéressante à suivre. Nous avons relevé quelques cas où une partie des prestations matrimoniales (en argent) reçues par les parents de l'épouse, est utilisée pour constituer la dot (*của hồi môn*) donnée à la mariée. Autrement dit, les parents de l'épouse remettent aux jeunes mariés une part des prestations matrimoniales reçues[1]. Il en résulte une circulation particulière des prestations de mariages en deux étapes et à deux niveaux : entre les familles en cours d'alliance (transfert interfamilial) et entre les parents et leurs enfants qui se marient (transfert intergénérationnel). Ce mode de circulation est attesté ailleurs dans le Vietnam rural[2] – nous le retrouvons également en milieu urbain[3] – et connaît des expressions semblables en Chine (Yunxiang, 1996 : 179 et 201)[4].

Comme les évolutions des prestations matrimoniales en Chine sont à certains égards très proches de celles qui se déroulent dans le Vietnam contemporain, il serait intéressant de continuer à observer les transformations actuelles dans le Vietnam rural en s'appuyant sur le cas de la Chine, pour voir si les paiements de mariage vietnamiens s'en démarquent, ou si, au contraire, elles suivent des évolutions similaires, à savoir le passage d'un système de paiement qui instaure des rapports de réciprocité entre les foyers alliés à un système de transfert intergénérationnel, où les enfants mariés reçoivent une partie du patrimoine de leurs parents.

III- Les transferts dans le cadre des funérailles

1- Généralités sur les funérailles au Vietnam

Les funérailles constituent également un indicateur privilégié des dynamiques sociales en cours dans le Vietnam contemporain. Elles sont à la fois le lieu d'expression des rapports sociaux, des valeurs et des normes qui les encadrent et des processus de négociation entre l'État et les populations villageoises (Malarney, 2002 et 2003).

---

[1] Il serait intéressant d'évaluer la part concrète des prestations matrimoniales qui reviennent au couple, sachant qu'une partie est de toute façon utilisée pour financer le banquet organisé chez la famille de l'épouse. Les données dont nous disposons actuellement sur ce transfert particulier ne permettent pas d'effectuer un tel calcul.

[2] S.K. Malarney (2002 : 159); B. Teerawichitchainan et J. Knodel, (2011 : 7), J. Kleinen (1999a : 175-176).

[3] Nous avons personnellement assisté à plusieurs mariages à Hanoi où une partie des prestations en argent et en nature reçue par les parents de la bru, a ensuite été transférée aux jeunes mariés. Par exemple, lors d'un mariage organisé en 2009, sur les deux enveloppes de 1 million de vnd et les sept plateaux cérémoniels (*mâm lễ*) offerts par les parents du mari, trois des plateaux et la totalité de la somme d'argent ont été remis au nouveau couple par les parents de l'épouse.

[4] Les pratiques chinoises contemporaines se distinguent néanmoins du cas vietnamien dans la mesure où dans certains cas les parents du mari donnent directement à la bru – et donc au nouveau futur couple – les prestations matrimoniales sans passer par les parents de celle-ci. Cette tendance conduit Yan Yunxiang à considérer qu'il ne s'agit plus de transferts réciproques entre familles alliées et entre parents et enfants, mais d'un moyen pour les enfants d'obtenir une partie des biens des parents si bien que les paiements de mariage se transforment en héritage (Yan Yunxiang, 1996 : 206-208).

À partir des années 1990, après plus de trois décennies d'ingérence étatiques dans le déroulement et dans la signification de la cérémonie, « les pratiques funéraires retrouvent le chemin de la tradition » (Hartingh, 1994 :339). Sur ce chemin se sont greffées de nombreuses pratiques et représentations inspirées ou imposées par les réformes de l'État-Parti[1], mais réinterprétées et reformulées par les valeurs et usages locaux et par le nouveau contexte socio-économique. La résurgence actuelle d'anciennes pratiques funéraires donne donc à voir un rituel hybride en constante redéfinition au sein duquel il est parfois difficile de démêler les influences exogènes des éléments endogènes.

Aujourd'hui, l'intrusion de l'État dans les obsèques est à la fois physique, idéologique et juridique. Les autorités locales sont directement impliquées dans l'organisation de l'événement[2], elles assistent à la cérémonie et y assument des rôles importants, comme celui de « maître de cérémonie » ou de « speaker », qui est généralement assuré à Quân Lợi par le responsable du Comité de la Culture de la commune (*trưởng ban văn hóa xã*). Ce contrôle du discours et de l'organisation renforce l'encadrement idéologique, qui s'est infiltré dans les pratiques funéraires dès les années 1950. Celui-ci consistait en la dissémination d'un ensemble de valeurs en accord avec les préceptes du « nouveau mode de vie culturel » (*nếp sống văn hóa mới*) que défendent les services officiels de la culture (Malarney, 2002 : 110). Ainsi, l'ostentation, le faste, les dépenses somptuaires, les pratiques dites « féodales » (*phong kiến*) ou « superstitieuses » (*me tín dị đoan*) sont décriés ou interdits et les valeurs d'égalité, de parcimonie, de frugalité, de simplicité, d'effort productif pour la patrie, de solidarité villageoise et de loyauté envers l'État sont mises en avant.

Cette volonté de transformation du sens de la cérémonie et cet effort d'intégration des populations rurales à la Nation socialiste sont renforcés par la mise en place d'une législation stricte sur le déroulement des funérailles afin de contrôler les comportements et, si possible, les esprits. Ces lois sont directement visibles à Quân Lợi dans le coutumier du village (*hương ước*)[3] et dans les pratiques effectives. Il est en effet interdit de commencer les funérailles et de porter les vêtements de deuil avant de faire la déclaration officielle au Comité Populaire[4], la

---

[1] Pour des détails sur les réformes et la nouvelle « orthodoxie » instaurées par les dirigeants communistes, notamment les nouvelles séquences rituelles établies dans la lignée de l'idéologie en place voir S.K. Malarney (2002 : 109 -110, 2003 : 229).

[2] Les responsables du Comité de la culture au niveau du village indiquent à la famille l'emplacement où devrait être enterré le défunt, les autorités de la commune viennent préparer le programme pour la cérémonie, et le char funéraire (*xe tang*) qui conduit le défunt de sa maison au cimetière est fourni par le Comité de la culture du village. Voir aussi S.K. Malarney (2002 : 110, 136 et 2003 : 230).

[3] Le Comité de la culture du village a rédigé en 2000 le « coutumier » du village Quân Lợi intitulé *hương ước – xây dựng làng văn hóa thôn Quân Lợi* (coutumier, édifier le village culturel Quân Lợi). Il s'agit de l'une des formalités nécessaires permettant d'acquérir le statut de « village culturel » (*làng văn hóa*). Dans ce coutumier, le chapitre consacré aux funérailles précise que « le comité d'organisation de la cérémonie qui comprend des membres du lignage paternel, des membres du quartier (*xóm đội*) et du village, doit être fondé sous la direction du Comité Populaire de la commune et du Comité de la Culture de la commune. » (clause 15 : 7). Les huit clauses (*điều*) énumèrent ensuite les règles à respecter (prévenir le Comité Populaire moins de trois heures après le décès, ne pas garder le défunt plus de 36 heures chez soi, ne pas faire de grandes fêtes qui durent tard, ne pas jouer trop de musique, etc.), celles-ci étant le reflet direct des lois officielles et témoignent de la présence idéologique et juridique de l'État-Parti.

[4] Le rôle du chef de quartier qui doit rédiger par écrit l'annonce de la mort (*giáy khai tử*) est révélateur de l'intervention du pouvoir central dès le commencement des funérailles.

cérémonie doit s'arrêter à 22h30 et non plus durer toute la nuit comme auparavant, le défunt ne doit pas rester plus de 36 heures dans la maison[1] et seulement un nombre restreint d'invités doit être convié au banquet, au cours duquel il est officiellement interdit d'apporter ou d'offrir des cigarettes et de consommer trop d'alcool[2]. Si certaines mesures qui entraient directement en opposition avec les valeurs villageoises ont fait l'objet de résistance plus ou moins passive[3], la plupart ont pénétré le déroulement du rituel et les représentations sur la bonne manière de procéder aux funérailles et de se conduire. Cependant, à travers ces réformes structurelles, une certaine continuité a été préservée dans la fonction sociale des funérailles[4].

Quel que soit le contenu et la forme de la cérémonie, une partie de la moralité et de la hiérarchie sociale qui structure l'ordre social est confirmée et légitimée lors des funérailles[5]. Aujourd'hui comme hier, l'idéologie de la solidarité (*đoàn kết*) entre des villageois formant une unité morale et affective harmonieuse reste prégnante dans les valeurs défendues et actualisées au cours des funérailles (Malarney, 2002: 129). L'expression des *tình cảm* (sentiment et affection) comme source de cette cohésion est le point principal sur lequel semblent s'accorder le système de normes villageois local et celui instauré par le pouvoir central, bien que selon les versions (étatique ou villageoise), ces sentiments ne soient pas produits et entretenus de la même manière. Nous reviendrons sur ce trait central de la socialité vietnamienne dans les chapitres 9 et 11. Enfin, l'expression de sentiments de reconnaissance (*tình nghĩa*) envers les parents décédés constitue le troisième point manifesté au cours des funérailles.

Les funérailles sont une affaire de village[6] autant qu'une affaire de famille : ils expriment des obligations de solidarité avec les corésidents comme des obligations de piété filiale entre parents (*hiếu*). Il en résulte que le système de prestations qui accompagne les obsèques fonctionne à plusieurs niveaux : il concerne des transferts à l'initiative des visiteurs à l'attention du défunt, des transferts des hôtes (conjoint et enfants du défunt) adressés au défunt et des transferts entre visiteurs et hôtes[7]. Les multiples termes désignant les funérailles

---

1 Cette règle est en fait déjà un accommodement d'une décision gouvernementale qui date des années 1960 et qui interdisait de garder le corps plus de 24 heures (Malarney, 2002 : 121).

2 Pour plus de détails sur les législations mises en place pour les funérailles, voir S.K. Malarney (2002 : 110-111 et 121)

3 Des exemples de contradictions entre les deux systèmes de normes et de résistances locales peuvent se trouver dans S.K. Malarney (1996 : 550-553 et 2002 : 109, 125-127, 134, 145-146).

4 Les règles officielles promulguées par l'État sur le déroulement des funérailles constituent une part importante du *hương ước*. Théoriquement, ce coutumier villageois est censé consigner les règles strictement locales et assurer l'ordre social au niveau du village. Cette assimilation des lois de l'État dans les règles proprement villageoises est l'un des indicateurs centraux du mélange actuel et effectif des deux systèmes de normes.

5 Pour des détails sur cette dimension fonctionnelle des funérailles, voir S.K. Malarney (2002 : 108-146-147)

6 Tout le village est publiquement informé de la triste nouvelle par l'annonce officielle du décès à travers le haut-parleur de la commune (*báo tin buồn*). Si les invitations pour les banquets sont mandatées, il n'y a pas d'invitation formelle pour venir rendre hommage (*phúng viếng*) au défunt. Quand un décès survient, presque tous les foyers envoient un représentant pour témoigner son respect, pour venir « partager la tristesse » (*chia buồn)* et pour manifester un esprit de solidarité.

7 Il existe également un transfert à l'initiative des belles-filles ou de l'épouse du défunt et adressé à leur lignage paternel d'origine. Il s'agit d'offrandes (fruits, alcool, encens) appelées *lễ xin họ* qui consistent à informer solennellement le lignage de la mort d'un de leur allié matrimonial (*thông gia*) et de leur demander de venir

en vietnamien témoignent de la diversité des enjeux dont ils sont la scène. Il est possible d'utiliser les termes *đám hiếu* ou *việc hiếu*, qui signifient « une cérémonie de piété filiale » ou « affaire de piété filiale » comme les termes *đám tang* ou *đám ma* qui renvoient respectivement à l'idée de « cérémonie de deuil » et « cérémonie d'enterrement » (ou cérémonie pour l'esprit du défunt selon l'acception du terme *ma*).

Le déroulement détaillé de la cérémonie et les significations rituelles et spirituelles de chaque étape ne seront pas traités ici,[1] mais les séquences principales serviront de support pour présenter l'ensemble des transferts non marchands qui accompagnent les funérailles.

Les funérailles durent deux à trois jours selon le moment du décès. Nous pouvons les décomposer de la manière suivante : la journée de réception des visiteurs, durant laquelle ils présentent leurs condoléances, le jour de l'enterrement, puis le lendemain de l'enterrement. Les prestations sont classées en fonction de deux critères : le moment du transfert (avant, pendant ou après la cérémonie) et leur sens de circulation, c'est-à-dire en fonction des « personnes » entre qui elles circulent.

2- Déroulement des funérailles et transferts non marchands selon chaque étape

Les transferts préalables à la cérémonie

Compte tenu de l'imprévisibilité du décès, les transferts avant la cérémonie sont moins intenses pour les funérailles que pour les mariages. Les informateurs témoignent néanmoins de l'usage de mêmes sortes de transferts non marchands évoquées pour les mariages[2], à savoir des prêts en argent à très court terme sans intérêt (*vay tiền không có lãi*), l'achat à crédit sans intérêt de denrées alimentaires, des aides réciproques en argent liquide ou en nature cédés (*giúp đỡ*), l'usage, dans certains cas seulement, des fonds issus d'un *phường* (groupe informel d'épargne et de crédits rotatifs)[3] et de l'aide en travail pour la préparation de l'ensemble de la cérémonie (*giúp góp*)[4], aide « remerciée » – mais pas compensée – par les différents repas qui ponctuent les obsèques.

*Les transferts lors de la journée des visites de condoléances (***phúng viếng***)*

- *Les transferts des invités au défunt*

Toutes les personnes avec qui le défunt, son épouse et ses descendants directs (fils, filles et petits enfants) sont liées peuvent venir rendre hommage lors de la journée des visites prévues

---

honorer le défunt et sa famille en apportant les tambours du lignage (*trống*.) qui accompagneront le cortège funéraire. Cette transaction, annexe dans le cadre des funérailles, est détaillée dans le chapitre 6.

[1] Des descriptions précises des pratiques contemporaines ont été faites par S.K. Malarney (1996, 2002 : 108-147) et par J. Kleinen (1999a : 179-185).

[2] Pour les détails, voir dans ce chapitre « 1- Les transferts dans le cadre des mariages ».

[3] Il arrive que ces fonds soient reçus après la cérémonie, mais dans ce cas ils servent à rembourser les dépenses effectuées avant et pendant la cérémonie.

[4] La parenté paternelle (*họ nội*) du chef du foyer où se tiennent les funérailles est responsable de l'organisation matérielle générale de l'événement. Elle gère les aspects pratiques et logistiques, elle répartit les tâches de chacun, elle informe les autorités et invite certaines personnes à assister au banquet. Elle prépare également les repas, s'occupe de la location du matériel de sonorisation (amplificateur, enceintes, microphone, etc.) et des musiciens.

à cet effet. Un rituel très protocolaire, appelé *phúng viếng,* organise les condoléances. *Phúng* signifie « apporter des offrandes lors des funérailles » et « *viếng* » peut se traduire par « faire une visite de condoléances devant l'autel, le cercueil ou la tombe d'un mort ». *Phúng viếng* renvoie donc à l'idée de « présenter ses condoléances par la remise d'offrandes »[1].

Concrètement, des représentants des différents cercles sociaux auxquels le défunt ou sa famille directe ont participé ou avec lesquels il ont été liés au cours de leur vie se présentent en groupe (*đoàn*) devant le cercueil et l'autel, se prosternent à plusieurs reprises, puis l'un d'entre eux, le plus âgé ou le plus « honorable », dépose de manière protocolaire un plateau d'offrandes sur l'autel du défunt. Après une dernière prosternation collective, le groupe se retire pour laisser la place aux suivants.

L'ordre de passage des groupes est réglé au préalable en fonction de leur ordre d'arrivée et de l'importance symbolique du lien avec le défunt[2]. À leur arrivée, chaque groupe s'inscrit auprès d'une personne placée à l'entrée de la résidence[3], puis ils sont appelés à tour de rôle par le « maître de cérémonie » à qui les fiches d'inscriptions sont confiées. La taille du groupe varie, il peut réunir une vingtaine de personnes, comme tous les membres d'un lignage allié au défunt, ou deux personnes, comme dans le cas d'un couple d'amis proches n'étant pas lié au défunt par une appartenance commune à un réseau formel. Les groupes qui viennent *phúng viếng* matérialisent les différents groupes d'affiliation et unités d'appartenances qui constituent la trame de la sociabilité des ruraux (chapitre 10). Ce rituel constitue donc un indicateur du réseau de relations du défunt et de ses descendants directs ainsi que de la manière dont sont pensées l'organisation et la répartition des relations sociales dans le Vietnam rural (voir les chapitres 7, 9 et 10). Dans cette optique, les fiches d'inscription de chaque groupe utilisées par le « maître de cérémonie » constituent une source précieuse pour l'identification de ces unités sociales d'appartenance (voir photos 7.6 en annexes I/7).

Les offrandes adressées au défunt par les visiteurs sont généralement appelées *lễ viếng* et parfois *đồ phúng.* Elles sont constituées des produits habituellement offerts aux ancêtres (*đồ lễ)* comme des fruits, de l'alcool, du thé, de l'argent votif, de l'encens, des gâteaux, etc. En plus de ces denrées, une enveloppe dans laquelle se trouve une petite somme d'argent *(lễ đen)* est disposée sur le plateau d'offrandes. Le contenu exact et la valeur du plateau d'offrande sont laissés à la discrétion des donateurs. Ces offrandes représentent un geste collectif de la part de l'ensemble du « groupe de condoléances » (*đoàn phúng viếng*), qui a organisé une collecte au préalable. La valeur du *lễ đen* varie entre 20 000 vnd et 100 000 vnd selon la taille du groupe. Il correspond à une somme d'argent qui remplace les offrandes en nature et qui est destinée à financer les offrandes à venir pour les célébrations du culte du défunt. Le terme *đen,* qui signifie « noir », renvoie au fait que le montant offert n'est pas

---

[1] Pratique également évoquée par Phan Kế Bính ([1915] 1975 : 32) et décrite par J. Kleinen (1999a : 181) et S.K. Malarney (1996 et 2002 : 127-133).

[2] Les villageois expliquent généralement l'ordre de passage selon les principes suivants : « Normalement la parenté proche se présente en premier pour rendre hommage, puis les passages s'organisent selon l'ordre d'arrivée de chaque groupe. Ceux qui viennent de loin ont la priorité et peuvent se présenter avant les autres.» Vũ Văn Khán (entretien effectué en septembre 2008).

[3] Généralement un fonctionnaire membre du Comité de la Culture du village ou de la commune.

visible de tous. Les explications de différents informateurs se rejoignent pour indiquer que ce transfert en argent est une pratique récente. Les propos suivants sont significatifs de ce qui a pu amener les villageois à l'adopter.

> « Avant les gens apportaient des offrandes en nature (*lễ bằng hiện vật*), fruits, alcool de riz et encens et aussi des couronnes de fleurs (*vòng hoa*). Mais il y en avait trop, il fallait tout consommer rapidement et même en jeter après la cérémonie, c'était un grand gaspillage, donc on a remplacé une partie des offrandes en nature par de l'argent. Cet argent s'appelle *lễ đen*, parce qu'à la différence des offrandes habituelles qui sont exposées ouvertement en plein jour, le *lễ đen* est caché dans l'enveloppe. »[1]

En dehors de l'amélioration des disponibilités monétaires depuis les années 1990, la lutte contre ce que l'État-Parti appelle du « gaspillage » et la morale de parcimonie qui régit les pratiques cérémonielles de sociabilité motivent en partie la forme de ce transfert. D'importantes restrictions sur la remise des couronnes de fleurs ont en effet été imposées aux villageois[2] ainsi que des incitations à la simplicité dans la quantité d'offrandes. La réaction locale a consisté à suivre ces directives officielles – la quantité d'offrandes en nature et de couronnes de fleurs a nettement diminué –, mais à continuer d'exprimer leur solidarité ou leur respect par l'intermédiaire d'un transfert, qui prend alors la forme, plus discrète et utile, d'argent liquide. Nous retrouvons ici l'une des modalités d'adaptation et d'accommodement caractéristiques du Vietnam rural, selon laquelle les villageois continuent à exprimer les mêmes intentions, tout en respectant, en partie, les nouvelles règles étatiques et en s'adaptant aux transformations économiques plus globales, qui impliquent une monétarisation des échanges.

Ces transferts collectifs n'appellent pas de contrepartie pensée comme telle par les villageois, mais le geste de solidarité et de soutien moral du groupe sera accompagné d'un geste similaire en retour et donc d'un contre-transfert quand l'occasion se présentera.

- *Transferts des invités vers leurs hôtes*

Comme chaque groupe de condoléances représente une unité d'appartenance sociale, pour les offrandes *phúng viếng*, ce sont avant tout les relations entre les récipiendaires et leurs unités d'appartenance qui sont exprimées. Néanmoins, les personnes qui assistent à la cérémonie *phúng viếng* profitent également de l'occasion pour verser de manière plus individuelle une somme d'argent à leur contact[3].

---

[1] M. Trần Đăng Linh, entretien effectué en septembre 2008.

[2] D'après le règlement de la commune, un individu seul ne peut pas offrir une couronne de fleurs (*vòng hoa*). Seuls les groupes importants, comme les lignages alliés ou les organisations formelles comme les compagnies ou les Associations de masse, sont autorisés à procéder à ce type d'offrande. Pour le responsable du Comité de la Culture du village seuls les représentants de la commune, le lignage du mari, les associations du quartier offrent des couronnes de fleurs. Les faits indiquent néanmoins davantage de flexibilité. Pour plus de détails sur les règles et les accomodements sur lescouronnes de fleurs, voir S.K. Malarney (2002 : 128).

[3] Pratique évoquée par Phan Kế Bính ([1915] 1975 : 32) ; par J. Kleinen (1999a : 181) et par S.K. Malarney, bien qu'il n'évoque les transferts en argent liquide qu'une seule fois (2002 : 127-133).

Ce transfert n'a pas de nom défini, il est parfois appelé *tiền phúng viếng*, *tiền phúng*, *tiền viếng*[1] ou *tiền quan hệ*[2]. Nous privilégierons l'appellation *tiền phúng* pour la suite de l'étude. L'action qui consiste à le remettre est parfois appelée *biếu*[3] et plus souvent *đi tiền*, comme pour les mariages[4]. Nous emploierons le terme « prestation funéraire » pour parler de ces transferts qui s'adressent aux organisateurs de la cérémonie, à savoir le conjoint non décédé et les fils et filles du défunt.

Les visiteurs sont constitués à la fois des contacts communs à tous les organisateurs et des contacts propres à chacun d'entre eux. Les premiers adressent donc leur prestation à l'ensemble de la famille organisatrice et les seconds l'adressent à leur contact personnel. Les cas où un donateur adresse plusieurs prestations lors du même événement, car il entretient un lien personnel avec plusieurs des récipiendaires, sont fréquents (voir chapitre 6). Les transferts adressés à une personne en particulier sont inscrits dans son « registre personnel » (*sổ riêng*), alors que les contacts communs à tous les foyers organisateurs sont enregistrés dans le « registre commun » (*sổ chung*)[5].

Ces transferts prennent deux formes : soit ils sont disposés dans une enveloppe donnée en main propre au récipiendaire concerné, soit ils sont ouvertement donnés en liquide à la personne chargée de les consigner dans les registres des prestations funéraires (*sổ tang*). Comme pour les mariages, cette personne est généralement placée entre l'entrée de la résidence chez qui se tiennent les funérailles et l'espace particulier (la cour) où se déroule la cérémonie. Les invités passent donc tous forcément devant la table d'inscription des prestations funéraires, ce qui n'est pas anodin dans ce système où la publicité des transferts joue un rôle central (voir les chapitres 5 et 11).

Les montants varient selon un ensemble de facteurs parmi lesquels la nature et le type de relation entre le récipiendaire et le donateur jouent un rôle central (voir chapitre 6). Ces transactions sont présentées par les acteurs impliqués à la fois comme un soutien matériel à l'organisation de la cérémonie et comme une marque de solidarité[6]. Comme dans le cas des *mừng* pour les mariages, ces transferts, qui ne sont pas sollicités par le récipiendaire,

---

1 *Tiền* signifie « argent », au sens de monnaie. Ces différentes expressions peuvent se traduire par « somme d'argent pour exprimer ses condoléance lors des funérailles ».

2 *Quan hệ* signifie « relation », « rapport », « lien ». *Tiền quan hệ* peut donc se traduire par « argent des relations », rappelant de manière directe que derrière les biens qui circulent se sont les liens qui sont exprimés.

3 *Biếu* signifie « offrir » et comporte une connotation particulièrement respectueuse contrairement au terme *tặng*, qui signifie également offrir, mais qui est plutôt utilisé pour des occasions informelles ou lorsque le donateur occupe une position et un statut supérieur au récipiendaire, ou encore entre des personnes de même statut.

4 La signification de *đi tiền*, qui peut se traduire par « offrir de l'argent » ou « donner de l'argent », est explicitée dans la note 3 p. 126. La même expression, *đi tiền*, est donc utilisé autant pour l'action qui consiste à remettre les *mừng* que pour celle qui consiste à verser les *tiền phúng*. Le même terme est également utilisé pour les transferts opérés à l'occasion de l'inauguration d'une nouvelle maison. Nous verrons dans le chapitre 4 que ce n'est pas par hasard, mais que des principes communs animent ces trois sortes de transferts différentes.

5 Nous verrons dans le chapitre 6 quels types de contacts versent dans quel type de registre (individuel ou commun).

6 Ce qui est confirmé par l'étude de S.K. Malarney (2002 : 129, 130, 132, 133, 146).

engendrent quasi-systématiquement la remise d'une contre-prestation ou sont eux-mêmes la contre-prestation d'un transfert précédent.

Transfert pendant le cortège funèbre (đưa đám)

Après le rituel *phúng viếng*, avant le délai des 36 heures qui suivent le décès, le cercueil est conduit de la demeure du défunt jusqu'au lieu d'inhumation au moyen du char funèbre (*xe tang*) commun au village. Une procession funéraire, constituée des proches (parenté et non parenté), des membres de l'association des anciens combattants (si le défunt était membre) et d'un orchestre funèbre, accompagne le cortège.

Selon le protocole convenu dans le village, le fils aîné est à l'avant du char funèbre et marche à reculons tandis que les autres fils et filles, la femme, les petits enfants, les belles-filles et belles-filles de deuxième génération (*cháu dâu*) suivent le char funèbre. Les personnes qui poussent le char sont, par « coutume locale » (*phong tục địa phương*), des personnes qui ne sont pas de la famille. Sur le trajet, les membres du cortège laissent tomber des papiers votifs et des billets de très faible valeur et de couleur rouge (200 ou 500 vnd) sur la route « pour que les descendants du défunt aient de la chance » ou « pour aider l'âme du défunt à retrouver le chemin de sa demeure après l'enterrement du corps »[1]. Cette prestation unilatérale est le seul transfert observé au cours de cette séquence[2].

Les transferts après l'enterrement

- *Transferts des hôtes vers les invités*

Pendant la durée des funérailles, il y a plusieurs repas offerts par les organisateurs. Le banquet principal se tient après l'enterrement et d'autres repas, où sont conviés moins d'invités, sont offerts le jour précédent et le jour suivant aux personnes venues aider à la préparation. Comme pour les mariages, ces repas ne compensent pas l'aide reçue, mais marquent la reconnaissance pour le geste de soutien.

Le banquet principal est d'une autre nature puisqu'il comprend – en plus de ceux qui aident à l'organisation – un ensemble de contacts proches, spécialement conviés à partager un repas pour l'occasion. Selon les considérations des villageois, la prestation funéraire *tiền phúng* vise en partie à compenser les coûts occasionnés par ce repas. Néanmoins, ils ne sont pas quittes puisque l'invitation au banquet donnera lieu à une invitation en retour lorsque l'occasion se présentera. Pour les repas festifs, il y a donc une réciprocité à double niveau : concernant l'offre réciproque d'un repas d'une part et concernant la remise d'argent en contrepartie du repas reçu d'autre part (voir chapitre 4).

Ce jeu de renvoi des invitations aux repas correspond à ce qui était autrefois appelé les *nợ miệng* (« dettes de bouche ») ou *ăn uống trả nợ miệng nhau* (« échange de dettes en mangeant

[1] Pour une description détaillée du déroulement de la procession funéraire et des rituels associés, voir S.K. Malarney (2002 : 122-124).

[2] O. Tessier évoque quant à lui une autre donation « …faite le troisième jour des funérailles : cette contribution dénommée « *đi đường* » (littéralement : « sur la route ») est remise au maître de cérémonie par les participants à la procession funéraire qui accompagnent le défunt de sa demeure jusqu'au lieu d'inhumation » (2009 :208). Cependant, l'auteur ne précise ni la signification, ni le moment précis de la cession.

et en buvant »[1]). Il s'agit d'une pratique en cours à l'époque prérévolutionnaire, qui impliquait l'ensemble du village et qui consistait à « devoir »[2] inviter en retour ceux qui nous ont invités pour le banquet principal des funérailles de nos parents (Phan Kế Bính, 1915 [1975] : 34 et 185 et Malarney, 2002 : 133). Mais le banquet principal n'est désormais plus ouvert à tous les villageois comme à l'époque prérévolutionnaire[3]. Les autorités ont imposé de fortes restrictions sur le nombre d'invités[4] : le règlement local n'autorise pas l'organisation d'un banquet de plus de 30 plateaux ce qui correspond à environ 150-180 personnes. Cette règle est régulièrement enfreinte par les familles qui appartiennent à des lignages nombreux ou par les foyers les plus aisés dont le capital social est important[5]. En outre, bien que l'État ait tenté de limiter les rapports de dettes morales liées aux invitations et au repas, les villageois continuent à entretenir une réciprocité en termes de repas et/ou d'argent et à perpétuer par ce biais des rapports de dettes mutuelles.

Transferts après les funérailles

Après les obsèques, les personnes qui n'ont pas pu venir *phúng viếng* le jour des funérailles peuvent rendre visite au foyer en deuil pour présenter ses condoléances. Ils témoignent leur respect envers le défunt et sa famille par des offrandes en nature disposées sur l'autel (*lễ tháp hương*) et éventuellement par un soutien en argent de type *tiền phúng*.

Par ailleurs, si le défunt est une femme qui était membre de l'association de la pagode (*hội chùa*) ou si les filles du défunt participent à cette association au moment du décès, il est convenu d'organiser un repas avec les autres membres de l'association[6] et de se rendre à la pagode une fois par semaine pendant sept semaines, ce qui correspond à la période des quarante-neuf jours qui suivent le décès et au bout desquels une première commémoration est organisée pour le défunt (*chung thất* ou *thất tuần)*. Une seconde cérémonie a lieu au bout des cent jours qui suivent le décès (*bách nhật)* puis un an après est célébré le premier anniversaire de la mort *(giỗ đầu)*, qui sera organisé chaque année par la suite. À chacune de ces occasions, des banquets de plus ou moins grande ampleur[7] sont préparés par la famille en deuil et des offrandes en nature (fruits, alcool, bateaux, encens) sont apportées par les invités. Ces

---

[1] Inspiré de la traduction anglaise proposée par S.K. Malarney : « exchanging debts through eating and drinking » (2002 : 133).

[2] Le degré de contrainte et la nature de l'obligation sont difficiles à évaluer pour les transferts en cours à cette époque. Pour des éléments d'explications, voir chapitre 5.

[3] D'après les sources bibliographiques, à cette époque, les banquets funéraires pouvaient atteindre 100 *mâm* (environ 500 personnes) et la moyenne se situait aux alentours de 80 mâm (environ 420 personnes) (Phan Kế Bính, 1915 [1975] ; Malarney, 2002). Les villageois interrogés sur la question attestent ces ordres de grandeur.

[4] Voir le « coutumier » du village de Quân Lợi (*hương ước – xây dựng làng văn hóa thôn Quân Lợi*, 2000 : 8). Dans le village où il a conduit ses enquêtes, J. Kleinen atteste de la disparition des larges banquets fondés sur le système des « dettes de bouches » (1999a : 182).

[5] Nous avons assisté à des repas de funérailles de plus de 40 *mâm* (200 personnes) et entendu évoquer des banquets funéraires réunissant plus de 50 *mâm* (250 personnes).

[6] Selon M. Phạm Kim Tiến ces dépenses peuvent atteindre jusqu'à 2 millions de vnd (entretien effectué en décembre 2008).

[7] Nos informateurs estiment une moyenne de 20 à 30 plateaux (*mâm*) de quatre personnes (soit entre 80 et 120 personnes). Nos observations de deux cas concrets confirment cet ordre de grandeur.

présents n'appellent pas de contre-prestation, mais l'hôte donnera à son tour s'il est convié à une cérémonie semblable par ses invités.

Enfin, entre trois et sept ans après le décès, le deuxième enterrement – appelé *sáng cát* au village[1] – donne aussi lieu à un banquet. Il s'agit de récupérer et de nettoyer les os du défunt pour les placer dans une urne (*bình đựng di cốt*) et pour les déplacer dans le tombeau du lignage. Un repas est également organisé pour attester publiquement que la cérémonie a bien été effectuée. Les invités, plus nombreux que pour les cérémonies précédentes[2], apportent des fruits, de l'alcool, des gâteaux et de l'argent votif dont la quantité est laissée à la discrétion du donateur[3]. Ces transferts n'appellent pas de contre-prestation[4].

3- Les transferts particuliers : Transfert des hôtes (famille du défunt : conjoint et enfants) au défunt : *báo hiếu*

Le transfert báo hiếu *ou manifester sa piété filiale en témoignant une « reconnaissance éthique de la dette »*[5]

Symboliquement, les funérailles sont avant tout un rituel d'expression et d'actualisation de la piété filiale[6]. L'usage des termes *đám hiếu* (cérémonie de piété filiale) pour qualifier les funérailles est significatif des représentations villageoises sur le sens et la fonction des funérailles.

La piété filiale s'exprime par la reconnaissance (*biết ơn*) des enfants pour tous les bienfaits que leurs parents leur ont « donnés », à commencer par la vie[7]. La reconnaissance se manifeste en actes tout au long de la vie, avant, pendant et après le décès des parents : « obligations and debts to parents are basic part of life » (Malarney, 2002: 112). La bienveillance quotidienne, la prise en charge et le soutien financier des parents âgés font

---

1 Les termes employés pour ce rituel peuvent varier. Nous avons entendu les termes *bóc mộ, bóc mả, sang áo, thay áo, thay nhà mới, cát táng, cải mả, cải táng*. Voir aussi S.K. Malarney (2002 : 143) qui cite d'autres termes, mais sans indiquer les tons, nous ne pouvons donc pas les retranscrire ici et pour une description des pratiques prérévolutionnaires voir Phan Kế Bính ([1915] 1975 : 36-39).

2 Nous estimons la taille de ces banquets entre 30 et 60 plateaux de 4 personnes.

3 Pour des détails sur les commémorations après le décès et le déroulement des rituels, voir S.K. Malarney (2002 : 138-144).

4 Nous ne détaillons pas ici l'ensemble des offrandes de types objets votifs brûlés pour le défunt tout au long de la cérémonie des funérailles et après celle-ci pendant au moins deux ans. Pour des détails supplémentaires sur ces offrandes post-mortem, voir Phan Kế Bính ([1915] 1975 : 26-41) ; S.K. Malarney (2002 : 108-147) et J. Kleinen (1999a : 179-185).

5 Traduction des termes *tình nghĩa* proposée par Lê Hưu Khoa (2009 : 36).

6 Ces propos concernent les funérailles des ascendants. Pour le décès des enfants ou des jeunes sans descendants, il s'agit d'organiser une cérémonie pour honorer le défunt et pour s'assurer que l'âme ne reste pas tourmenter le monde des vivants.

7 Dans le chapitre consacré à « l'éducation, la famille et les relations sociales » du coutumier de Quân Lợi (*hương ước*), il est prescrit qu'il « faut respecter la responsabilité de s'occuper [des parents et grands-parents], de ne pas [les] maltraiter, de [les] nourrir et de [les] soigner (*nuôi dưỡng*) avec des médicaments lorsqu'ils tombent malade afin de « compenser » les bienfaits (*đền đáp công ơn*) de la naissance, de la nourriture et de l'éducation [données par les parents]. » (*hương ước – xây dựng làng văn hóa thôn Quân Lợi*, 2000 : 3. Traduit par moi) : la dette de vie qui lie les parents et les enfants ainsi que la reconnaissance et les devoirs qu'elle engendre sont donc explicitement mis en avant à la fois dans les pratiques et dans des les discours sur les pratiques, mais aussi dans les textes officiels dont la fonction consiste à réguler les rapports entre villageois.

partie de ces actes de piété filiale. Mais celle-ci s'exprime et s'actualise par excellence au moment des funérailles : organiser des funérailles honorables, de grande ampleur et dans le respect des rites et du protocole convenu est un moyen pour les descendants de manifester personnellement et publiquement leur piété filiale. Selon les conceptions locales, plus les funérailles sont fastueuses, plus la piété filiale des descendants – et donc leur vertu – est bien considérée, et plus le prestige du défunt et de sa famille s'accroît[1]. L'ampleur est déterminée par le nombre d'invités au banquet, par la qualité du repas, par le nombre de groupes venus honorer le défunt (*phúng viếng*), par la taille du cortège funéraire au moment de l'enterrement, par la quantité et le niveau d'excellence des musiciens de l'orchestre funéraire, par la qualité du cercueil et des offrandes, etc. En dehors du nombre de groupes venus présenter leurs condoléances, tous ces éléments dépendent de l'argent dépensé par les organisateurs.

Cette somme d'argent, que chacun des fils et filles du défunt dépense pour financer les funérailles, n'est pas vécue comme une série de transactions marchandes visant l'obtention des biens et des services nécessaires à l'organisation de funérailles décentes. Elle est dotée d'une signification sociale et symbolique importante : elle est perçue comme une contrepartie à l'attention du parent décédé pour témoigner en acte de sa reconnaissance et de sa piété filiale. Le terme employé pour qualifier cette somme d'argent explicite la teneur symbolique de ce versement. Les villageois utilisent en effet l'expression « *báo hiếu* », *báo* signifiant « rendre » « donner en retour » et *hiếu* signifiant « piété filiale ». Il s'agit donc de donner en retour au nom de la piété filiale[2]. L'usage fréquent des expressions *trả nghĩa* ou *trả ơn* , qui signifient respectivement « payer une dette de reconnaissance » et « "rendre" de la reconnaissance »[3], pour qualifier l'acte qui consiste à remettre le *báo hiếu* est également

---

[1] Il s'agit ici d'un trait qui semble assez répandu dans le Vietnam rural. S.K. Malarney écrit par exemple : « A parent's death provides an immediate test of a child's filial piety that is measured by the type and quality of the parent's funeral [...] Funerals are also extremely public events, normally carrying on for a period of three days and involving hundreds of people. Family members recognize that others will closely observe and evaluate the funeral » (2002 : 112-113). « A big funeral, as residents frequently comment, is good funeral » (*Ibid.*: 129) « Nevertheless, there does exist in Tinh Liet an unstated idea that bigger is better, thus many families feel compelled to organize a large feast in order to avoid public criticism» (*Ibid.*:125). Voir aussi S.K. Malarney (2002 : 125, 132, 134-135 et 2003 : 236).

[2] Néanmoins, les acteurs sociaux semblent avoir conscience de ce « jeu symbolique » dans lequel ils sont pris et de cette double fonction, économique et symbolique, de ce transfert : « On dit *báo hiếu* pour parler de cette somme que chaque enfant du défunt donne au moment des funérailles, mais il s'agit avant tout de payer l'événement car de toute façon les parents sont morts, donc comment leur rendre (*báo*) vraiment ? » M. Đỗ Văn Vận (discussion informelle en février 2010).

[3] Les traductions proposées ici renvoient au sens courant de l'expression lorsque les mots sont associés. Le sens littéral propre de chaque terme de l'expression est également révélateur de leurs conceptions des transferts de biens qui reflètent les dettes morales et obligations qui organisent les rapports sociaux : *nghĩa* signifie « loyauté », « fidélité », « attache » et renvoie à l'obligation (au sens propre du terme en français, à savoir un lien entre deux individus) qui lie les hommes en général et les enfants à leurs parents en particulier. Lê Hữu Khoa qui parle de « reconnaissance éthique de la dette » ou de « sentiment de la reconnaissance durable des dettes » (2009 : 36) a consacré quelques pages à l'explication de ce termes et des connotations vietnamiennes qu'il comporte (2009 : 36, 59-87 et 132-133).La notion *ơn* signifie autant « bienfaits », « grâce », « faveur », que « être reconnaissant ». C'est le même *ơn* employé dans *cảm ơn*, qui veut dire « merci » (*cảm* = ressentir, et *ơn* = reconnaissance). S.K. Malarney, qui analyse l'usage du terme *ơn* dans le cadre des transferts réciproques de dons considère que « *ơn* caries with it the connotation of powerful,

révélateur de leur conception de ces transactions : ces gestes de reconnaissance sont perçus avant tout comme le paiement d'une dette morale, contractée dès la naissance, de nature incommensurable et dont il faut s'acquitter en permanence[1] et en particulier au moment des funérailles. L'usage du mot *trả* (rendre, restituer, rembourser) exprime ce sentiment de remboursement d'une dette. L'emploi moins fréquent de l'expression *« trả công cho bố mẹ »* (rembourser les efforts des parents)[2] explicite également cette conception des rapports de réciprocité parents-enfants.

Ainsi, techniquement, *báo hiếu* consiste en la participation de chacun des fils et filles du défunt au financement des funérailles et des autres dépenses liées au culte des ancêtres, mais, symboliquement, il s'agit d'actualiser sa piété filiale, de compenser la dette de vie et de témoigner de la reconnaissance.

Les villageois déclarent donner et définir le montant de leur *báo hiếu* avant tout en fonction de leur « cœur » (*tùy tâm*). La somme que chacun doit remettre n'est donc pas fixée : le degré de générosité (mesuré par le montant versé) exprime le degré de piété filiale. Plus le cœur est généreux et vertueux, plus les sommes dépensées pour les funérailles sont importantes et plus la piété filiale est manifeste. En dehors de ces considérations symboliques, quels sont les divers facteurs qui contribuent à définir les montants des *báo hiếu* cédés par chacun ? Comment ces montants sont-ils concrètement établis ?

Nous n'avons jamais assisté au moment où chacun des fils et des filles décident du montant octroyé pour le *báo hiếu* et il est difficile d'obtenir une information fiable en interrogeant les villageois, car ils auront tendance à voiler les cas de manque de piété filiale et à amplifier leur vertu en indiquant des montants possiblement surévalués. En revanche, dans certains registres communs (*sổ chung)* où sont répertoriées les prestations funéraires (*tiền phúng*), les contributions *báo hiếu* octroyées par chacun des fils et des filles du défunt sont également inscrites après la liste des invités et des prestations reçues. Il s'agit d'une liste avec le total reçu par chacun des récipiendaires dans leur registre personnel (*sổ riêng*) et la somme cédée

---

morally-charged relationship between giver and receiver » (2002 : 130) et traduit le terme par « dette morale » (2002 : 131). Sur la notion *ơn*, on peut aussi se référer à l'analyse d'A. Soucy (2007). La reconnaissance vécue comme une dette est particulièrement visible dans le cas des rapports parents-enfants, mais il s'agit d'une dimension centrale de l'ensemble du système de prestation non marchandes, voire même un principe essentiel de la socialité des Vietnamiens (voir chapitre 11 et conclusion).

[1] Par devoir moral, les parents sont censés nourrir leurs enfants, les soigner, financer leurs études, organiser et financer leur mariage, leur procurer une maison et un terrain (les moyens d'en acquérir), éventuellement leur trouver un emploi et payer les prestations et dessous de table divers pour l'obtention du poste. En retour, les enfants doivent payer leur dette de reconnaissance (*trả nghĩa*), ces bienfaits en s'occupant de leurs parents pendant leurs vieux jours, en assurant les éventuels frais de maladie ou d'hospitalisation, en s'occupant de leurs rizières, et après leur décès en organisant des funérailles dignes et honorables, en dressant un autel pour effectuer le culte du défunt , en organisant les premiers anniversaires de la mort (cérémonie du 49ème jours après le décès - *lễ thất tuần* -, celle des 100 jours) puis les *giỗ* annuels , s'occupant des secondes funérailles (*sáng cát*). Les rapports de réciprocité parents-enfants sont donc fondus dans un flux continu de soutien matériel circulant dans les deux sens. Ces rapports de réciprocité sont exprimés par O. Tessier de la manière suivante : « Les parents prennent en charge les deux événements importants permettant à leurs enfants d'acquérir le statut de famille (*gia đình*) et ces derniers assument à leur tour leur passage dans l'au-delà, les liens d'interdépendance se ramifiant sur deux générations. » (Tessier, 2009 : 230-231).

[2] Le financement et l'organisation des funérailles comme moyen de s'acquitter de la « dette morale » contractée envers les parents dès la naissance est confirmé par l'étude de S.K. Malarney (2002 : 112).

par chacun d'entre eux pour le *báo hiếu*. Cette somme, qui sert à couvrir les dépenses occasionnées, est donc constituée des prestations des visiteurs et des invités, ce qui confirme l'idée que finalement les *tiền phúng* (prestations des invités aux hôtes) financent en partie les funérailles. Il arrive même que la somme accordée pour financer les funérailles corresponde à la somme totale des prestations *tiền phúng* reçues par chacun des descendants au cours de la cérémonie. Néanmoins, au regard des considérations des agents sociaux, l'argent remis par les invités (*tiền phúng*) et utilisé par les descendants du défunt pour financer le mariage change de statut pour devenir le *báo hiếu*, c'est-à-dire le paiement de la « dette de reconnaissance » des enfants envers leur parent décédé. Les exemples suivants permettent de comprendre davantage les mécanismes à l'œuvre :

Tableau 3 : rapport entre les prestations funéraires reçues, le montant des *báo hiếu* versés par chacun des descendants et la somme totale dédiée au financement des funérailles

N°	Nom du défunt et dates des funérailles	Récipiendaires (fils et filles du défunt)	Montant total des prestations funéraires reçues dans chaque registre (VND)	Montant de la prestation *báo hiếu* (VND)	Somme totale dédiée au financement des funérailles et au défunt* (VND)
1	**Funérailles de Mme Đỗ Thị Tiêm (30/08/2005)**	M. Phơn	4 685 000	4 685 000	15 903 000
2		M. Két	3 185 000	3 185 000	
3		M.Kim	1 950 000	1 950 000	
4		Mme Yên	1 655 000	1 655 000	
5		M. Thuyên	590 000	590 000	
6		Mme Hướng	490 000	490 000	
7		Registre commun	3 348 000	-	
8		Total	15 903 000	12 555 000	
9	**Funérailles de M. Bùi Văn Tuyển (2006)**	M. Mỹ	6 870 000	1 500 000	7 655 000
10		M. Hoàng	4 565 000	1 000 000	
11		M. Ca	3 240 000	500 000	
12		M. Thơ	2 950 000	500 000	
13		Mme Linh	745 000	1 000 000	
14		Registre commun	3 155 000	-	
15		Total	21 525 000	4 500 000	
16	**Funérailles de Mme Lưu Thị Huyên (05/01/2008)**	M. Kinh	7 335 000	3 000 000	17 490 000
17		M. Ka	6 280 000	3 000 000	
18		Mme Điệp	3 820 000	2 000 000	
19		Mme Duyến	2 105 000	2 105 000	
20		M. Tính	1 870 000	2 500 000	
21		Registre commun	4 885 000	-	
22		Total	26 295 000	12 605 000	

* Ce montant total est constitué du total des prestations *báo hiếu* et du montant total du registre commun.

Le tableau indique qu'il existe plusieurs manières de procéder pour établir le montant du *báo hiếu* : soit les fils et filles du défunt donnent une partie des prestations reçues individuellement (cf. n°9 à 12 et 16 à 18), soit ils donnent la totalité de la somme reçue (cf. n°1 à 6 et 19), soit ils donnent la totalité de la somme reçue à laquelle ils rajoutent encore de l'argent (cf. n°13 et 20).

Le tableau indique par ailleurs une tendance selon laquelle plus le montant total des prestations reçues par une personne est élevé, plus le montant du *báo hiếu* que cette personne va verser est important. La générosité du descendant, et donc la force de sa piété filiale, est proportionnelle à ce qu'il a reçu en tant que récipiendaire dans le cadre des prestations funéraires de type *tiền phúng*. Sachant que le montant total des prestations reçues individuellement dépend du niveau de vie et de l'étendue du réseau social de chacun, nous pouvons avancer que le montant du *báo hiếu* est défini en partie par le capital social et économique de chaque descendant-donateur et non plus uniquement en fonction de l'intensité de leur piété filiale. Les propos de nos informateurs, qui ne manquent jamais de préciser qu'ils définissent le montant du *báo hiếu* selon leurs conditions économiques (*túy điều kiện kinh tế*), corroborent cette hypothèse interprétative.

Le tableau indique également que plus le montant total des prestations inscrites dans le registre commun est élevé, moins les participations individuelles (*báo hiếu*) des fils et filles du défunt sont importantes. Cette situation s'explique également par des raisons pratiques : la somme totale inscrite dans le registre commun est entièrement utilisée pour financer l'événement et les *báo hiếu* versés par chacun servent à compléter ce qui manque[1]. Le montant des *báo hiếu* est donc fonction du montant total des prestations communes reçues. Par exemple, si les dépenses pour l'organisation de funérailles atteignent 30 millions de vnd et que la somme réunie dans le registre commun s'élève à 10 millions de vnd, il restera 20 millions de vnd à payer par les descendants directs du défunt dans le cadre du *báo hiếu*. Cependant, les sommes remises par ces derniers ne compensent pas uniquement les dépenses engagées pour les funérailles. Généralement le montant total des *báo hiếu* dépasse le montant total des dépenses. Pour les funérailles de Mme Đỗ Thị Tiêm par exemple (voir le tableau ci-dessus), après avoir couvert l'ensemble des dépenses effectuées pour l'organisation des funérailles (8 915 000 vnd[2]), il reste 6 988 000 vnd issus des *báo hiếu*. Pour les funérailles de Lưu Thị Huyên, après décompte des dépenses engagées, il reste 2 295 000 vnd sur les 17 490 000 vnd dédiés au défunt. Dans ce cas, le surplus est mis de côté pour financer les prochaines dépenses liées comme les cérémonies des 49 jours (*lễ thất tuần*) et des 100 jours qui suivent le décès.

La générosité des descendants directs du défunt, témoin de leur reconnaissance envers leur parent, est donc liée au niveau de vie de chacun et aux montants des prestations funéraires

[1] Comme les festivités sont déjà terminées au moment de calculer la somme totale reçue dans le registre commun, celle-ci sert en fait à rembourser les dépenses déjà engagées pour la cérémonie ou les achats à crédit effectués avant les funérailles. Les transferts adressés à l'ensemble de la famille financent donc les funérailles a posteriori.

[2] Nous avons obtenu le montant total des dépenses engagées pour ces cas de funérailles dans les registres des prestations funéraires, qui sert également de cahier des comptes.

reçus collectivement et individuellement. Ainsi, pour déterminer le montant du *báo hiếu*, les devoirs moraux, la vertu individuelle et l'affection pour ses parents s'associent à des considérations pratiques et économiques. Le propos suivant permet de confirmer ces interprétations et de préciser davantage les logiques en œuvre.

> « Pour se répartir les frais des funérailles entre frères et sœurs, on regarde le coût total, on utilise l'argent récolté dans le « registre commun » et on se répartit le reste. Celui qui a le plus de moyens paye plus. On s'arrange entre nous pour se répartir ce que chacun paye. Parmi les enfants du défunt, ceux qui viennent de loin par exemple ont déjà dépensé de l'argent pour le voyage, ils peuvent donc payer un peu moins pour l'organisation des funérailles. On s'arrange entre nous. Mais si les enfants du défunt se querellent et « perdent la solidarité » (*mất đoàn kết*), il existe des règles pour se répartir les frais des funérailles des parents : le garçon paye deux parts et les filles une seule part. Mais dans un cas de discorde entre les enfants, on invite les anciens pour aider à trouver un arrangement, un accord commun, ils font les médiateurs et essayent de les réconcilier. »[1]

La répartition des dépenses entre les différents contributeurs est donc présentée comme volontaire, libre et relative aux possibilités de chacun. Cependant, il existe des cas de discorde entre frères et sœurs : la vertu et le « bon cœur » (*tâm*) de chacun ne sont alors plus suffisamment fiables et la piété filiale n'est alors plus le principe en œuvre. Dans ces conditions, des règles sont établies afin de définir « objectivement » la contribution de chacun des descendants directs.

N'ayant jamais assisté au moment de la répartition des dépenses occasionnées, il est difficile d'évaluer la fréquence de ce type de situations conflictuelles, d'autant plus que les personnes interrogées n'aiment pas trop relater ce type d'histoire, où se dévoilent les inimitiés, les ressentiments et les écarts aux normes morales, au détriment de l'image d'unité et d'harmonie qu'ils aiment donner à voir à l'observateur étranger. En effet, ces cas remettent en cause tout le principe de piété filiale qui est pourtant encensé lors des funérailles. Les villageois ont souvent évoqué ces cas de « perte de solidarité », mais ils parlaient alors de l'existence de ce type de cas « en soi », sans entrer dans les détails sur les personnes concrètement impliquées. En revanche, nous avons recueilli plus de témoignages insistants sur les excès de piété filiale des uns et des autres, comme le cas de M. Phạm Văn Thịnh, vice-directeur de la police du district et relativement aisé par rapport à ses frères et sœurs, qui a voulu assumer seul l'ensemble des frais pour les funérailles de son père. Cependant, ses frères et sœurs n'ont pas accepté sa proposition et ont également voulu témoigner de leur reconnaissance envers leur père et « rembourser » les bienfaits reçus (*trả nghĩa)* de leur parent au cours de leur vie. Chacun ayant fait preuve d'un sentiment de piété filiale, ils ont ensuite partagé les dépenses réelles en fonction des capacités économiques propres à chaque foyer.

La piété filiale et les actes de reconnaissance envers les parents : entre action choisie, conviction morale et obligation sociale

La piété filiale n'est pas qu'une affaire de famille et elle ne taraude pas que la conscience personnelle. Elle est évaluée par la société locale et régie par le contrôle social. Si la somme que chacun va remettre en tant que *báo hiếu* (prestation funéraire de piété filiale) est

[1] M. Phạm Kim Tiến, entretien effectué en décembre 2008.

relativement peu connue des autres villageois, l'ampleur des funérailles et la manière de les conduire sont, quant à elles, l'objet d'une « surveillance » étroite de la part des autres villageois, qui vont par ce biais évaluer et discuter la « vertu » de la famille impliquée. Le nombre de groupes venus se présenter devant l'autel pour le rituel *phúng viếng* ou encore la taille du banquet ou du cortège funèbre sont toujours l'objet de commentaires et de jugements de valeur. Comme pour les mariages, la notoriété et la réputation de la famille du défunt sont donc jouées au cours des funérailles, ce qui instaure un degré de contrainte non négligeable dans le comportement des acteurs sociaux, notamment dans le choix du *báo hiếu* qu'ils vont céder, choix pourtant effectué volontairement « en fonction du cœur » (*tùy tâm*) et dans l'intimité de la famille proche.

Cette contrainte est vécue et parfois exprimée comme telle par les villageois. Lors d'une discussion informelle, arrosée d'alcool de riz et en tête-à-tête avec un villageois, ce dernier explique qu'au moment de la mort de sa mère, il était loin du village et très occupé dans une affaire de commerce. À l'époque, il était copropriétaire d'un bateau de transport fluvial de marchandises. Il nous avoue qu'il aurait préféré embaucher des professionnels pour se charger des obsèques, mais « selon la tradition », explique-t-il, il n'a pas pu, car « sous-traiter ce type d'événement n'est pas correct », d'autant plus qu'il est le fils aîné de sa fratrie. Il a donc dû abandonner ses activités de commerce, vendre ses parts et rentrer au village pour s'occuper personnellement des funérailles et porter le deuil. La vente des parts n'est sûrement pas provoquée uniquement par cet événement[1], mais ce soir-là notre informateur nous a présenté les choses de la sorte. Il a conclu la discussion en ces termes : « Ici, on a très peur des critiques des voisins. Les relations à la campagne sont très compliquées et je n'aime pas ça. Mais il faut bien accepter et suivre »[2]. Cette manière de se soumettre « volontairement » et de manière pragmatique au contrôle social est révélatrice de leur rapport aux normes et à la tradition, entre morale imposée et morale intégrée (voir chapitre 11)[3]. Un individu qui ne se préoccupe pas du regard de ses pairs et qui ne témoigne pas de reconnaissance à ses parents au moment de leur décès n'échappera pas au contrôle social et risque une baisse de notoriété, et un déshonneur non seulement pour lui, mais aussi pour sa famille, voire pour son lignage.

De fait, dans ce contexte où l'honneur et la réputation sont considérés comme centraux, peu de villageois osent prendre le risque de ne pas verser de *báo hiếu*, si bien que leurs comportements se conforment souvent aux normes morales et sociales. Cependant, pour ceux qui ont intégré les valeurs de piété filiale ou qui désirent sincèrement faire preuve de reconnaissance et de *tình nghĩa* envers leurs parents, ces obligations sociales issues des relations avec les membres de la société locale ne sont pas uniquement contraignantes et ne sont pas dénuées d'avantages. En effet, la société locale participe au bon déroulement des funérailles. Elle y participe d'abord par sa présence physique, puisque le nombre de visiteurs assure le prestige et parce que l'expression de la piété filiale a besoin de publicité pour être actualisée au cours de funérailles. Or, seule la société locale peut attester, par sa présence, de

[1] Il est devenu deux ans plus tard le chef du quartier 9 (*trưởng xóm*).

[2] Bùi Quang Tháp, entretien effectué en mars 2008.

[3] Cette dimension, où morale personnelle et contrôle social se mêlent, se perçoit en filigrane à travers les descriptions des funérailles proposées par S.K. Malarney (2002 : 113).

la valeur morale de l'individu et de la réalité de sa piété filiale. Elle participe aussi au bon déroulement des funérailles par ses prestations funéraires *tiền phúng*, qui, « en partageant la tristesse » (*chia buồn*), financent en partie l'événement et qui constituent une part importante du *báo hiếu.* Elle représente également un support technique à la préparation matérielle de la cérémonie et des banquets et un support psychologique pour les proches du défunt.

En résumé, la présence et les contributions de la société locale permettent et financent l'expression individuelle de piété filiale et le remboursement des « dettes de reconnaissance » contractées envers les parents. En d'autres termes, c'est à cause de la société locale que les individus se sentent contraints de faire preuve de piété filiale en organisant des funérailles de grande ampleur, mais c'est aussi en partie grâce à elle qu'ils peuvent organiser de grandes funérailles dignes d'un comportement vertueux. Grâce aux invités, ils peuvent ainsi accomplir leurs devoirs, manifester leur reconnaissance envers les parents et exprimer leur tristesse ainsi que leur sentiment de piété filiale. L'articulation entre les individus et la société, la tension entre des convictions intimes et des devoirs imposés par le contrôle social, ou encore la dialectique entre la spontanéité[1] et la contrainte sont donc particulièrement visibles dans le cas des funérailles, où l'individu est à la fois personnellement et « socialement » convaincu de l'importance de faire preuve de reconnaissance et d'actualiser publiquement sa piété filiale.

IV- Les transferts liés à l'inauguration d'une nouvelle maison

1- Les fêtes *tân gia*

Le troisième événement qui marque un changement d'état important des foyers est l'acquisition d'une maison. Être propriétaire d'une maison fait partie des aspirations centrales puisque, selon les conceptions partagées par la plupart des Vietnamiens, il s'agit d'une étape essentielle à franchir dans le cycle d'accomplissement des foyers. Le terme *tân gia* (« nouvelle famille »), utilisé pour qualifier la fête qui marque publiquement l'installation dans le nouveau foyer, indique la teneur symbolique de cet événement[2]. Néanmoins, les fêtes *tân gia* ne concernent pas que la création d'un nouveau foyer autonome, elles sont organisées dès qu'un foyer inaugure une nouvelle maison, même si celle-ci n'est pas la première installation. Enfin, si construire sa propre maison est valorisé par rapport au fait d'en acheter une, les deux cas existent à Quân Lợi, bien que la plupart des villageois continue à construire

[1] Les pleurs protocolaires lors des funérailles se transforment parfois, voire souvent en sorte de « crise de nerfs » d'une fille, d'une belle-fille ou d'une « belle petite fille », qui, après hurlements et gestes compulsifs, s'évanouissent, notamment au moment du cortège funéraire ou au moment de l'inhumation. Les participants expliquent très clairement et parfois avec un peu d'ironie qu' « elle exprime sa piété filiale ». Les autorités locales ont parfois légiférer pour limiter ces excès de « spontanéité réglée » qui accompagnent l'expression de la piété filiale lors des funérailles. Voir aussi S.K. Malarney (2002 : 123).

[2] O. Tessier décrit la construction d'une nouvelle habitation comme un « changement d'état social et économique, qui se traduit par l'acquisition du statut de famille à part entière (*gia đình*) et la fondation d'un nouveau groupe domestique. » (2009 : 207). Le terme *khánh thành* (« inauguration ») est aussi parfois utilisé par les villageois pour qualifier la fête d'installation dans la nouvelle demeure.

leur maison[1]. Que la nouvelle demeure soit construite ou achetée, son acquisition est un moment symboliquement important, qui donne lieu à l'organisation d'une fête *tân gia*.

Les dépenses occasionnées par l'obtention d'une nouvelle maison varient en fonction du mode d'acquisition de l'habitation (achetée à la commune, achetée à un particulier, héritée ou construite), de la taille et de l'emplacement de la parcelle d'habitation (présence ou non d'un jardin, d'un bassin à poisson), de la taille de la maison (évaluée en nombre de travées, d'étages, de dépendances), des types de matériaux utilisés (bois, briques, ciment, béton, tuiles, tôles de fibrociment), du cours des prix des matériaux de construction, de l'époque considérée, etc. Dans ces conditions il est difficile et peu significatif d'évaluer un montant moyen. Si les montants s'échelonnaient entre 3 millions de vnd et 40 millions de vnd dans les années 90[2], au moment de l'enquête, ils fluctuent entre 60 millions de vnd et 350 millions de vnd[3]. Quoi qu'il en soit, les dépenses nécessaires sont importantes pour les villageois, qui mobilisent et combinent généralement diverses sources de financements pour réunir le capital nécessaire[4]. Certaines sources sont directement liées au marché (banque, économies constituées par des revenus divers, vente d'un bien, etc.), mais la plupart proviennent de transferts non marchands. À la différence des mariages et à plus forte raison des funérailles, pour l'acquisition d'une nouvelle maison, une grande partie des transferts est effectuée avant la fête d'inauguration. Cette présentation des différentes sortes de transferts non marchands liés à l'acquisition d'une nouvelle maison va ainsi s'organiser en fonction du moment de la cession (avant ou pendant la fête *tân gia*) et de la nature du transfert (en travail, en nature, en argent).

2- Transferts préalables à l'acquisition d'une nouvelle maison

- *Capital constitué par les diverses prestations lors du mariage*

Nous avons vu que le financement de l'installation des fils fait partie des devoirs des parents. Si le fils ne reste pas vivre avec ses parents dans la maison familiale (*nhà gốc*), ces derniers ont tendance à lui fournir une parcelle d'habitation avec ou sans maison ou à lui donner l'équivalent en argent. Dans ce cas, la somme n'est généralement pas suffisante pour financer l'ensemble des frais, mais elle constitue une part non négligeable du capital nécessaire. Les prestations *mừng* effectuées par les amis des mariés, la dot (*của hồi môn*) donnée par les parents de l'épouse et les différentes autres prestations d'aide à l'installation

[1] En 2010, il était plus courant de construire sa propre maison, mais les migrations définitives étant nombreuses, les cas d'acquisition d'une habitation par achat sont également fréquents et vont en augmentant avec l'amplification des départs définitifs.

[2] Montants établis à partir des témoignages de nos informateurs. Les estimations d'O Tessier sont similaires : « L'éventail s'étire de moins d'un million de *đồng* pour une ancienne maison en bois à plus de trente millions de đồng pour une maison en dur. » (Tessier, 2009 : 210) »

[3] Il ne s'agit pas de montants moyens ni pondérés, mais des montants les plus faibles et les plus élevés que nous avons relevés en interrogeant les foyers ayant bâti une maison entre 2007 et 2010.

[4] Comme le souligne O. Tessier, grâce au caractère prévisible de l'événement, il est possible de l'anticiper financièrement : « … ces deux étapes [la célébration d'un mariage et la construction d'une habitation] ont en commun l'avantage déterminant d'être planifiable plusieurs mois voire plusieurs années à l'avance, et de permettre ainsi la mise en œuvre d'une stratégie d'accumulation et/ou d'orientation de la production. » (2009 : 210).

(de type *cho*, *tặng* ou *biếu* – présent sans condition) reçues au cours des noces et présentées comme des soutiens à l'installation du nouveau foyer peuvent également être utilisées pour payer les dépenses engendrées par l'acquisition d'une habitation autonome.

La mobilisation de ces transferts non marchands pour financer une nouvelle maison ne concerne que les nouveaux foyers qui acquièrent un nouveau logement rapidement après le mariage. Symboliquement, ces transferts ne sont pas directement liés à l'acquisition d'une maison, puisque, non seulement ils se déroulent dans le cadre de la consécration du mariage, mais encore leur usage n'est pas spécifié.

- *Transferts en argent avant la fête* tân gia

Comme pour les mariages et les funérailles, l'acquisition d'une nouvelle habitation mobilise les *phường* (groupes informels d'épargne et de crédits rotatifs), les prêts en argent sans intérêt (*cho vay không có lãi*) et les aides avant événement (*giúp đỡ*), mais de manière plus systématique et d'une ampleur plus importante que pour les deux autres événements[1]. Sans détailler les caractéristiques de ces sortes de transfert[2], quelques remarques sur leur usage particulier dans le cas des nouvelles maisons sont nécessaires.

Les transferts de type *giúp đỡ* (l'aide au financement d'un événement), en tant que transferts en soi, préalable à l'événement, sont plus fréquents que pour les mariages ou les funérailles et, à la différence des mariages, la cession de ce transfert est dissociée de la remise du *mừng* le jour des festivités. Autrefois constitués de paddy ou de matériaux de construction, ces transferts se font principalement en argent depuis une vingtaine d'années. Ils ne concernent que les membres les plus proches du réseau d'entraide et appellent un contre-transfert quasi-systématique d'une valeur égale ou supérieure. Leur usage est néanmoins de moins en moins courant, alors que l'utilisation de prêts sans intérêts et des *phường* semblent aller en augmentant.

L'utilisation des fonds issus de plusieurs *phường* à la fois est un phénomène très fréquent pour financer l'acquisition ou la construction d'une nouvelle maison. C'est le cas par exemple du foyer de M. Trần Văn Trình-Mme Cao Thị Trang, qui participait au moment de l'enquête en décembre 2008 à sept *phường* différents fonctionnant en même temps sur deux villages[3], dans le but de réunir les fonds nécessaires à la construction de leur nouvelle maison. Les travaux sont estimés à 300 millions de vnd. La somme obtenue par les *phường* n'étant pas suffisante, ils ont également emprunté sans intérêts à leurs frères et sœurs respectifs. Parmi les sept *phường*, trois ont été créés par le père du mari en vue de réunir le capital pour la maison de son fils. La construction d'une maison fait en effet partie des motifs les plus courants qui justifient l'ouverture d'un *phường* (voir chapitre 3). Cette pratique de participation simultanée

[1] Il arrive également que les villageois contractent des emprunts bancaires officiels pour financer les travaux.

[2] Pour des détails sur ces trois sortes de transferts, voir la partie « Transferts préalables à la cérémonie du mariage » de ce chapitre et le chapitre 3.

[3] Ils tiennent un commerce de vente de *nem*, de viande et de bière à Quân Lợi, au centre de la commune, mais sont originaires de Duy Tắc, le village voisin. Ils ont hérité de la maison de leurs parents, mais prévoient d'en construire une nouvelle avec un étage supplémentaire. Leur double appartenance villageoise leur permet de participer à quatre *phường* à Quân Lợi et trois *phường* à Duy Tắc.

à plusieurs *phường* existe au moins depuis les années 1990, comme l'atteste par exemple le foyer M. Nguyễn Văn Tháp-Mme Nguyễn Thị Thám qui était responsable de quatre *phường* en paddy créés en 1993 également dans le but de bâtir leur maison[1].

Les trois sortes de transferts non marchands préalables à la fête *tân gia* appellent tous la restitution de la somme obtenue. Ils doivent donc être compris comme des avances et l'avantage ne réside pas tant dans la somme obtenue en soi que dans la possibilité de réunir, dans une période de temps relativement courte, un capital important, qui sera ensuite progressivement restitué.

- *Aide en travail pour la construction*[2]

Pour les foyers qui bâtissent leur propre maison, l'aide en travail est une sorte de transfert qui était souvent sollicitée il y a une quinzaine d'années et dont le recours a tendance à diminuer aujourd'hui. Cette évolution s'explique par le savoir-faire technique spécifique et les compétences particulières que requièrent les nouvelles maisons en béton, par la moindre disponibilité des proches occupés à travailler pour eux et souvent en dehors du village et par l'augmentation des capacités financières des foyers qui, quand ils en ont les moyens, ont tendance à remplacer l'aide en travail par le recrutement de main-d'œuvre. Parmi les personnes qui ont bâti deux maisons au cours de leur parcours de vie, la plupart des interrogés expliquent avoir modifié leur manière de procéder : ils déclarent avoir mobilisé principalement des contacts personnels dans le cadre de rapports d'entraide pour leur première demeure et avoir utilisé presque uniquement des ouvriers rémunérés pour la seconde. En dehors des raisons pratiques évoquées ci-dessus, un changement dans le rapport à l'entraide en travail semble expliquer cette évolution. L'extrait d'entretien suivant évoque ce nouveau rapport :

> « Pour bâtir la première maison [début des années 1990], on a été aidé par des gens de nos deux familles [celle du mari et celle de l'épouse]. On ne les a pas payés, mais on les a invités à manger. Pour la nouvelle maison où on vit actuellement [construite en 1998] on a embauché des gens, des ouvriers originaires de Quất Lâm, pour toutes les tâches, même pour les fondations. Avant on s'aidait davantage entre frères et sœurs, maintenant il faut embaucher des ouvriers, car les maisons de ce type demandent un savoir-faire particulier, il faut recruter des professionnels. Et de toute façon, si on sollicite des frères et sœurs, maintenant il faut quand même les payer… Avant les gens étaient plus souvent au village, mais à présent les gens partent travailler plus loin [...] On préfère embaucher de bons ouvriers qualifiés que des gens de notre famille même s'ils sont eux-mêmes ouvriers. »[3]

Beaucoup de villageois considèrent que l'entraide en travail est presque aussi coûteuse que le recrutement de main-d'œuvre pour une efficacité moindre, ce qui justifie l'usage de moins en moins fréquent de l'entraide pour la construction des maisons. Cette tendance à se

---

[1] Ils ont remplacé la chaumière en torchis et en paille léguée par les parents du mari par une nouvelle maison en béton. L'interviewé annonce avoir dépensé à l'époque 20 millions de vnd pour l'ensemble des dépenses, main d'œuvre et matériaux de construction compris (Nguyễn Văn Tháp-Mme Nguyễn Thị Thám, entretien effectué en septembre 2008).

[2] Cette sorte de transfert s'inscrit dans ce que nous avons appelé « l'entraide en travail au moment d'activité agricole ou de construction » (voir chapitre 1).

[3] Mme Nguyễn Thị Là, entretien effectué en septembre 2008.

désaffilier de certaines formes d'entraide en travail et à substituer volontairement des rapports marchands à des rapports interpersonnels n'est pas généralisée à Quân Lợi. Mais elle suggère une propension à limiter les contraintes liées aux obligations sociales et aux mécanismes de solidarité pour privilégier une efficacité technique et économique dans le cadre de rapports impersonnels[1].

Mes observations des groupes de travailleurs au moment des constructions de maisons entre 2007 et 2010 montrent qu'aujourd'hui, si la majorité des tâches sont effectuées par des ouvriers embauchés, les groupes effectifs sont mixtes et, dans tous les cas, des parents proches sont venus aider une ou deux journées, soit pour les tâches les plus simples, soit parce qu'ils sont eux-mêmes ouvriers spécialisés. La famille récipiendaire de ces gestes de soutien remercient ses bienfaiteurs par des repas qui suivent la journée de travail et par une aide en retour pour n'importe quelle activité qui demande une participation en travail (récolte, repiquage, construction d'une dépendance, d'un bassin à poisson, de toilettes, etc.). Il y a donc généralement double transferts dont la circulation et l'agencement sont régis par les besoins des uns et des autres. Les diverses modalités de fonctionnement de cette forme de transfert s'organisent selon les deux modes de rapports de réciprocité que sont l'aide (*làm hộ)* et les échanges de travail (*đổi công*) décrits dans le chapitre 1 pour l'entraide agricole.

- *Transferts au cours du processus de construction : la fête de fin de construction de la toiture :* thượng lương

Dans le cas des foyers qui construisent leur maison, c'est-à-dire la majorité des cas à Quân Lợi, une première fête est parfois organisée lorsque le toit de la maison est posé. Cette fête est appelée *thượng lương* (expression qui peut se traduire par « mettre en place la poutre faîtière pour les maisons anciennes à travées ») ou *đổ mái* (« poser le toit pour les maisons récentes en ciment »). Elle donne lieu à l'organisation d'une réception, qui, selon les témoignages recueillis, ne dépasse rarement dix plateaux (environ 50 personnes). En plus de la parenté proche et des voisins, les ouvriers sont conviés au banquet. Certains des convives peuvent apporter un présent de félicitation (*mừng*), mais ce n'est pas systématique. Le caractère rituel et protocolaire de ces prestations est moins marqué pour cette fête, qui n'est pas organisée par tous les foyers, que pour la fête d'inauguration de la nouvelle maison (*tân gia*).

3- Transferts lors de la fête *tân gia* : l'exception locale

L'installation d'un foyer dans une nouvelle maison est l'occasion de l'organisation d'une fête *tân gia*. Comme pour les mariages et pour les funérailles, les personnes invitées à la fête apportent un présent. Ce transfert non marchand est également appelé *mừng* (cadeau de félicitation). Mais le village de Quân Lợi présente une particularité par rapport à tous les villages voisins et par rapport à l'une des normes dominantes du système de prestations non

[1] O. Tessier évoque également l'existence chez certains foyers d'une « volonté de faire primer une rationalité technique et/ou économique où les relations établies par l'échange, synonymes de dépendance, sont perçues comme des entraves, des contraintes. » (2003 : 468) ainsi que la « volonté de se dégager d'un certain type de contraintes collectives » (2003 : 508).

marchandes vietnamien : la « coutume locale » incite à organiser des fêtes *tân gia* « simples » (*đơn giản*), sans gaspillage (*lãng phí*) et avec un nombre d'invités restreint (*không mở rộng*) . Elle prévoit également que les organisateurs refusent les *mừng* de leurs invités. Les habitants de Quân Lợi ainsi que ceux des villages alentours qui ont déjà participé à des fêtes *tân gia* à Quân Lợi sont tous catégoriques sur l'application de cet usage local. Le cas concret relaté ci-dessous par une femme de Quân Lợi est représentatif de la manière dont les villageois relatent les fêtes *tân gia* qu'ils ont organisées :

> « À la fin des travaux, on a organisé un repas avec la famille proche et les ouvriers. Mais on n'a pas organisé de fête avec tout le monde comme ils font dans les autres villages. La coutume ici est de ne pas faire de fête de fin de travaux. On ne prend pas les *mừng* des gens à Quân Lợi mais dans les autres villages de la commune, ils le font. »[1]

Ayant participés à de nombreuses fêtes *tân gia,* nous avons en effet rencontré ce cas de refus des *mừng* uniquement à Quân Lợi. En assistant aux fêtes dans les autres villages de la commune, nous avons pu réunir des informations sur le mode de fonctionnement habituel des prestations lors des *tân gia*. Celles-ci sont utiles pour saisir la particularité du système à Quân Lợi. Dans ces cas, le protocole est semblable à la remise du *mừng* pour le mariage ou du *tiền phúng* pour les funérailles : les invités apportent une somme d'argent dans une enveloppe ou en liquide, le montant et le nom du donateur sont inscrits dans le registre des présents et une contre-prestation vient en réponse si une occasion de même nature se présente chez le donateur. Le verbe utilisé pour décrire la remise de ces prestations, *đi tiền*, est le même que pour les deux autres cérémonies. Il est présenté à la fois comme un présent de félicitations et une participation aux frais occasionnés par la fête.

Plutôt que de chercher à approfondir ce cadre normatif qui, comme nous le verrons, suit les mêmes principes que les prestations des invités au cours des mariages ou les funérailles, nous nous sommes penchés sur les usages propres à Quân Lợi, qui se détachent des usages normatifs. Ils dévoilent en effet un élément central du système de transferts non marchands au Vietnam, à savoir sa flexibilité et ses manifestations plurielles malgré l'existence d'un cadre formel rigide et de normes communes explicitement établies. La possibilité de composer avec les règles communes est une caractéristique fondamentale de ce système qui se démarque par ce biais des institutions sociales régies par des lois transcendantes et fixes. L'absence de cette règle locale dans le coutumier villageois (*hương ước*) révèle l'existence de conventions locales effectives, mais jamais fixées définitivement, autorisant ainsi la flexibilité et les ajustements[2]. Ces cas, nombreux au Vietnam, où une règle locale se démarque des normes courantes, peuvent également être interprétés comme un moyen d'affirmer une identité locale spécifique en se distinguant des pratiques et des manières de faire des « autres ». La façon dont les villageois insistent avec une teinte de fierté sur la dimension locale et particulière de cette pratique confirme cette interprétation.

---

[1] Mme Trần Thị Theo, entretien effectué en mai 2008.

[2] L'absence de cette « coutume » dans le *hương ước* (coutumier du village) dévoile également le caractère normatif de ces coutumiers rénovés : ils sont censés recenser les règles spécifiques au village, mais sont de fait préparés et encadrés par l'État-Parti et ses antennes locales. Voir aussi chapitre 11 et conclusion.

La première restriction imposée par la « coutume » de Quân Lợi concerne la taille du banquet. D'après les propos des habitants, ces fêtes, qui ne sont parfois même pas considérées comme un *tân gia* compte tenu de leur petite taille, regroupent quatre ou cinq plateaux (entre 15 et 25 personnes) pour recevoir les parents, les frères et sœurs directs, les frères et sœurs des parents ainsi que les ouvriers-maçons. Certains admettent inviter l'ensemble des membres de la branche de lignage (*cành, chi* ou *phai*) dont ils font partie. Ces propos ne sont cependant pas fidèles aux pratiques effectives, ils exacerbent l'idée de fêtes simples, de petite ampleur, avec un nombre restreint d'invités. Par exemple, lors de la fête organisée par M. Trần Văn Tài le 12 décembre 2008, il y avait 10 plateaux de quatre à cinq personnes (40 personnes). S'il s'agissait en majorité de membres de la parenté paternelle et maternelle, six d'entre eux étaient des voisins sans lien de parenté et quatre étaient originaires de communes différentes.

Ce cas n'est pas une exception, il s'agit de la manière courante dont les habitants de Quân Lợi inaugurent une nouvelle installation. L'ampleur est certes moindre que dans les autres villages alentours, où le nombre de plateaux s'élève facilement à 20 à 30 (100 à 150 personnes), mais elle est supérieure à ce que les habitants relatent quasi-systématiquement lorsque nous les interrogeons sur la fête *tân gia* qu'ils ont organisée[1]. Si l'écart entre ce qui est exprimé dans les discours sur les pratiques et ce qui est effectivement fait par les acteurs sociaux est fréquent, il est particulièrement marquant – et, comme nous le verrons, révélateur – dans le cas de cette « coutume ». Cette tendance à minimiser, dans les discours, la taille effective des festivités consiste à s'inscrire dans l'esprit de la règle locale, quand bien même les villageois ne le respectent pas à la lettre dans leurs pratiques. Il s'agit aussi de défendre – surtout dans les discours adressés à l'ethnologue qui se renseigne sur les « coutumes locales » – une certaine image de sobriété qui est moralement et idéologiquement valorisée. Ils sont en revanche plus fidèles à leur « coutume », en ce qui concerne le refus des *mừng* en provenance des invités, qui constitue, en dehors de la taille des festivités, le deuxième aspect exceptionnel et propre des *tân gia* à Quân Lợi[2].

---

[1] Voici le type de discours entendus autant de la bouche de fonctionnaires que de celle de paysans lorsque nous évoquons l'organisation des *tân gia* : « Pour la fin des travaux, il y a une coutume spécifique à Quân Lợi qui consiste à ne pas faire de grande fête. On invite juste les frères et sœurs directs (*anh chị em ruột*). » Mme Trần Thị Thu (entretien effectué en mai 2008). « À Quân Lợi, on ne fait pas de *tân gia* avec des cadeaux (*mừng*) : c'est la tradition propre du village. On organise un repas uniquement avec les parents et les frères et sœurs : il y a environ quatre plateaux selon la taille de la famille. » M. Trần Quang Lâm, (entretien effectué en juillet 2008).

[2] Le fait de convier des gens à un banquet pour fêter un événement heureux sans recevoir de compensation de la part des invités pour les frais occasionnés par le repas s'appelle *khao*. Il s'agit d'une sorte de transfert non marchand, en nature, qui existait déjà à l'époque précoloniale (Phan Kế Bính [1915] 1975), mais qui n'a normalement pas lieu lors des *tân gia*. La pratique de *khao*, qu'on pourrait traduire par « arroser », sert à attester publiquement une bonne nouvelle ou quelque chose de nouveau et de positif comme un événement heureux qu'on souhaite partager avec ses proches. Habituellement, cette pratique concerne soit la réussite à des examens (autrefois mandarinaux et actuellement universitaires), l'acquisition d'un nouveau poste important (dans l'administration ou dans le secteur privé) ou l'acquisition de tout bien de valeur, comme l'achat d'une moto. Mais pour fêter l'acquisition d'une nouvelle maison, il n'est normalement pas d'usage de *khao* comme le font les habitants de Quân Lợi. La pratique habituelle au Vietnam consiste à inviter ses proches à partager un repas et à recevoir un soutien de leur part pour financer cette réception et éventuellement une partie des travaux.

Si les habitants de Quân Lợi et leurs contacts des autres villages attestent de la mise en application de cette règle locale, ici encore, l'observation des pratiques concrètes est révélatrice de la complexité du système, qui ne consiste pas en un simple refus des présents.

Le déroulement du protocole est en effet particulier. Le refus des *mừng* est connu de tous, et pourtant, chacun apporte une enveloppe avec une somme d'argent lorsqu'il se rend à la fête. L'organisateur les accepte et reçoit ses invités avec un festin. Jusqu'ici le protocole est similaire à celui suivi dans les autres villages et à celui prescrit par le cadre normatif qui régit les prestations cérémonielles au Vietnam. Cependant, le lendemain de la fête, le récipiendaire se rend chez chacun des ses bienfaiteurs pour restituer le présent en leur demandant d'être « compréhensif » (*thông cảm*) et en mobilisant la « coutume » propre au village comme justification et prétexte du refus. Il est en effet peu courant de refuser ouvertement ce type de transfert (*mừng*), à cause du risque de vexer le donateur puisqu'habituellement, décliner un présent, un geste de générosité ou un geste de solidarité peut être perçu comme un signe de refus de la relation, surtout dans ce cas de transferts ritualisés et cérémoniels. Mais pour les habitants de Quân Lợi, il est admis que ces prestations fassent l'objet d'un refus, puisque, finalement, ce n'est pas l'individu qui refuse, c'est la « coutume » qui s'y oppose et donc c'est le respect de celle-ci qui le pousse à agir de la sorte. Cette justification décale donc la raison du refus et permet de ne pas accepter le présent, sans porter atteinte à la relation. L'obligation de recevoir n'est donc pas active si des justifications socialement admises accompagnent le renvoi du présent[1].

Ce protocole complexe semble au premier abord être un jeu social où tout le monde est complice pour entretenir une sorte « d'hypocrisie collective », selon laquelle les invités apportent une contribution pour le repas consommé, tout en sachant qu'elle sera refusée, et selon laquelle l'invitant accepte le *mừng* au moment de sa remise tout, en sachant qu'il va le restituer plus tard. Mais symboliquement, la réception du présent puis le refus rituel et la restitution permettent aux invités de faire un geste de solidarité et d'exprimer ainsi leur bienveillance et leur intention de soutenir leur hôte, tout en permettant à l'hôte de refuser le présent et de montrer son respect des « coutumes » propres à son village d'appartenance, sans froisser le donateur ni l'endetter. Les invités peuvent ainsi festoyer sans se sentir gênés de consommer, alors qu'ils n'ont pas contribué aux frais. Si les *mừng* étaient refusés d'emblée, les invités se formaliseraient et se montreraient ouvertement réticents à banqueter. Ainsi, les usages prescrits par les normes générales de bienséance (contribuer quand on est invité à une fête et faire preuve de soutien dans les moments importants) et ceux prescrits par la « coutume » locale (ne pas recevoir les *mừng* des invités) sont tous deux respectés, et la relation sociale n'est pas remise en cause. Les propos de M. Trần Văn Tài qui est l'organisateur du *tân gia* évoqué ci-dessus illustre le déroulement du protocole et les intentions du récipiendaire :

[1] Il est également fréquent de rendre les présents offerts par les personnes âgées parce que, selon les considérations des villageois, ils auront peu d'occasion de recevoir un retour à leur geste et, n'étant plus en mesure de travailler pour gagner de l'argent, leur disponibilité financière est possiblement limitée. Par ailleurs, des cas d'acceptation formelle d'un présent pour le refuser ensuite semblent exister dans les pratiques de Potlatch (Testart, 2007 : 109-110).

> « En fait au moment du repas, j'accepte les *mừng*, « j'accepte devant la face », mais je rends les enveloppes après. Je rends à tout le monde, même à mes frères et sœurs et à mes parents. Je n'accepte aucun *mừng*, c'est la tradition ici. [...] Si mes parents me donnent (*cho*) quelque chose pour nous aider à nous installer, peut-être qu'on acceptera une partie, mais c'est différent. »[1]

Le locuteur a en effet reçu un soutien financier de ses parents, dont nous n'avons pas pu connaître le montant exact. Mais ce transfert est présenté par l'informateur à la fois comme une donation sans retour (*cho*) et comme un prêt sans intérêt, qu'il ne remboursera peut-être jamais et dont le statut est clairement différent des *mừng* régis par la « coutume ».

Le respect de la « coutume » par les villageois est donc établi par les discours et par l'observation de cas concrets. Cependant, nous avons relevé dans nos discussions avec certains villageois, l'existence de transferts la veille ou le jour du banquet de *tân gia*, en riz ou en argent, que nos interlocuteurs désignaient comme étant des *mừng*. Les deux extraits suivants sont issus de ces discussions :

> « Il y a dizaine d'années, quand on s'est installés dans notre nouvelle maison, nos tantes et oncles directs (*cô chú ruột* : les frères et sœurs des parents) ainsi que nos frères et sœurs (*anh em ruột*) nous ont félicité par un présent (*mừng nhà*) en riz. Ils ont donné 20 kg de paddy (1 *thùng*) par personne. Il y a six ans j'ai donné en retour à l'un des fils de l'une de mes tantes (*cô*), lorsqu'il s'est installé dans sa nouvelle maison. Cette fois j'ai donné du riz et de l'argent. »[2]

> « Pour la construction d'une nouvelle maison, on ne fait pas de grande fête, on invite seulement les frères et sœurs et les parents. Ils apportent du riz ou de l'argent pour aider aux financements effectués, mais on ne l'inscrit pas sur un cahier pour se rappeler[3].

Le foyer chez qui nous logions pendant nos enquêtes nous a également raconté avoir reçu des *mừng* en paddy de la part des parents et des frères et sœurs au moment où ils ont bâti leur première maison en 1983. Ils disent avoir reçu entre 20 kg et 50 kg de paddy (2 à 5 *yến*). Enfin, un de nos contacts proches[4] nous a également affirmé avoir reçu 20 *bơ* de paddy (environ 16 kg à l'époque) en tant que *mừng* pour l'inauguration de sa maison en 1990. Néanmoins, ces mêmes personnes attestent par ailleurs de l'existence, de l'ancienneté et du respect de la « coutume » locale sur les *tân gia*. Il est donc possible, sans être en contradiction avec la « coutume », de recevoir de l'argent ou du paddy de la part de certains contacts au moment de l'inauguration de la nouvelle maison. Le paradoxe apparent repose en fait sur la différence de statut et de fonction attribués à des transferts qui portent le même nom : *mừng*.

Différemment des prestations proscrites par la « coutume locale », ces prestations ne sont pas pensées comme une compensation pour le repas consommé par les invités. Elles sont vécues comme une aide (*giúp đỡ*) pour les frais occasionnés par l'acquisition de la nouvelle maison. En outre, le protocole qui accompagne cette prestation est différent de celui qui présidé aux *mừng* : l'aide n'est pas nécessairement donnée au moment du banquet et les montants reçus ne sont pas inscrits dans le registre des présents, bien qu'une contre-prestation

---

1 M. Trần Văn Tài, entretien effectué en décembre 2008.

2 Mme Đỗ Thị Triên, discussion informelle en décembre 2009.

3 M. Vũ Văn Ổn, entretien effectué en juillet 2010.

4 M. Bùi Văn Nguyên, discussion informelle en décembre 2008.

sera effectuée quand l'occasion se présentera. Des transferts similaires ont été analysés en détail par O. Tessier (2003 et 2009) dans le village de Hay (province de Phú Thọ).

Nous pouvons ainsi saisir avec davantage de précision le sens de la « coutume locale ». Elle ne consiste pas à rejeter tout soutien extérieur. Il s'agit d'inviter ses proches (*khao)* à un repas, sans recevoir de compensation pour les frais de nourriture et de faire ainsi preuve de largesse. Il s'agit aussi de faire preuve d'une sobriété et d'une simplicité particulière pour ce type d'événement et de s'inscrire ainsi dans un comportement moralement valorisé. Il s'agit enfin de s'inscrire dans une « tradition », de marquer une spécificité liée à une appartenance locale et de se démarquer par ce biais des autres localités, autant d'éléments possiblement sources d'identité et de cohésion au niveau villageois. Il ne faut cependant pas voir dans cette « tradition » la marque d'une continuité avec un passé ancestral, ni le résultat d'un processus purement endogène. Les explications fournies par certains informateurs pour justifier l'existence de cette « coutume locale » remettent en cause sa dimension traditionnelle et questionnent sa provenance et son ancienneté. Les propos tenus par un officier à la retraite nous ont aidés à comprendre la situation :

> « Ici, on n'invite pas beaucoup de gens pour le repas *tân gia,* car si on invite beaucoup de personnes, il faut rendre les *mừng* reçus (*đi lại*), et on a des dettes à vie envers la société (*nợ đời*[1]). Aussi, si certains sont pauvres, c'est compliqué pour eux [...] »[2]

Les villageois justifient en effet souvent leur « coutume » en mobilisant une logique de parcimonie et de frugalité ainsi qu'une volonté de se détacher des dettes morales et d'inclure socialement les plus démunis pour favoriser l'égalité sociale (*bình đẳng xã hội*). Ces justifications qu'ils nous donnent et qu'ils se donnent reflètent précisément, parfois jusque dans les termes employés (*nợ đời*, *đơn giản*, *lãng phí*[3]) les directives et l'idéologie de l'État-Parti concernant ces pratiques de sociabilité et d'endettement mutuel (Malarney, 1993, 2002, 2003). « L'esprit » de la coutume, défendu dans les discours et confirmé, mais légèrement nuancé, par les pratiques, semble donc refléter l'idéologie du pouvoir central autant que l'expression d'une identité locale.

Il est difficile de savoir si cette pratique est antérieure aux réformes sur la culture instaurées par l'État-Parti à partir de la fin des années 1950 ou s'il s'agit d'une adaptation récente aux interventions extérieures. Nos informateurs attestent qu'elle existe depuis longtemps. Mais la faculté d'inventer des « coutumes » nouvelles en les inscrivant dans une pseudo-tradition ancienne est chose courante au Vietnam (Kleinen, 1999a ; Nguyễn Thế Anh, 2001 et 2008).

Quelle que soit l'ancienneté de cette « coutume », elle est aujourd'hui suivie par les villageois et justifiée par des valeurs morales défendues par le pouvoir central et assimilées puis réappropriées par les villageois. L'assimilation n'est cependant pas complète puisque les pratiques effectives sont en décalage avec les prérogatives étatiques : les banquets sont

---

[1] Cette expression peut prendre la connotation négative d' « une charge pénible dont on ne peut se débarrasser ».

[2] M. Nguyễn Ngọc Thâm, entretien effectué en décembre 2008.

[3] Ces termes signifient respectivement dette à vie, simplifier et gaspillage. Ils font écho à ceux utilisés dans le coutumier (*hương ước*) du village – relai du discours étatique et de ses lois – pour décrire les pratiques à éviter lors du banquet de mariages et de funérailles.

relativement plus sobres que dans d'autres villages, mais restent l'occasion de réunir une part importante du réseau de relations personnelles et sont de plus grande ampleur que ce qui est présenté dans les discours normatifs. Ce décalage confirme une tendance générale qui consiste à se rallier dans les discours et les représentations à des préceptes normatifs, idéologiques et/ou moraux qui ne sont pas nécessairement mis en application dans les pratiques tout en assumant ce décalage. De plus, si pour les *tân gia* les villageois font preuve d'une certaine simplicité, ce n'est le cas pour aucun des autres événements importants (*việc lớn*). Au contraire, les observations à Quân Lợi et ailleurs témoignent d'un redéploiement des cérémonies et des pratiques de sociabilité collective depuis les politiques de libéralisation amorcées avec le *đổi mới*. Ce « revival », qui se traduit par l'augmentation de la taille des fêtes et de l'intensité des prestations non marchandes (Malarney, 1993, 2002 et 2003, Hy Văn Lương, 1996 et 2007, Kleinen, 1999a), s'inscrit donc en opposition aux prérogatives étatiques défendues par ailleurs.

Dans la lignée de la doctrine du pouvoir central, l'organisation de fêtes « simples » (*đơn giản*) et sans présents est donc perçue comme une valeur en soi, mais ce principe est suivi et mis en œuvre uniquement dans le cas particulier des *tân gia*, qui sont devenus un moyen d'affirmer l'identité spécifique de la communauté : ce n'est donc pas une valeur à laquelle ils adhèrent complètement, bien qu'elle fasse l'objet d'une réappropriation mesurée. Les villageois n'acceptent pas les *mừng* qui expriment la compensation pour le repas festif, mais ils continuent de recevoir des prestations, aussi appelée *mừng*, mais davantage de l'ordre du *giúp đỡ*, car elles sont versées de manière différente et leur fonction consiste à les aider à financer les travaux. La sélection et l'ajustement des normes sont donc, ici encore, en grande partie pragmatiques.

Ce cas illustre également les modalités de négociation entre les normes imposées par le pouvoir central et les dynamiques endogènes et témoigne du mélange des normes, qui résulte à la fois des réappropriations d'éléments extérieurs et des diverses stratégies d'accommodements face aux interventions du pouvoir central. Des règles sont ainsi établies à partir de ce mélange, mais elles restent en constante redéfinition au niveau local. Quelques-uns de nos informateurs les plus jeunes nous ont en effet expliqué que le fait d'accepter les *mừng* lors des fêtes *tân gia* a tendance à augmenter, car les relations avec des personnes d'autres villages vont en augmentant. La logique qui préside à cette adaptation apparaît clairement dans le propos suivant :

> « Le fait de *mừng* lors de *tân gia* à Quân Lợi est en train de se développer, car on a de plus en plus de relations avec les autres villages. On est donc invité chez eux pour assister à leur *tân gia*, et on les *mừng*. Mais comme ici on n'accepte pas les *mừng* et qu'on ne fait pas de fêtes avec des invitations larges, on ne les invite pas et ils ne peuvent jamais *mừng* en retour. Ils nous reprochent ensuite de ne pas les inviter et ils se sentent endettés… »[1]

La tendance à l'élargissement des réseaux de relations personnelles en dehors du village et les normes de bienséance, de solidarité et de réciprocité qui régissent le système de prestation *mừng* lors des *tân gia* agissent de concert pour inciter les plus jeunes à changer la « coutume locale » : la pluralité des normes en vigueur et la faculté d'adaptation des règles effectives en fonction des situations et des contextes rencontrés se dévoilent donc à travers ce cas particulier.

[1] M. Bùi Văn Biên, entretien effectué en décembre 2009.

Chapitre 3
Les prêts et les emprunts fondés sur les relations personnelles : pratiques de crédits et d'épargne informels

I- Prêts informels sans intérêt (*vay tiền không có lãi*)

Les discussions avec les villageois et l'étude de leurs sources de financement indiquent l'importance des emprunts formels et informels en quantité et en fréquence. La quasi-totalité des foyers rencontrés a un jour eu accès à un prêt bancaire et la totalité a été impliquée dans des prêts informels[1]. Les premiers ne concernent pas notre étude puisqu'ils fonctionnent selon les règles du marché et de l'État[2]. Les seconds peuvent se diviser en deux formes principales : les emprunts avec intérêts et ceux sans intérêts. Les relations sociales personnelles sont impliquées dans ces deux types de prêts, mais seuls les seconds sont non marchands puisque le prêteur ne reçoit pas d'intérêts pour le capital prêté. De plus, ces emprunts sans intérêts constituent l'une des sources de capital les plus utilisées par les foyers et l'une des formes d'emprunts les plus mobilisées parmi l'ensemble des formes d'emprunts formels et informels existants[3]. Enfin ces prêts sont souvent sollicités pour financer les événements tels que les mariages, les funérailles ou l'acquisition d'une nouvelle maison, trois espaces de sociabilité importants abondamment traités tout au long de cette thèse[4]. Pour ces trois raisons, seuls les

---

[1] Au niveau national, les enquêtes statistiques confirment nos observations : « The data collected by the Vietnam Living Standards Survey 1994 reveal private individuals are the most important source of credit, in most cases family members, relatives, friends and neighbours. Their share comes up to about 40 percent. Another third of the rural households borrow from private money lenders, while about one quarter relies on banks and other sources. In general, there is no obligation to pay interest for those credits obtained by private individuals. On the other side, money lenders charge an interest rate of more than 100 percent p.a. (ABIAD, b : 15). » (Axel Wolz, 2003 : 112).

[2] Pour quelques informations chiffrées sur les emprunts officiels, voir annexes I/5.

[3] Nous n'avons pas pu mesurer avec précision les montants empruntés et la part exacte de ces emprunts dans l'ensemble des formes d'emprunts auxquels ont accès les villageois. Les seules sources concernant les montants empruntés proviennent d'entretiens et ne peuvent donc pas constituer une base fiable pour des calculs exacts. Mai Văn Hải et J-P. Fontenelle (1998) estiment qu'à Dao Xa (province de Hải Dương) le crédit informel représente 66,6 % du capital et 71,9 % du total des prêts. Dans son étude comparative sur la circulation de dons dans deux villages, Hy Văn Lương (2007 : 9) propose les ordres de grandeur suivants (sans préciser la manière dont il a obtenu les informations brutes) : en 2000, « the absolute amount of interest-free loans per household was about the same in both communities (0.54 million VND per household in Hoai Thi vs. 0.5 million VND in Khanh Hau). ». En 2005, « …with rising per capita incomes, the absolute average amount of interest-free loans per household in Hoai Thi had well exceeded that in Khanh Hau (1.62 million VND vs. 0.9 million VND in 2000 VND), and the percentage of loans bearing no interest to the total amount of household debts in Hoai Thi had increased to 47 %, in comparison to a slight drop to 9 % in Khanh Hau (see figure 5). » Pour d'autres informations chiffrées sur la question, voir aussi Okae Takashi (2009:18-20).

[4] Le recours à ces formes d'emprunts pour financer l'organisation d'un événement important est confirmé par Hy Văn Lương : « In the northern community of Hoai Thi, at major events like weddings, house construction, hospitalization, close and well-off relatives of a household with such an event routinely offered interest-free loans as an expression of sentiment and social relations [...] » (2007 : 9).

prêts sans intérêts sont décrits ici à l'exclusion des prêts informels avec intérêts tels que l'usure ou les prêteurs professionnels. En explorant leur fonctionnement et leurs caractéristiques principales, nous nous demanderons en quoi ils sont considérés comme plus avantageux que les autres formes d'emprunt.

L'absence d'intérêts constitue la première caractéristique de ces prêts et leur confère une dimension sociale particulière puisqu'il s'agit par là de rendre service ou d'aider un proche dans le besoin. Ce sont les seules formes d'emprunt qui fonctionnent de la sorte. Pour tous les autres prêts formels ou informels, les intérêts existent. Ils varient selon la forme d'emprunt et la période considérée, mais représentent un poids non négligeable pour la plupart des foyers du village[1].

La souplesse des délais de remboursement constitue la deuxième caractéristique de ces prêts. M. Nguyễn Viết Cách, originaire du quartier 7 et directeur du Parc national Xuân Thủy, fait partie des foyers les plus aisés du village[2]. Tenu par la norme de générosité et par le devoir de partage, il est régulièrement amené à prêter de l'argent sans intérêts à ses proches. Il nous a un jour tenu un propos qui a été souvent confirmé par la suite :

> « …pour les emprunts auprès de la famille [c'est-à-dire sans intérêt], il n'y a pas de moment fixé pour rendre. »[3]

M. Trần Văn Tài nous a précisé lors d'une discussion informelle le moment et la manière de rembourser ces prêts :

> « Pour les dettes au sein de la famille, on a le temps pour rembourser. On rend quand ils en ont besoin. S'ils ont un besoin pressé, on les rembourse. On peut rembourser petit à petit aussi. »

---

[1] Les taux d'intérêt ne cessent de varier dans le temps et selon la forme d'emprunt. En 2008-2009, nous avons relevé les taux d'intérêt suivants : les intérêts des emprunts informels entre privés au sein du village s'élèvent entre 8000/mois/*chỉ vàng* à 15 000/mois/*chỉ vàng*. Nous n'avons pas pu obtenir de données suffisamment fiables pour les prêts dans le cadre de relations moins proches dont les intérêts sont plus élevés. Selon A. Wolz les taux peuvent atteindre 100 % (2003 : 113), Okae Takashi (2009) évoque un cas de 4 % par mois enfin, P. Papin et L. Passicousset parlent de 15 % par an (2010 : 238). Les intérêts pour les emprunts dans le cadre de la « politique sociale » (*vay chính sách xã hội*) varient entre 0,65 % et 0,68 % par mois. Les emprunts dans le cadre de la politique de prêts pour éradiquer la faim et diminuer la pauvreté (*vay xoá đói giảm nghèo*) s'élèvent à 0,7 % par mois. Les taux d'intérêt des emprunts pour financer la scolarité varient entre 0,5 % et 0,7 % par mois. Les emprunt commerciaux (*vay kinh doanh*) proposés par la banque agricole et de développement rural oscillent entre 1,25 % et 1, 8 % par mois. Ces informations ont été collectées directement auprès du village en interrogeant à la fois les villageois et les cadres responsables des emprunts, à savoir la responsable de l'Association des Femmes de la commune, les chefs de quartier (*trưởng xóm)*, la déléguée de la banque agricole et de développement rural envoyée dans la commune pour gérer les emprunts (voir détails en annexes I/5). Pour davantage d'informations sur la question, voir A. Wolz (2003) et Okae Takashi (2009). Concernant les données globales, d'après la Banque d'État les taux d'intérêt en 2011 s'élèvent en moyenne à 20 %. Ils varient entre 16,5 % (prêts destinés à l'agriculture et à l'exportation) et 25 %(prêts destinés aux activités non productives). Les prêts pour les autres activités économiques oscillent entre 18 et 20 %. (Revue de presse de l'ambassade de France au Vietnam du 24/06/2011). Le magazine *Tuổi Trẻ* fait savoir que « dans le cadre de la réunion du comité permanent de l'Assemblée nationale, le ministre du Plan et de l'Investissement Vo Hung Phuc a déclaré le 30 juin [2011] que le taux d'intérêt moyen des prêts était d'environ 18,7 %. Cependant, la commission parlementaire de l'Économie l'estime en fait à 18-22 % et, dans même dans certains cas à 25-27 %. » (*Ibid.,* 1/07/2011).

[2] Il était le seul villageois à posséder un ordinateur portable et l'eau chaude en 2009.

[3] Entretien effectué en juillet 2009.

Les pratiques effectives confirment que les emprunteurs s'acquittent de leur dette, soit quand le débiteur le réclame (*đòi nợ*), soit quand ils en ont les moyens[1].Ainsi, M. Trần Thị Sợi, qui a contracté des crédits sans intérêts pour l'achat d'un terrain et la construction d'une maison dans le nouveau quartier du centre de la commune, où les commerces se développent, nous a expliqué en ces termes les mécanismes suivants :

> « Pour ces emprunts, il n'y a pas d'intérêts, je rembourse quand j'en ai les moyens ou si les prêteurs ont besoin d'argent et qu'ils me réclament le remboursement de la dette (đòi nợ). »[2]

Cette flexibilité sur le moment du remboursement, fixée selon les situations relatives et propres à chacun, est vécue par les villageois comme un avantage considérable par rapport aux autres formes d'emprunts, notamment les emprunts bancaires, pour lesquels l'intérêt est mensuel et l'échéance de remboursement, fixe, ne dépend pas de la situation financière ni des capacités du débiteur. Un foyer qui ne s'est pas acquitté de sa dette dans les délais convenus sera publiquement rappelé à l'ordre par la voix de la radio communale. Il existe aussi des sanctions en termes de majoration du taux d'intérêt lorsqu'ils ne remboursent pas à échéance. Beaucoup de personnes interrogées disent que les délais pour payer les intérêts et pour rembourser la somme de départ dans le cas des emprunts officiels sont trop serrés et rigides. Les trois extraits d'entretiens suivants témoignent de cette situation :

> « Mes belles-sœurs ont déjà emprunté à la banque il y a longtemps, une somme de plusieurs millions de vnd pour construire leur maison. Les gens de la banque venaient chaque mois pour percevoir l'intérêt, mais parfois elles n'avaient pas l'argent ce qui était très gênant. Alors que si on emprunte à des particuliers, c'est plus simple. »[3]

> « On a pris l'argent du *phường* [sorte de *phường*]. C'est mieux que la banque, car on paye les intérêts tous les six mois seulement. Chez les prêteurs privés, les intérêts sont plus élevés, mais on paye aussi tous les six mois ou un an alors qu'avec les banques les montants empruntables sont limités et il faut payer l'intérêt tous les mois. »[4]

> « Je n'ai pas emprunté à la banque, car il y a des intérêts et des délais stricts. C'est plus simple d'emprunter à sa famille, on n'a pas d'intérêt et c'est plus souple, on rembourse quand on veut. »[5]

L'accès facilité au crédit et le consentement à prêter constituent les deux dernières caractéristiques des prêts sans intérêt. Par exemple, quand un foyer se trouve confronté à une situation imprévue et coûteuse (maladie, accident, funérailles …) et qu'ils ont un besoin urgent d'argent, ces prêts s'avèrent être les plus appropriés. Le cas de Lưu Thị Thu est exemplaire : afin de financer l'opération de son fils, elle a emprunté à des « personnes de sa maison » (*người nhà*[6]) ainsi qu'à des prêteurs privés avec intérêt. Pour ce second type

---

1 Les rares prêts sans intérêts dont nous avons été l'acteur, aussi bien en tant qu'emprunteur qu'en tant que prêteur, dans le cadre de nos relations personnelles au Vietnam et auprès de notre famille d'accueil au village confirment ce procédé.

2 Entretien effectué en décembre 2008.

3 Mme Định Thị Mến, entretien effectué en mai 2008.

4 Phạm Đức Thọ, entretien effectué en septembre 2008

5 Trần Văn Đậu, entretien effectué en janvier 2009.

6 Ces contacts ne sont pas forcément des membres de la parenté, mais représentent les personnes les plus proches au sein du réseau de relations personnelles. Sur ce point voir chapitre 8 p. 376.

d'emprunt, les taux d'intérêt sont plus élevés que les prêts prioritaires dans le cadre des politiques sociales et parfois, mais pas toujours, les taux sont supérieurs à ceux des prêts commerciaux. Elle a quand même opté pour cette forme d'emprunt malgré le coût qu'il peut susciter pour le foyer. Quand nous lui demandons pourquoi elle n'a pas emprunté à la banque la réponse est la suivante :

> « …je n'ai pas emprunté à la banque, car ce n'est pas possible, c'est trop long les démarches. En plus mon mari est absent donc c'est compliqué pour faire les papiers, et on a un besoin urgent d'argent. »[1]

Si, de fait, la plupart des villageois a accès à des crédits officiels, les modalités d'obtention ne sont pas toujours aisées et adaptées à leur besoin et à leurs capacités. Un foyer qui souhaite emprunter par le biais de la banque doit remplir un dossier d'emprunt certifié par le Comité Populaire de la commune et obtenir une autorisation sur laquelle figurent les signatures du chef de quartier (*Trưởng xóm*), du vice-président du Comité Populaire de la commune (*Phó Chủ Tịch UBND xã*) et du responsable foncier de la commune (*cán bộ địa chính*). Il faut également fournir des garanties, telles que le carnet rouge (titre de propriété) qui atteste de la superficie de terrain d'habitation possédée. Ceux qui ne possèdent pas ces carnets reçoivent la visite des fonctionnaires de la banque qui enquêtent sur la situation économique et patrimoniale du foyer demandeur. Les raisons annoncées par l'emprunteur pour justifier sa demande sont sujettes à vérification. De plus, beaucoup de prêts officiels sont soumis à des exigences d'investissements productifs. Dans certains cas, comme avec les prêts octroyés par la Banque Sociale, des fonctionnaires de la commune viennent vérifier la bonne utilisation de la somme prêtée. Ces exigences et ce contrôle ne constituent dans les faits qu'une contrainte limitée. En effet, il est courant que le crédit soit utilisé pour une autre dépense que celle officiellement annoncée au moment de la demande de prêt et que ce ne soit finalement pas un investissement productif. Les cas sont fréquents et généralement tolérés par les responsables des services banquiers. Il n'en reste pas moins que les formalités à effectuer, les garanties à fournir, les taux d'intérêt ainsi que les délais de remboursement constituent des complications que les prêts informels sans intérêts permettent d'éviter.

Comparativement, l'accès au crédit permis par les prêts sans intérêts constitue un avantage considérable. Ces avantages ne se situent pas dans l'argent prêté, qui sera normalement remboursé, mais dans l'absence d'intérêts, la souplesse des délais de remboursement ainsi que l'accès facilité au crédit. Pour reprendre les termes d'A. Testart, « [...] ce n'est que le consentement qui est donné, la chose ne l'est pas » (2007 :44). Le geste de générosité de ce transfert se trouve donc le fait d'accepter de prêter sans percevoir d'intérêts, sans garantie et sans exigences particulières : le « consentement à se dessaisir de la chose » (*Ibid.*) et la gratuité du crédit constituent ainsi la part de don inhérente à ces prêts sans intérêts.

Enfin, les délais de remboursement de ces prêts ne sont pas fixés. Dans les usages, le prêteur réclame le remboursement quand il en a besoin et, s'il n'en a jamais besoin ou s'il est en situation économique beaucoup plus avantageuse que l'emprunteur, qui est un proche, il

[1] Entretien effectué en décembre 2008.

est possible que le remboursement n'ait jamais lieu. Dans ce cas, le prêt devient également un don *de facto*, au fil du temps.

Ces prêts informels avec les avantages qu'ils comportent ne remplacent pas le système formel pour autant, ils le complètent. Leur fonctionnement repose essentiellement sur la confiance qui caractérise des relations entre deux personnes proches (relations bipartites) et sur les disponibilités monétaires des prêteurs. Ils ne peuvent donc pas constituer la seule et unique source de capital. Pour faire face à leurs besoins en capital que ni les banques, ni ces prêts sans intérêts ne peuvent satisfaire complètement, les villageois ont également recours à des prêts dans le cadre de groupements informels d'épargne et de crédits rotatifs.

II- Groupements informels d'épargne et de crédits rotatifs : *les phường*

1- Définition générale, ancrage historique et état des lieux sur la question des *phường*

À Quân Lợi comme dans tous les autres villages de la commune ainsi que dans de nombreuses régions au Nord et au Sud du Vietnam, il existe des groupements informels d'épargne et de crédits rotatifs[1] qui donnent lieu à des transferts non marchands. Il s'agit d'associations informelles de personnes qui cotisent à des échéances convenues afin de constituer un fonds commun attribué à tour de rôle à chacun des participants. L'association se dissout lorsque chacun a reçu une fois le pot commun[2].

---

[1] Pour qualifier ces groupes qui existent sous diverses formes dans de nombreuses cultures, la littérature spécialisée a d'abord utilisé les expressions « contribution clubs » ou « thrift, loan, and benevolent associations » puis C. Geertz (1962) a popularisé l'usage des termes « rotating credit association » qui est beaucoup plus pertinent que l'appellation « tontine » parfois attribuée à ces groupements. Aujourd'hui ces groupes sont généralement qualifiés de « rotating saving and credit associations » et parfois désignés par l'abréviation "ROSCA" (S. Ardener, 1964 ; C. G. Velez-Ibanez, 1983 ; S. Ardener et S. Burman, 1995 ; S. Wilson, 1997 ; K. S. Tsai, 2000 ; Okae Takashi, 2009). Pour une étude bibliographique sur les ROSCA, voir A. Low (1995).

[2] Dans son étude transversale des groupes de crédits rotatifs, C. Geertz propose la définition générale suivante : « The basic principle upon which the rotating credit association is founded is everywhere the same : a lump sum fund composed of fixed contributions from each member of the association is distributed, at fixed intervals and as a whole, to each member of the association in turn. » (1962 : 243) S. Ardener propose plus tard une définition plus large regroupant les éléments essentiels à toutes les Rosca : « an association formed upon a core of participants who agree to make regular contributions to a fund which is given, in whole or in part, to each contributor in rotation. » (1964 : 201). Concernant ces groupes au Vietnam, Dương Trung Tin définit les *phường* comme des « …associations entre habitants d'une même localité territoriale dans des buts variés, mais qui se caractérisent toutes par la mise en commun de fonds. » (1953 : 45) et comme une « … capitalisation de cotisations dont la jouissance est attribuée incessamment à tous les adhérents successivement » (*Ibid.* : 46). Plus récemment, deux juristes qui ont analysé de manière transversale cette « formule originale d'épargne et de crédit » en Asie, les définissent de la manière suivante : « chaque membre de la « *houei* » [groupe de crédit et d'épargne] s'engage à verser aux échéances convenues une certaine somme d'argent. Le fruit des cotisations ainsi réunies lors de la première séance est attribué à l'organisateur qui peut réaliser le projet qu'il voulait financer. Lors des séances suivantes, chaque participant verse à nouveau la même somme d'argent et le pot commun revient à un membre différent. Les séances se succèdent ensuite jusqu'à ce que chacun ait perçu une fois le pot commun. La « houei » assure ainsi une double fonction d'épargne et de crédit. » (Rocheteau ; Chung-Wu 2001 : 85). O. Tessier, qui porte un regard plus anthropologique et contextualisé sur la question, considère ces groupes comme « équivalent[s] à des caisses

Les règles de fonctionnement varient d'un groupe à l'autre, mais deux principes semblent communs à toutes les formes de groupes informels d'épargne et de crédit rotatifs au Vietnam comme ailleurs, à savoir l'« accès cyclique à un fonds reconstitué en permanence » (Geertz, 1962 : 243)[1] et le fonctionnement en "circuit fermé" : « l'épargne est collectée puis distribuée au sein même du groupe sans aucune intervention extérieure » (Rocheteau ; Chung-Wu 2001 : 102).

Les habitants de Quân Lợi emploient le terme *phường* pour qualifier ces groupes[2] et le fait d'y participer est dit *chơi phường* (littéralement « jouer au *phường* »). À l'époque prérévolutionnaire, *phường* était un terme désignant les corporations professionnelles. Ces dernières jouaient un rôle de soutien matériel et d'entraide financier, notamment par la mise en place de caisses communes constituées des cotisations des membres. Ces fonds servaient à financer des activités commerciales et productives ou des activités à caractère principalement social comme les cérémonies de mariage ou les funérailles (Phan Kế Bính, [1915] 1975 : 208-209 ; Nguyễn Từ Chi, 1980 : 94-95).

À Quân Lợi, les corporations de métier n'existent plus et le terme *phường* est désormais uniquement employé pour désigner ces groupes de crédits et d'épargne rotatifs[3]. La littérature prérévolutionnaire[4] atteste également de l'existence de cotisations collectives et de caisses de solidarité de ce type qui fonctionnaient entre des villageois indépendamment de toute appartenance à une corporation professionnelle. Ces pratiques, appelées *họ* ou *hội,* confirment qu'à l'époque prérévolutionnaire les groupes informels d'épargne et de crédits rotatifs étaient déjà répandus dans le Vietnam rural et indiquent qu'ils avaient déjà plusieurs formes et modalités de fonctionnement.

Aujourd'hui, en milieu rural comme en milieu urbain, les termes *họ* ou *hụi* sont plus répandus que le terme *phường* pour désigner ces groupes informels[5]. Cependant, étant donné

---

de crédit solidaire, où la totalité du fonds commun composé des cotisations des partenaires, devait être attribuée à tour de rôle à chacun d'entre eux. » (2003 :506). Pour un groupe de socioéconomistes qui a abordé la question en 2005 « In a ROSCA, people meet on a regular basis and agree to contribute modest sums of money to a pool on a periodic schedule (e.g., every week). One person in the pool is then chosen to receive all the money in each period's pool. » (Tomomi Tanaka, C. F. Camerer, Quang Nguyen, 2006 : 3). Enfin, la description la plus récente que nous avons trouvée provient d'une étude de Okae Takashi sur les crédits ruraux au Vietnam. Il décrit l'institution de la manière suivante : « ROSCAs are informal credit institutions based on pooling resources with a broad group of neighbors and friends. [...] The typical ROSCA is made up of a group of people who agree to regularly contribute money to a common "pot" that is allocated to one member of the group each period. » (2009 : 20).

1 La traduction proposée ici provient de Ashveen Peerbaye et P-P. Zalio (2003 [1995] :176).

2 À l'écrit, les termes *phường hội* sont parfois utilisés par les villageois notamment dans les règlements relatifs à ces associations.

3 En dehors de l'usage local du terme, au Vietnam la notion *phường* comporte actuellement plusieurs acceptions telles que groupement formel, association, société, bande, troupe, quartier administratif, groupement local d'habitation (Duong Trung Tin, 1953 : 47 ; Nguyễn Tung, 1999 : 22).

4 Phan Kế Bính ([1915] 1975 : 204-208); Nhuyễn Hữu Khang (1946 : 205-207) et Dương Trung Tin (1953 : 44-47).

5 Pour Duong Trung Tin (1953 : 9-11) « hụi » provient d'un terme cantonais qui signifie « société » et le terme « họ » renvoie à la parenté. Pour l'auteur *họ* est lié au terme *hội* (généralement traduit pas association) et ces deux notions renvoient, par extension, à l'idée de « société ». Après avoir énuméré les similitudes et points communs entre les *phường* et les *họ* (*hụi*), il considère que ces deux institutions « diffèrent

qu'à Quân Lợi seul le terme *phường* est employé, nous l'utiliserons par la suite pour parler de ces associations informelles.

Les analyses sur ces groupements au Vietnam ne sont pas nombreuses. À notre connaissance, les premières traces écrites proviennent de l'étude pionnière de G. Garros dans *Les usages de Cochinchine* en 1905 puis des descriptions de Phan Kế Bính ([1915] 1975 : 204-208) reprises par Nguyễn Hữu Khang (1946 : 205-207) et par Nguyễn Từ Chi, (1980: 90-95). On trouve également des traces de ces groupements dans les décisions des tribunaux des Cours d'Indochine dès 1923 (Dương Trung Tin, 1953 : 6). La première étude consacrée exclusivement à cette question est celle de Nguyễn Văn Vịnh[1] publiée en 1949 et utilisée par C. Geertz (1962 : 253) dans son analyse transversale des groupements d'épargne et de crédits rotatifs dans le monde. Les premières tentatives de définition formelle de ces formes informelles de crédits et d'épargne au Vietnam sont à l'initiative de juristes de l'administration coloniale[2]. Par la suite, Dương Trung Tin a tenté de définir le statut juridique de ces groupes dans son *Essai de construction juridique pour une institution coutumière* (1953). Cet auteur soulève les difficultés à les insérer dans les cadres juridiques occidentaux et propose de les considérer comme des « sociétés commerciales » (1953 : 96). Depuis, nous n'avons pas trouvé d'étude consacrée aux *phường* au Vietnam bien qu'ils soient régulièrement évoqués par des juristes (Rocheteau et Chung-Wu, 2000), des anthropologues (Tessier, 2003 : 506) et des socioéconomistes (Tanaka, Camerer et Quang Nguyễn, 2005 : 3 et 15-17 et Okae Takashi, 2009 : 20).

Ce chapitre vise à fournir quelques éléments de compréhension sur les *phường* en milieu rural à partir des observations et des analyses effectuées à Quân Lợi[3]. Il s'agit de décrire dans un premier temps le fonctionnement de ces groupements informels d'épargne et de crédits

---

fondamentalement » : « [...] les *phường* ne poursuivent aucun but lucratif, ne font aucune opération de nature commerciale – alors que le *chơi họ* se fixe principalement pour but de répartir des bénéfices entre adhérents. » Bien qu'il reconnait qu' « il y a certainement un lien de parenté entre *phường* et *chơi họ »* et que « les *phường* pourraient être à l'origine des *họ* » l'auteur précise que « [...] les *phường* sont demeurés des associations de secours mutuel s'analysant en prêts entre amis, le *họ* prenant nettement la nature d'opérations lucratives. » (Duong Trung Tin, 1953 : 46-47). Au regard de l'usage que font aujourd'hui les Vietnamiens de ces différents termes, il s'avère qu'un groupe pour lequel l'obtention des gains prime peut autant être appelé *phường* que *họ* et inversement, un groupe qui favorise l'entraide et le secours mutuel peut être qualifié aussi bien par le premier terme que le second. Nous ne suivons donc pas les interprétations de Dương Trung Tin et considérons que les mots *phường* et *họ* (ou *hụi*) sont des synonymes et qu'ils renvoient à la même institution, bien que celle-ci puisse prendre différentes formes selon l'importance accordée à l'esprit d'entraide ou à la recherche de bénéfices.

1 *Savings and Mutual Lending Societies (Ho)*, datée de 1949 et republiée en 1979.

2 Voir les juridictions d'Indochine, notamment Penant (1934 : 104 note de J. Hamel) cité par Dương Trung Tin (1953 : 6) et F. Rocheteau, Chung-Wu (2001 : 100).

3 Les informations collectées sur les *phường* proviennent d'entretiens avec des villageois membres de *phường*, avec des responsables de *phường* (22 personnes interviewées dont la moitié rencontrées à plusieurs reprises) et d'une étude des registres des *phường* (11 registres analysés). Au moyen de ces diverses sources, nous avons effectué des recensements systématiques sur 42 *phường* distincts, dirigés par 25 responsables (un responsable peut gérer plusieurs *phường* simultanément). Pour les détails, voir les annexes I/6. Nous avons également utilisé des articles de journaux vietnamiens sur la question et quelques références bibliographiques sur le Vietnam et la Chine pour croiser et objectiver les informations collectées dans le village d'étude.

rotatifs, puis d'étudier les diverses stratégies et logiques des acteurs impliqués, pour conclure sur la nature et les évolutions contemporaines des *phường*.

2- Le fonctionnement des groupements informels d'épargne et de crédits rotatifs à Quân Lợi : modalités générales

À Quân Lợi, il existe aujourd'hui plusieurs formes de *phường* animées par des mécanismes communs, mais dont le fonctionnement pratique varie. Nous partirons donc d'une description générale des modalités communes de fonctionnement pour détailler ensuite chaque aspect particulier de ce dispositif et leur mise en œuvre concrète, en évoquant au fur et à mesure les variantes rencontrées selon chaque forme de *phường*.

Création d'un **phường** *et nature des cotisations*

La création d'un *phường* advient lorsqu'un foyer estime avoir besoin d'un capital qu'il n'est pas en mesure de réunir seul[1]. Dans ce cas, soit il est lui-même à l'initiative de la fondation du *phường* et il devient le responsable (*trùm phường*[2]), soit il demande à un proche de « monter » le *phường* (*dựng phường*) et d'en assurer la gestion. Dans les deux cas, il « prendra le pot » (*đổ phường* ou *ăn phường)* au premier « chapitre » (*chương*[3]), c'est-à-dire qu'il sera le premier à bénéficier du fonds collectif constitué des cotisations de chacun des membres[4].

Le responsable du *phường* détermine la nature (en or, en argent liquide ou en riz paddy) et le montant de chaque part (*suất*[5]) ainsi que l'intervalle de temps entre chaque cotisation. Il inscrit ces modalités dans un « règlement du *phường* » (*quy phường*[6]) sur lequel figurent également la liste des participants et les détails des transactions effectuées à chaque « chapitre ». Chaque participant signe ce règlement lorsqu'il devient membre et atteste de la réception du fonds par une signature datée lorsque son tour arrive. Pour son travail et son rôle, le responsable touche une commission (*dâng trùm*[7]*)* versée par chaque adhérent au moment où l'organisateur reçoit le fonds commun. Le montant de cette rémunération varie d'un *phường* à l'autre.

---

1 Ce principe qui existait déjà à l'époque précoloniale (Phan Kế Bính [1915] 1975) et qui reste actif pour la plupart des *phường* à Quân Lợi tend à disparaître avec l'augmentation des *phường* en argent liquide qui sont créés sans besoin spécifié au départ : « J'ouvre un *phường* en or quand quelqu'un a besoin de capital mais pour les *phường* en argent, pas besoin qu'on me fasse une demande, c'est régulier, quand un *phường* se termine j'en ouvre un autre… » (Mme Đỗ Thị Tuyết, entretien effectué en juillet 2009).

2 *Trùm* est un terme local. Au Sud l'appellation *chủ hụi* semble plus courante et au Nord *nhà cái* est plus souvent utilisé pour désigner le responsable de *phường* (Dương Trung Tin, 1953 : 15).

3 Les villageois emploient aussi le terme *vụ*, qui est aussi utilisé pour parler du moment de la récolte et qui renvoie à un moment fixé dans le temps à intervalles réguliers.

4 Dương Trung Tin confirme l'existence d'un fonctionnement identique dans les années 1950 (1953 : 14).

5 Les parts sont aussi parfois appelées *chân*, qui signifie « jambe ».

6 Voir traduction d'un règlement en annexes I/6.1.

7 Le terme *dâng* renvoie au fait de donner une « offrande » ou un cadeau de manière respectueuse à quelqu'un de hiérarchiquement supérieur.

À Quân Lợi, les cotisations des participants étaient principalement en paddy jusqu'à la fin des années 1990. Elles s'effectuent aujourd'hui en or[1] (l'unité est le *chỉ,* c'est-à-dire 1/10 de taël, soit 3,75 grammes d'or) et de plus en plus fréquemment en argent liquide (en vnd). Les échéances sont mensuelles pour les cotisations en argent et sont biannuelles (après la récolte) pour les cotisations en or ou en paddy. Des cas de cotisations trimestrielles en or ou en argent nous ont été relatés, mais nous n'avons jamais rencontré de villageois qui y participaient au moment de notre étude. En suivant les termes locaux, nous appellerons les *phường* pour lesquels la cotisation est en *chỉ*, les « *phường* en or » (*phường vàng*), ceux pour lesquels la cotisation s'effectue en argent liquide des « *phường* en argent » (*phường tiền*) et ceux qui admettent des cotisations en riz des *phường* en paddy (*phường thóc*).

Pour réunir les membres du nouveau *phường*, le responsable annonce l'ouverture à son entourage : soit il propose directement à certains d'y participer soit des personnes informées par la rumeur font savoir au responsable leur désir de devenir membre. Ce dernier peut refuser l'adhésion de certaines personnes qu'il considère comme peu fiables ou parce que le *phường* est déjà complet. Ces groupes réunissent en moyenne quinze personnes et dépassent rarement vingt[2].

Modalités générales d'attribution du pot commun

Lorsque le *phường* est complet, une première réunion d'ouverture est organisée, puis les participants se réunissent à nouveau à chaque « chapitre » au moment du versement des cotisations et de l'attribution du fond. Un ou plusieurs repas sont parfois organisés au cours du *phường*. Dans ce cas, chacun extrait une part de sa cotisation pour financer les libations[3].

Le besoin de capital d'un foyer étant le fondement de la création du *phường*, l'attribution du premier pot commun lors du « chapitre » d'ouverture est définie au préalable. Pour les « chapitres » suivants, il existe deux manières principales d'organiser l'adjudication du pot commun :

- soit dès l'ouverture du *phường* tous les « chapitres » sont attribués ;
- soit l'attribution est prédéfinie seulement pour quelques « chapitres » et pour les autres tours, l'attribution est décidée au fur et à mesure.

---

[1] Pour s'assurer de la qualité de l'or, le règlement définit les magasins de la commune et du district d'où doit forcément provenir l'or et avec lequel les membres cotisent. Lorsque les participants remettent leur cotisation en or, ils apportent également le certificat du magasin d'où il provient.

[2] Ces chiffres sont calculés à partir d'un échantillon de 37 *phường*. Le plus grand nombre de participants rencontré dans les cas recensés s'élève à 21. Les personnes interrogées confirment que le nombre maximum ne dépasse rarement les vingt personnes.

[3] Il existe plusieurs manières de financer ce repas : soit celui qui reçoit le pot finance le repas en extrayant une part convenue de sa cagnotte (généralement 0,3 *chỉ*), et chacun procède de la sorte à tour de rôle ; soit les repas ne sont pas organisés à tous les chapitres et lorsqu'un repas est prévu, chacun cotise un montant défini. Actuellement, les repas sont de moins en moins fréquents et sont remplacés par une simple collation, constituée de bonbons, de biscuits, et éventuellement de bière et de boissons sucrées, financées à tour de rôle par celui qui reçoit le fonds commun.

Lorsqu'un membre a déjà pris le pot commun, il paye lors des prochains « chapitres » un intérêt (*lãi*) en plus de la cotisation de base[1] et devient ce que nous appellerons une « part éteinte » par opposition aux « parts actives ».

Flexibilité des modes de participation

En tant qu'institution coutumière au service des besoins des villageois, les *phường* admettent, sur certains aspects, des arrangements et une dose de flexibilité afin de s'adapter au mieux aux situations propres à chacun des membres. Ainsi, il est possible et prévu dans le règlement de changer son tour d'attribution du pot avec un autre qui en a plus besoin. Il est admis de participer, mais de donner le capital reçu à quelqu'un d'autre, qui n'est pas membre. Il arrive parfois qu'un même foyer prenne plusieurs parts d'un même *phường*. Nous avons également relevé des cas où deux foyers s'associent sur une même part. Enfin, selon les responsables, des délais de paiement sont accordés pour ceux qui ne peuvent pas cotiser à l'échéance convenue. Enfin, il existe aussi des cas où le responsable avance la cotisation d'un membre qui n'est temporairement plus en mesure de cotiser.

Utilisation du capital

Nous avons vu que le besoin de capital d'un foyer est au fondement de la création du *phường*. Ce même besoin peut également motiver l'adhésion des autres participants, même si, comme nous le verrons, certains des membres ont d'autres motivations. La liste ci-dessous, sans prétention exhaustive, donne une idée des divers modes d'utilisation du capital issu des *phường* à Quân Lợi :

- Payer les études à l'université
- Acheter une moto
- Acheter des objets et du mobilier pour la maison
- Acheter une télévision
- Acheter un terrain
- Bâtir ou restaurer une maison
- Financer la fabrication du toit d'une maison
- Acheter des matériaux de construction
- Construire une dépendance (porcherie, poulailler, cuisine, WC, douche, étage)
- Refaire la cour de son habitation
- Financer un mariage
- Financer des funérailles
- Payer les frais liés à une maladie ou un accident
- Rembourser des dettes
- Ouvrir un commerce
- Acheter une machine agricole (tracteur, machine à battre le riz, décortiqueuse, etc.)
- Financer les frais de départ dans le cadre des programmes d'exportation de travailleurs (*xuất khẩu lao động*)
- Payer des dépenses diverses de la vie quotidienne

[1] Selon les cas, les taux d'intérêt sont établis soit par le responsable, soit collectivement. Nous avons rencontré un cas de *phường* pour lequel l'intérêt décidé au départ a été diminué après décision commune des membres face à l'augmentation du prix de l'or en 2008.

Les dépenses qui motivent l'adhésion à un *phường* peuvent donc autant concerner des investissements productifs, que des investissements à caractère plus social comme des dépenses liées à l'amélioration du confort matériel, des dépenses de la vie quotidienne ou le financement de fêtes et de cérémonies. Ces types de dépenses nécessitent un capital qu'il est difficile d'obtenir auprès des banques, ce qui confère aux *phường* une dimension pratique indéniable.

Les *phường* s'achèvent lorsque chacun des membres a reçu une fois la caisse. Le nombre de participants et l'intervalle entre chaque cotisation déterminent donc la durée du *phường* : un groupe constitué de quinze personnes qui cotisent deux fois par an durera six ans et demi, alors qu'un *phường* constitué de vingt personnes qui cotisent chaque mois durera vingt mois.

Cette présentation rapide des modalités communes de fonctionnement va nous permettre maintenant d'entrer davantage dans les détails concrets et de cerner comment ces modalités standards se manifestent de manière plurielle dans les pratiques.

3- Rôle du responsable et modalités de recrutement des participants

À Quân Lợi, le responsable (*trùm phường*) est toujours à la fois gestionnaire et membre du *phường*[1]. Il est chargé d'établir le règlement, de sélectionner et recruter les participants, de les convoquer à chaque « chapitre », de présider la séance, de collecter les cotisations et d'organiser les tours à venir. La manière dont un *trùm phường* nous a un jour relaté la collecte des parts est significative des procédures habituelles :

> « Il faut informer les participants sur la date de cotisation une semaine avant, et le jour fixé, ils viennent chez moi pour cotiser. Il arrive que certains ne viennent pas, dans ce cas je me rends personnellement chez eux pour demander la cotisation. Une fois que toutes les cotisations sont réunies, la personne qui est désignée pour prendre le pot vient chez moi, signe le registre du *phường* et prend la somme réunie. Dès le départ, on fixe le règlement et on se met d'accord, ensuite tout le monde le respecte. »[2]

Le responsable est également dépositaire des fonds et, en cas de non-paiement par l'un des membres, il est tenu de cotiser à sa place[3]. Pour compenser les risques pris et les responsabilités endossées, il reçoit généralement des droits et des avantages particuliers, qui varient d'un *phường* à l'autre. Il existe quatre types de *phường* selon le moment où le responsable prend le pot et selon les avantages dont il bénéficie :

(1) La majorité des *phường* prévoit dans leur règlement l'octroi d'une commission pour le responsable. Concrètement, lorsque le responsable reçoit le pot commun[4], chaque membre verse la cotisation unitaire au responsable, comme à chaque « chapitre », à laquelle ils

---

1 En s'appuyant sur l'étude de Nguyễn Văn Vịnh [1949] (1979), C. Geertz décrit des *phường* urbains pour lesquels certains responsables n'ont pas de part dans le *phường* et ne jouent qu'un rôle de gestionnaire (1962 : 253).Nous n'avons jamais rencontré ni entendu parler de ce type de cas.

2 M. Nguyễn Văn Độ, entretien effectué en septembre 2008.

3 Ce qui n'est pas un phénomène nouveau comme le montrent les descriptions de Phan Kế Bính ([1915] 1975 : 204-208) et de Dương Trung Tin (1953 : 87).

4 En dehors des cas particuliers (règle particulière, besoin urgent de capital), il reçoit le fonds commun soit au premier « chapitre » afin de financer ce pour quoi il a créé le *phường*, soit – s'il n'a pas ouvert le *phường* pour une dépense personnelle – il existe une règle plus ou moins tacite, selon laquelle le responsable reçoit le fonds commun au 4ème ou au 5ème « chapitre ».

rajoutent une somme supplémentaire qui correspond à la rétribution. Cette commission, dont chacun des membres doit s'acquitter une fois, s'élève, dans la plupart des cas, à 0,1 *chỉ* (soit 1 *phần* soit 18,4$ en 2011[1]). Par exemple, le responsable d'un *phường*, dont la cotisation de base est de 1 *chỉ* par membre et qui réunit vingt personnes, recevra donc 2 *chỉ* (*soit 20 phần, soit* 368$ en 2011) pour son rôle et ses responsabilités. Néanmoins, la rémunération du gestionnaire peut augmenter si le montant des cotisations est plus important. Il existe par exemple des *phường* où la commission monte jusqu'à 0,4 *chỉ* (4 *phân,* soit 74$ en 2011) par membre. Ce sont généralement des *phường* de commerçants, où les sommes cotisées et les risques courus pour le responsable sont plus importants que des *phường* les plus courants, dont la cotisation ne dépasse pas 1 *chỉ* (184$) et la commission 0,1 *chỉ* (18,4$).

(2) Dans certains *phường*, le responsable ne touche pas de commission, mais il est exempté des intérêts à payer. Il bénéficie ainsi de l'accès à un capital emprunté sans intérêt. Ce qui n'est pas un avantage négligeable compte tenu des coûts que représentent les taux d'intérêt formels et informels.

(3) Il existe quelques *phường* pour lesquels le responsable prend le pot au 4ème tour et touche une commission dont le montant correspond à l'intérêt fixé dans le règlement (soit généralement 0,25 *chỉ*/membre). Pour les « chapitres » suivants, le responsable est lui aussi soumis à payer les intérêts jusqu'à la fin du *phường*[2].

(4) Enfin, dans d'autres *phường*, en tant que contrepartie pour son rôle, le responsable peut choisir le moment où il reçoit le pot et les autres participants doivent lui céder leur place. Si l'un des membres se déclare au même tour, le responsable a priorité sur lui.

À Quân Lợi, la première forme est la plus fréquente et la dernière la moins répandue. Ces quatre modes de rétribution du responsable ne sont pas exhaustifs ni représentatifs du fonctionnement des *phường* dans tout le Vietnam. Il existe néanmoins des dispositifs identiques depuis l'époque prérévolutionnaire[3].

---

[1] Dans ce chapitre, afin de proposer des valeurs stables et de mesurer les ordres de grandeur, les prix de l'or sont donnés en dollars et sont calculés en fonction du cours de l'or sur le marché mondial à la date du 15 juin 2011 soit, 1 gramme d'or = 49,03$ et 1 *chỉ* (3,75 grammes d'or) = 184$. Concernant l'évolution de la valeur de l'or voir annexes I/4.

[2] Il existe une variante selon lauelle il est prévu que le responsable prenne le pot commun en dernier, lorsque chaque membre doit payer un intérêt, c'est-à-dire au moment où le pot commun est le plus important. Dans ce cas particulier, le responsable bénéficie d'un capital important majoré de l'intérêt de chaque participant et sans payer aucun intérêts. Afin de « partager » ce bénéfice et de clôturer le *phường*, il est convenu que l'organisateur prépare à ce moment un repas plus copieux et plus couteux que lors des réunions précédentes (généralement d'une valeur de 0,4 *chỉ* – soit environ 70$ – au lieu de 0,3 *chỉ* – soit environ 55$).

[3] La description des *phường*, proposée par Phan Kế Bính à partir de ses observations au début du siècle, indique que ce mode de fonctionnement n'est pas nouveau : il évoque le prélèvement d'une part du pot commun pour « rétribuer le détenteur [*responsable*] de la tontine [*phường*] pour sa peine » ([1915] 1975 : 205), il indique que « le gardien [*responsable*] est autorisé à prendre un mois de tontine, c'est-à-dire qu'il peut prendre tout le montant de la somme sans avoir à verser d'intérêt à quiconque » (*Ibid.*) Enfin, il explique que « le gérant de tontine a beaucoup de travail pour recueillir de l'argent. Si une personne ayant acheté la tontine ne peut payer les cotisations, le gérant est rendu responsable par les membres.» (*Ibid.* : 206). Par ailleurs, l'étude juridique des *phường* au Vietnam, menée par Dương Trung Tin dans les années 1950, confirme un fonctionnement similaire concernant les responsabilités et avantages du responsable du *phường* (1953 : 58).

Le choix des adhérents par le responsable du *phường* est donc un enjeu central puisqu'il est financièrement responsable des payeurs défaillants. « Nous avons fait valoir combien était grande la part d'*intuitus personae* que contient le choix par le *chu hui* [responsable du *phường*] des adhérents » écrit Dương Trung Tin (1953 : 83). Mais les critères de sélection ne reposent pas que sur l'intuition et ne se fondent pas non plus uniquement sur les sentiments affectifs (*tình cảm*) et la solidarité qui lient les villageois, contrairement à ce qui nous a souvent été dit[1]. En effet, à travers nos entretiens approfondis et nos diverses discussions informelles avec les responsables de *phường*, nous avons détecté une série de critères plus « objectifs ». M. Nguyễn Văn Độ, responsable de deux *phường* en or et de deux *phường* en argent, nous a un jour relaté sa manière de sélectionner les membres :

> « Presque tous les gens qui participent aux *phường* sont des gens du quartier, on se connaît bien, mais il faut quand même examiner en détail chaque cas. Il faut des foyers qui ont des revenus stables. Ceux dont les revenus sont incertains, on a peur de les faire entrer dans le *phường*. Les gens qui ont un travail principal et d'autres activités supplémentaires pour compléter leur revenu par exemple n'ont pas une situation stable, leurs revenus sont aléatoires, ils ont un pied dedans et un pied dehors (*chân trong, chân ngoài*). On examine donc les situations de chacun et on laisse participer seulement les personnes dont on est sûr. [...] Pour les *phường* en argent, il faut vérifier les sources de revenus plus attentivement, s'ils n'ont pas de sources de revenus stables, on a peur (*không nguồn, thì khiếp*). Avec des gens qui n'ont pas les capacités de cotiser, qui n'ont que quelques millions de *đồng* par mois, « on meurt ». [...] Il faut aussi examiner la situation de ceux qui veulent entrer dans le *phường*, pour prévoir les cas où des gens seraient susceptibles de partir du village pour travailler ailleurs. Dans ce cas, on évite de les faire entrer dans le *phường*. »[2]

De manière générale, pour sélectionner les participants, l'organisateur d'un *phường* se fonde sur deux indicateurs :

- leur fiabilité et leur « droiture », notamment dans la manière de s'acquitter des dettes au moment convenue (*sòng phẳng)*. Les payeurs qui ont fait preuve de défaillance dán le passé sont connus des villageois et peuvent se voir refuser la participation à un *phường*.
- leur solvabilité, évaluée à partir de la nature de leur activité professionnelle ou de leurs sources de revenus.

Les villageois ne disposant pas de revenus réguliers, comme les paysans qui n'ont pas d'activité extra-agricole supplémentaire ou les personnes âgées qui ne touchent pas de retraite, ne viennent généralement pas demander à entrer dans un *phường* et ne sont habituellement pas conviés à participer aux *phường*. Ces cas restent néanmoins rares. Le policier en chef de la commune (*công an trưởng xã*) qui dirige huit *phường* nous a un jour expliqué :

> « Si quelqu'un de pauvre veut entrer dans mon *phường*, je lui dis qu'il doit prendre le pot à la fin du *phường*, s'il refuse, tant pis pour lui, il n'entre pas. »[3]

---

[1] Le propos suivant reflète les discours normatifs souvent entendus sur les modalités de recrutements des membres « Je ne vérifie pas les revenus des personnes que j'accepte dans mes *phường*. Je leur fais confiance, ce sont mes voisins, des membres de ma parenté. Il y a aussi parfois des habitants d'autres quartiers, mais je les connais bien personnellement. » M. Đỗ Tháy Học (entretien effectué en septembre 2008).

[2] M. Nguyễn Văn Độ, entretien effectué en septembre 2008.

[3] M. Hoàng Văn Điệu, entretien effectué en juillet 2009.

En lui attribuant le pot au dernier « chapitre », le responsable s'assure que le participant ne se retrouvera pas dans la situation délicate d'avoir déjà pris le capital commun, mais de ne plus pouvoir payer les cotisations. De plus, comme nous le verrons plus loin, le dernier récipiendaire ne paye pas d'intérêts, ce qui rend l'emprunt moins coûteux : il suffit d'avancer l'argent.

Les cas de refus d'une personne qui souhaite participer à un *phường* en construction ne sont pas fréquents, mais – à l'exception des cas où le *phường* est déjà complet – ils sont toujours motivés par des questions relatives à la fiabilité et à la situation économique et financière du candidat. Les extraits d'entretiens présentés ci-dessous donnent une idée précise des situations de refus :

> « J'ai déjà refusé à quelqu'un d'entrer dans l'un de mes *phường*, car sa capacité à payer chaque mois n'était pas sûre. Une *chỉ*, c'est presque 2 millions de vnd, il faut donc obligatoirement que quelqu'un du foyer ait des revenus extra-agricoles. Des paysans ne peuvent jamais avoir deux *chỉ* par an avec les seuls revenus agricoles. »[1]

> « J'ai déjà refusé quelqu'un de réputé pour ne pas être fiable. J'ai prétexté que le *phường* était déjà plein, qu'il y avait déjà assez de membres. Mais je ne lui fais pas confiance donc je ne veux pas qu'il participe au *phường* dont je suis le responsable. »[2]

> « [Pour le dernier *phường* ouvert] j'ai refusé des gens qui se sont proposés, deux ou trois personnes. Je les ai refusées, car je savais que ce ne sont pas de bons payeurs, qu'ils payent en retard. Ici à la campagne, on connaît les conditions de chacun, ce n'est pas comme en ville. »[3]

L'interconnaissance directe est en effet un aspect fondamental du fonctionnement de ces groupes informels d'épargne et de crédits rotatifs, non seulement pour connaître des détails sur leur situation économique, mais aussi pour s'assurer leur fiabilité. Il est fréquent que tous les membres se connaissent personnellement et qu'ils soient, pour la plupart, membres d'un même quartier[4]. Il est également courant qu'ils entretiennent tous un lien personnel avec le responsable, même s'il existe des cas où l'un des membres est présenté au responsable par l'intermédiaire d'un autre membre. Dans ce cas, l'intermédiaire se porte garant pour lui. Autrement dit, à Quân Lợi, les responsables ne s'engagent pas pour un éventuel participant avec qui il n'entretient pas un lien personnel préalable.

---

1 M. Đỗ Tháy Học, entretien effectué en septembre 2008.

2 M. Đỗ Văn Son, entretien effectué en décembre 2008.

3 Mme Vũ Thị Hoan, discussion informelle en juillet 2009.

4 La proximité physique des lieux de résidence des membres constitue un aspect central de la composition des *phường* comme le montre ce commentaire : « Les dix *phường* auxquels nous participons sont tous tenus par des habitants du village. Il n'y a pas de *phường* dont le responsable vient d'ailleurs. [...] Nous ne participons qu'à des *phường* de notre village, parce que jouer à des *phường* dans d'autres villages, c'est bizarre, on n'aime pas. » M. Trần Văn Khích (entretien effectué en décembre 2008). Mais plus que le village, nos relevés systématiques du lieu de résidence des membres d'un même *phường* (voir tableau n°8 en annexes I/6) indiquent que l'appartenance à un même quartier (*xóm*) est un critère central dans le recrutement des membres comme dans le choix du responsable. Les commentaires suivants confirment nos données : « On n'a jamais participé à un *phường* dont le responsable est d'un autre quartier » Mme Vũ Thị Quý (entretien effectué en novembre 2007). « Presque toutes les personnes qui participent aux *phường* habitent le quartier [...] » M. Nguyễn Văn Độ (entretien effectué en septembre 2008). Enfin, beaucoup de villageois attestent que le fait d'habiter le même quartier que les responsables est un critère dans le choix de participer à un *phường* plutôt qu'un autre.

La présence de relations personnelles et la proximité physique des lieux d'habitation des membres sont donc essentielles dans les conditions de fonctionnement actuel des *phường*. En effet, l'interconnaissance directe participe à la création d'une certaine confiance mutuelle assurée à la fois par la relation interpersonnelle, par la réputation de chacun et par le contrôle social. La confiance n'est pas unilatérale (responsable => participant) puisque les participants aussi doivent compter sur la fiabilité et le sérieux du responsable. Un villageois n'entre pas dans un *phường* par hasard, il s'assure auparavant de la réputation et des capacités de gestion de l'organisateur du *phường*. Le commentaire suivant permet de saisir la logique en œuvre chez la plupart des participants :

> « Il faut bien choisir le *phường*, car il y a des cas où des responsables partent avec la caisse. Il faut avoir confiance et être sûr que les gens ont les moyens de jouer. Il faut choisir un bon responsable de phường, qui a un travail ici, qui a des devoirs et des responsabilités au village et qui ne partira donc pas. Un bon responsable de phường réunira des participants fiables. Je n'ai jamais été responsable de phường, cả il faut de la "force" (*thể lực*). » [1]

Si le responsable décide de partir avec les fonds communs, ou s'il recrute de mauvais payeurs qui s'enfuient alors qu'ils ont déjà reçu le pot commun, la faillite est possible et, dans ce cas, chacun risque de perdre ce qu'il a engagé. Les cas sont rares à Quân Lợi[2], mais plus fréquents dans les communes voisines économiquement plus développées (Giao Châu, Xuân Trường) et en milieu urbain. Comme nous le verrons plus en détail, il ne s'agit pas des mêmes types de *phường* que ceux de Quân Lợi, où l'esprit d'entraide reste un principe essentiel. Ce dernier se manifeste, par exemple, par la possibilité, en cas de difficultés avérées de paiement, de se retirer du *phường* tant qu'on n'a pas reçu le pot commun. Ces cas de rupture anticipée sont prévus dans les règlements du *phường*, qui stipulent que le membre défaillant doit attendre la fin du *phường* pour récupérer, avec les intérêts, la somme qu'il a engagée avant de se retirer. En cas de décès, la famille du défunt a le devoir de cotiser pour lui. Des arrangements sont néanmoins possibles si le foyer en deuil est trop pauvre.

Le choix de s'inscrire dans un *phường* résulte donc de l'évaluation du sérieux et des capacités du responsable, notamment dans le choix des autres membres, mais aussi dans sa capacité financière à assumer le paiement des parts en cas de désistement de l'un des participants. Le fait que les responsables de *phường* soient régulièrement sollicités par leur entourage pour ouvrir un *phường* témoigne des qualités particulières qui sont requises pour

---

[1] M. Trần Quang Lâm, entretien effectué en juillet 2008.

[2] Quelques villageois nous ont parlé d'une « époque de crise » pendant laquelle, au village comme dans tout le pays, les responsables acculés s'enfuyaient avec la caisse, entraînant des cas de faillites à répétition. Selon un informateur, cette situation s'est déroulée dans les années 1989-1992 : « à cette époque, a-t-il expliqué, plus personne n'avait les moyens de payer la cotisation, les responsables s'enfuyaient… » (M. Đỗ Xuân Thao, entretien effectué en juillet 2009). En dehors de ces cas relatés, nous n'avons trouvé aucun exemple de banqueroute ou de fuite d'un responsable à Quân Lợi. En revanche, nous avons entendu parler de quelques rares cas (quatre cas rencontrés) de membres qui arrêtent de payer leur part alors qu'ils ont déjà reçu le pot commun. À chaque fois, il s'agit de villageois partis au sud avec leur famille pour « développer l'économie » (*làm kinh tế*) et qui n'ont jamais envoyé les cotisations attendues. Dans ce cas, le responsable est tenu de payer les cotisations et les intérêts à la place du mauvais payeur. Dans la plupart des cas, ils ont été remboursés plus tard par le membre défaillant. Dans d'autres cas, ils n'ont jamais récupéré leur argent, mais cela n'a pas entraîné la ruine du *phường*, le responsable a pu assumer la cotisation manquante et maintenir le groupe.

occuper ce rôle que nombre de villageois, pourtant nécessiteux de capital, ne souhaitent ou ne peuvent pas jouer.

Une étude menée sur les profils des responsables de *phường* est révélatrice des critères considérés nécessaires par les villageois pour occuper cette fonction. Tout d'abord, nous n'avons rencontré aucun responsable qui dirigeait un *phường* pour la première fois. Tous les responsables que nous avons interrogés gèrent des *phường* depuis longtemps[1] et il est fréquent qu'ils s'occupent de plusieurs *phường* à la fois. En d'autres termes, l'expérience constitue l'un des critères principaux pour être gestionnaire de *phường*, ce qui se répercute directement sur l'âge des responsables. D'après un recensement effectué sur 22 organisateurs de *phường* (voir tableau ci-dessous), l'âge moyen est de 53 ans. Les qualités relevées à partir de la question : « D'après vous, quels sont les critères pour être responsable de *phường* ? » sont les suivantes :

- avoir de l'expérience (*có kinh nghiệm*)
- être digne de confiance (*lòng tin, tin cậy)*
- être reconnu comme fiable (*sòng phẳng*)
- être franc et honnête (*thật thà, lương thiện*)
- avoir bonne réputation à la fois en tant que responsable de *phường* et sur le plan des qualités morales (*có uy tín, có đạo đức)*
- être transparent et précis (*rõ ràng*)
- avoir de bonnes conditions financières (*có điều kiện kinh tế*)
- savoir bien s'exprimer en public (*biết ăn nói, biết phát biểu, hùng hồn*)
- avoir de l'autorité et être respecté (*có quyền lực, được tôn trọng*)
- être sérieux et sévère[2] (*nghiêm túc, đứng đắn, nghiêm khắc*)

Il est évident qu'il s'agit ici de critères normatifs qui reflètent autant les exigences effectives que les discours et les souhaits des villageois. À travers notre enquête sur les profils des responsables de *phường*, nous avons remarqué que la plupart sont ou étaient des cadres (*cán bộ*) ou des villageois aisés sortis de l'agriculture, statuts qui rassurent les paysans, non seulement sur la capacité du responsable à gérer ce type d'affaires, mais aussi sur sa capacité à financer d'éventuelles parts manquantes. Les résultats de l'enquête effectuée sur 22 responsables de *phường* donnent une idée des types de profils des gestionnaires. Le tableau ci-dessous synthétise les résultats obtenus.

[1] Sur vingt responsables de *phường* à qui nous avons posé la question, tous ont déjà géré des *phường* en paddy, ce qui confirme leur ancienneté dans la gestion de *phường*.

[2] Les *phường* pour lesquels personne ne reporte (*khất*) jamais la cotisation sont considérés comme bien gérés, avec sérieux et sévérité. Ces deux critères semblent se mesurer principalement sur la sélection de membres fiables ou sur la capacité à rendre les membres fiables.

Tableau 4 : profils des responsables des *phường*

Nom de responsable du *phường*	Sexe	Quartier d'habitation	Age (en 2009)	Fonction(s) officielle(s) ou activité(s) actuelle(s) du responsable du *phường* (ou du chef du foyer) et sources de revenus réguliers	Fonction(s) officielle(s) passé(é)(s) du responsable du *phường* (ou du chef du foyer)
M. Trần Văn Hình	M	9	44	Cadre responsable du foncier (*cán bộ địa chính*) Membre PC	Cadre chargé des mariages, des divorces, des naissances et des déplacement (*cán bộ họ khẩu*) Vice-policier de la commune (*phó công an xã*)
M. Trần Văn Bẩy	M	7	47	Directeur d'une importante compagnie étatique de construction	
M. Đỗ Văn Vận	M	7	40	Secrétaire du Parti du quartier 7 (*bí thư xóm*) Membre PC	Responsable des stocks de la coopérative
M. Đỗ Xuân Thao	M	7	57	Vice Président du Conseil Populaire de la commune (*chủ tịch Hội Đông Nhân Dân*) de la commune Membre PC	Président du Comité Populaire de la commune (*chủ tich xã) et* diverses fonctions au Comité Populaire de la commune
M. Nguyễn Văn Độ	M	8	54	Soldat retraité Membre PC	Chef du quartier 8 (*trưởng xóm*), Secrétaire du Parti du quartier 8 (*bí thư xóm*)
Mme Trần Thị Yến (M. Nguyễn Văn Cách)	F	8	46	Directeur du Parc Naturel Xuân Thủy Tient une boutique dans le quartier commercial au centre de la Commune+J23	
M. Phạm Văn Chẩm	M	8	56	Chef du quartier 8 *(trưởng xóm*)	
M. Bùi Văn Nga	M	9	50	Dirige un atelier de menuiserie au village	
M. Nguyễn Khắc Rược	M	9	68	Membre du comité de la culture du village (*thành viên ban văn hóa làng*) Membre PC	Fonctionnaire au service postal de la Commune
Mme Vũ Thị Chanh (M. Phạm Văn Khiểng)	F	8	34	Gérant d'un restaurant dans le quartier commercial de la commune.	
Mme Đỗ thị Lan (M. Nguyễn Văn Trung)	F	7	60	Retraite Membre PC	Secrétaire de l'association des jeunes au niveau de la commune (*bí thư xã đoàn*) Chef de groupe de production 7 (*đội trưởng*), Secrétaire du groupe de production 7 (*bí thư đọi*). Vice-responsable de la coopérative (phó *chủ nghiệm hợp tác xã*)

Nom de responsable du *phường*	**Sexe**	**Quartier d'habitation**	**Age (en 2009)**	**Fonction(s) officielle(s) ou activité(s) actuelle(s) du responsable du *phường* (ou du chef du foyer) et sources de revenus réguliers**	**Fonction(s) officielle(s) passé(é)(s) du responsable du *phường* (ou du chef du foyer)**
M. Nguyễn Ngọc Thậu	M	4	60	Secrétaire du Parti du quartier 4 (*bí thư xóm*)	Président du Comité Populaire de la commune (*chủ tich xã*) pendant 15 ans
Mme Đỗ Thị Vinh	F	8	42	Mari fonctionnaire de la commune (*cán bộ xã*) Membre du Parti	
Mme Trịnh Thị Nụ (M. Nguyễn Văn Thẩm)	F	7	58	Responsable des activités artistiques et culturelles de la commune Présidente de l'association des femmes du quartier 7 Membre PC	
Mme Vũ Thị Hoan (M. Phạm Văn Huỳnh)	F	9	50	Directeur d'une compagnie de construction de bateaux	
M. Hoàng Văn Điệu	M	6	54	Policier en chef de la commune *(cồng an xã)*	
Mme Vũ Thị Nu (M. Đoàn Văn Việt)	F	8	54	Dirige un atelier de couture dans la commune Indemnités sociales	Directrice (et institutrice) d'une école maternelle à Lai Châu
M. Đỗ Văn Son	M	8	44	Gérant du plus grand café internet de la commune et d'un magasion de photocopie dans le quartier commercial de la Commune	
M. Trần Văn Tiên	M	8	70	Inspecteur au niveau du quartier 8 (*thanh tra viên xóm*)	vice-secrétaire du Parti de la Commune (*phó bí thư xã*) Président de l'association des anciens combattants (*chủ tịch hội cưu chiến binh xã*). Professeur de stratégie navale à l'Ecole Militaire
M. Đỗ Văn Nhung	M	8	65	Musiciens et organisateurs de fêtes et cérémonies Responsable de l'association des activités artistiques de la commune Responsable du sous-goupe (*tổ trưởng*) de l'association des activités artistiques du village	Chef de groupe de production (*đội trưởng*). Vice-Pdt du comité de la culture de la commune (*phó chủ tịch ban văn hóa làng*),
Mme Đỗ Thị Tuyết	F	12	55	Vétérinaire Représentante pour l'association des femme de la commun (*đại diện hội phu nữ*)	Cadre chargé de la gestion et de la distribution des retraites dans la commune Représentant du Front de la Patrie (đại diện MTTQ) Représentant de l'association des anciens combattants (*đại diện hội cưu chiến binh)*
M. Đỗ Tháy Học	M	7	72	Retraité	Président du comité populaire de la commune (*chủ tịch xã*)

Enfin, le rôle central que jouent les femmes parmi les membres actifs[1] est un élément caractéristique des *phường* vietnamiens. Nous avons souvent interrogé en vain des hommes sur le déroulement des *phường* auxquels leur foyer participait ; et lorsque nos questions devenaient précises, nombre d'entre eux nous avouaient ne pas s'occuper directement de ces affaires là, et nous renvoyaient vers leur épouse beaucoup mieux informée. Le rôle prépondérant des femmes ne concerne par seulement les participants, mais aussi les responsables. Parmi 25 responsables de *phường* interrogés, 10 sont des femmes. Elles ne sont donc pas majoritaires dans l'échantillon, mais elles sont relativement en comparant leur représentativité dans d'autres activités à caractère public et extrafamilial.

À Quân Lợi, les *phường* sont donc souvent une affaire de femme, constat confirmé par d'autres études menées au Vietnam en milieu rural et urbain (Nguyễn Văn Vịnh [1949] (1979)[2] ; Dương Trung Tin, 1953 : 15-16 ; Nguyễn Từ Chi, 1980 : 91) et par les actes du 5 octobre 1940 du tribunal civil de Hanoi dans lesquels il est précisé que le « [...] tenancier ou chef de Tontine [...] est ordinairement une femme [...] »[3]. Sans approfondir l'ensemble des raisons qui expliquent ce phénomène, nous pouvons relever deux facteurs : le rôle central que jouent les femmes en général dans la gestion des finances du foyer et l'absence régulière de nombreux maris qui partent travailler en dehors du village pour de longues périodes et qui ne sont donc pas en mesure d'assurer la gestion d'un *phường*[4].

4- Cotisations et modalités pratiques d'attribution du pot commun

Les modes d'attribution du pot commun

Nous avons évoqué les deux modalités principales d'attribution des fonds : soit dès l'ouverture du *phường* tous les « chapitres » sont attribués, soit l'attribution est prédéfinie seulement pour quelques « chapitres » et pour les autres tours, elle est définie au fur et à mesure.

Dans le premier cas, les membres fixent dès la première réunion les « chapitres » où chacun va recevoir le pot commun pour l'ensemble de la durée du *phường*. Ceux qui ont déjà des dépenses prévues réservent les « chapitres » correspondant au moment de leur besoin en capital. Les autres se répartissent les « chapitres » restants. Si ces derniers n'arrivent pas à s'arranger, il est possible de tirer au sort (*bốc thăm*)[5] pour attribuer, au hasard, le tour de chacun. Dans ce mode d'adjudication, bien que tous les « chapitres » soient fixés à l'avance, il est possible de s'arranger avec un autre membre et d'intervertir son tour si quelqu'un a un

---

[1] C'est le foyer dans son ensemble qui est engagé dans le *phường*, mais le membre actif est celui qui participe directement aux diverses activités (inscription, réunions, cotisations) liées au groupe. Dans les registres des *phường*, les noms qui figurent sur les listes des membres sont majoritairement des noms de femmes, ce qui est significatif de leur rôle effectif et central dans l'organisation de ces groupes informels.

[2] Cité par C. Geertz (1962 : note 20 :253).

[3] Cité par Dương Trung Tin (1953 : 40).

[4] Pour une analyse sur la question du genre dans les groupes d'épargne et de crédits rotatifs en Chine où la situation est très proche de celle du Vietnam, voir Kellee S. Tsai (2000).

[5] Les noms des membres actifs (qui n'ont pas encore reçu le fonds commun) sont inscrits sur des petits papiers, puis le responsable du *phường* tire au hasard les noms pour les chapitres non attribués.

besoin urgent de capital avant le « chapitre » qui lui est attribué. Il existe des *phường* pour lesquels tous les « chapitres » sont attribués par tirage au sort dès le départ. Ces cas restent néanmoins rares, les villageois préférant se mettre d'accord en fonction de leurs besoins respectifs.

Dans le deuxième mode de répartition du fonds commun, le moment de l'attribution n'est pas défini dès l'ouverture. Ces cas sont plus fréquents, car ils laissent davantage de souplesse et s'adaptent ainsi mieux aux besoins pas toujours prévisibles des villageois. Ceux qui savent à l'avance à quel moment ils auront besoin des fonds, peuvent s'inscrire dès le départ auprès du responsable qui tient alors un agenda des « chapitres » déjà réservés. Les « chapitres » restants sont laissés ouverts et les participants désireux de recevoir le fonds commun doivent l'annoncer au responsable au plus tard un « chapitre » à l'avance. C'est généralement au moment de payer sa cotisation pour un « chapitre » en cours qu'ils annoncent leur intention de prendre le pot pour le tour suivant. Si plusieurs personnes le réclament au même moment, soit ils s'arrangent et l'un cède la place à l'autre, soit ils tirent au sort. Inversement, si personne ne se déclare pour le « chapitre » à venir, soit le responsable convainc l'un des membres de saisir le pot, soit ils ont recours au tirage au sort.

Céder ou tirer au sort (*bốc thăm*)

Le tirage au sort intervient donc dans deux situations opposées et constitue comme nous le verrons un enjeu important pour les villageois.

La première situation concerne les cas où plusieurs personnes réclament le pot au même moment. Dans ce cas, le tirage au sort est le dernier recours envisagé. Les propos recueillis auprès d'un responsable de *phường* permettent de saisir la logique en œuvre :

> « Si deux personnes veulent prendre en même temps, je dois trouver un arrangement. L'un doit céder. On regarde qui en a le plus besoin. Selon les difficultés propres à chacun, on cède sa place. Si personne ne veut céder, on tire au sort. »[1]

Le degré de nécessité des fonds est le critère utilisé pour trancher entre les deux participants en concurrence. Il existe une norme implicite sur laquelle semblent s'accorder les villageois pour définir « objectivement » quelles affaires sont considérées comme prioritaires. Selon Mme Nguyễn Thị Duyên « les affaires considérées les plus importantes sont les mariages et les études tandis que les travaux de la maison ou l'achat d'une moto sont aussi importants, mais moins prioritaires »[2]. Mme Đỗ Thị Tuyết considère qu'« une maladie est prioritaire sur la construction d'une maison, mais un mariage est prioritaire sur une maladie [...] »[3]. S'il n'est toujours pas possible de trancher de manière objective et consensuelle, le responsable tire au sort ou, si les deux personnes ont vraiment besoin de capital, il est possible de partager la caisse. Cette solution reste rare, nous n'avons relevé que deux cas sur l'ensemble des enquêtes menées.

---

1 M. Đỗ Văn Nhung, entretien effectué en décembre 2009.

2 Entretien effectué en février 2008.

3 Mme Đỗ Thị Tuyết, entretien effectué en juillet 2009.

Le deuxième cas de tirage au sort advient lorsque personne ne souhaite prendre la caisse commune à un « chapitre » donné [1]. Le tirage au sort est dans ce cas utilisé plus fréquemment que dans le cas précédent : personne n'est en situation de besoin, il est donc considéré moins gênant d'imposer – par hasard – le moment où on reçoit les fonds.

Lorsque ce sont les derniers « chapitres » qui restent sans acquéreur, le responsable procède parfois à un tirage au sort de tous les « chapitres » restants en une seule fois. Il reste par la suite la possibilité d'échanger les tours, si la situation d'un des membres le réclame. En revanche quand il s'agit de définir un récipiendaire pour les premiers « chapitres » ou ceux du milieu, les attributions sont tirées au sort progressivement, « chapitre » après chapitre, au cas où des membres manifestaient par la suite le désir ou le besoin de saisir la caisse commune.

D'un *phường* à l'autre, il est possible de remarquer des tendances dans les moments où le pot n'est pas réclamé et où il faut donc procéder au tirage au sort. Les propos suivants sont explicites :

> « Au début, il y a toujours des gens qui veulent prendre, mais quand on s'approche de la fin du *phường* plus personne ne veut pendre, donc on tire au sort. [...] Il arrive souvent que des participants n'aient plus d'événements importants *(việc lớn)* à financer, donc ils attendent la fin pour prendre le pot du *phường*, mais comme ils sont généralement plusieurs, ils doivent se réunir et tirer au sort. Parfois, ils tirent plusieurs tours à l'avance. »[2]

> « Les tours réservés sont au début et parfois à la fin, au milieu, personne ne veut prendre, alors on doit parfois tirer au sort. »[3]

Nos recensements fondés sur les registres des *phường* du village indiquent également que les situations où le pot n'est pas réclamé et les cas où il faut tirer au sort pour attribuer les fonds arrivent généralement à partir de la deuxième moitié du *phường*. En effet, les premiers « chapitres » sont généralement réservés par ceux qui ont un besoin urgent de capital. Les participants restants, qui n'ont pas de dépenses particulières de prévues, ont tendance à prendre le pot le plus tard possible. Il existe des cas, comme mentionnés ci-dessus, où les derniers « chapitres » sont réservés à l'avance. Dans ce cas, il faut désigner uniquement des personnes pour les « chapitres » du milieu. Mais cette situation est rare, car il n'est pas bien vu de réserver les derniers tours si on n'a pas d'affaires précises prévues, et il est difficile d'anticiper 6 ou 7 ans à l'avance une dépense. Les avantages différenciés liés au moment de la réception du fonds (début, milieu, fin) commun s'expliquent par les mécanismes propres à l'institution et seront explicités plus bas. Pour les comprendre, il est nécessaire de détailler auparavant le fonctionnement des cotisations et des taux d'intérêt.

*Echéance de cotisation, durée des phường et montant des parts (***suất***) : pallier l'inflation*

Les échéances entre les « chapitres » ainsi que les montants des parts varient d'un *phường* à l'autre, notamment en fonction de la nature de la cotisation (paddy, or ou argent). Dans la lignée des *phường* en paddy, la collecte des cotisations et la levée des *phường* en or

---

[1] Pour les *phường* en argent à cotisation mensuelle, il y a à chaque tour des gens qui s'inscrivent pour prendre le pot. Les cas de tirage au sort pour designer un récipiendaire sont donc plus rare.

[2] Mme Vũ Thị Hoan, entretien effectué en mai 2008.

[3] M. Hoàng Văn Điệu, entretien effectué en juillet 2009.

s'effectuent deux fois par an, après les deux récoltes annuelles, c'est-à-dire aux mois de juin-juillet et aux mois de novembre-décembre[1]. Pour les *phường* en argent, la collecte des cotisations et la levée du pot sont mensuelles. La cadence des « chapitres » est donc beaucoup plus soutenue pour les *phường* en argent, qui ne durent jamais plus de 15-20 mois. Les *phường* en or, dont la cotisation est biannuelle, durent quant à eux entre 5 et 8 ans. Le nombre total de « chapitres » et donc la durée du *phường* correspondent dans les deux cas au nombre de membres. Les montants de chaque part (*suất*) varient entre 1 *chỉ* et 2 *chỉ* (soit entre 184$ et 368$ en 2011) pour les *phường* en or, entre 200 000 vnd et 1 million de vnd pour les *phường* en argent et entre 25kg à 50kg de paddy pour les *phường* en riz. Les cotisations les plus élevées concernent donc les *phường* en or.

Ces distinctions d'un *phường* à l'autre concernant la nature et le montant de la cotisation ainsi que la durée totale du *phường* s'expliquent en grande partie par l'inflation, très rapide au Vietnam, depuis la fin des années 1980. Comme nous l'ont expliqué des villageois réticents aux *phường* en argent, l'instabilité de la monnaie ne permet pas d'engager des montants importants ni de faire durer ce type de *phường* sur une période longue, car les risques de dépréciation de la valeur de l'argent sont trop élevés :

> « Les *phường* en argent se jouent sur le plus court terme, car l'argent perd rapidement sa valeur. »[2]

> « Je n'aime pas trop les *phường* en argent, car l'argent perd de sa valeur rapidement au cours d'une année, ce qui peut créer des litiges entre les gens. »[3]

> « On ne fait pas de *phường* en argent, car l'argent perd de sa valeur. […] Maintenant on préfère les *phường* en or, car l'or ne perd pas de sa valeur, contrairement à l'argent ou au paddy. »[4]

Avec les *phường* en or, les villageois ont moins peur de la dépréciation, car, nous ont-ils souvent expliqué, « un *chỉ* reste toujours un *chỉ* ». En effet, la valeur l'or varie toujours moins brusquement que la monnaie et la valeur des *chỉ* suit le cours général des prix : si la monnaie nationale perd de sa valeur, l'or ne chute pas, au contraire, en dehors des cas de crise internationale (comme en 2004-2005 et en 2008), il a tendance à augmenter[5]. Il en résulte que les *phường* en or sont préférés des paysans et qu'ils peuvent s'étaler sur une plus longue durée

---

1 La plupart des *phường* en or que nous avons recensés fixent les deux chapitres annuels entre le 20ème et le 27ème jour du cinquième mois du calendrier lunaire et entre le 20ème et le 27ème jour du onzième mois du calendrier lunaire. Il reste néanmoins possible d'ajuster la date fixée en fonction du moment exact de la récolte.

2 M. Trần Văn Tiên, entretien effectué en décembre 2008.

3 M. Đỗ Văn Nhung, entretien effectué en décembre 2009.

4 Mme Vũ Thị Hoan, discussion informelle en juillet 2009.

5 Une politique de réglementation et de normalisation de la vente et du prix de l'or a été menée en 2010 sous l'initiative du Premier Ministre, Nguyễn Tấn Dũng, qui a imposé de fermer les salles de transaction d'or avant le 30 mars 2010. Le but étant d'accorder le marché domestique sur les cours du marché mondial et de stabiliser la balance de paiements extérieurs. Ces politiques vont sans aucun doute avoir un impact direct sur les *phường* de Quân Lợi.
(Voir http://lecourrier.vnagency.com.vn/default.asp?xt=&page=newsdetail&newsid=60236 et http://fr.vietnamplus.vn/Home/La-Banque-dÉtat-autorise-limportation-dor/201011/12332.vnplus).

que les *phường* en argent, réservés aux villageois disposant d'un salaire fixe ou d'une retraite. Ces mécanismes visent à éviter que les derniers récipiendaires, qui ont avancé les fonds pour les autres, ne soient lésés par l'inflation.

Les tableaux ci-dessous établis à partir de trois exemples de *phường* en or en cours au village au moment de l'enquête permettent de mesurer l'évolution de la valeur des *chỉ* entre les différents « chapitres » d'un *phường*[1]. Pour plus de détails sur l'évolution globale du prix de l'or, sur l'inflation et sur les politiques relatives à la régulation de l'or au Vietnam voir les annexes I/3 et I/4.

Tableau 5 : évolution de la valeur des chỉ entre les différents « chapitres » d'un *phường*

Phường en or 2002-2009 (15 membres) Responsable : Đỗ Thị Lan		
Chapitre	**Date du chapitre**	**valeur d'1 chỉ (en vnd)**
1	28/05/2002	582 000
2	23/11/2002	638 000
3	28/05/2003	664 000
4	25/11/2003	770 000
5	26/05/2004	770 000
6	24/11/2004	**842 000**
7	28/05/2005	**820 000**
8	25/11/2005	960 000
9	28/05/2006	1 156 000
10	14/11/2006	1 235 000
11	24/06/2007	1 283 000
12	25/11/2007	1 640 000
13	03/06/2008	**1 865 000**
14	05/12/2008	**1 715 000**
15	30/06/2009	2 090 000

[1] L'enquête ayant été menée en 2008-2009, nous ne disposons pas des valeurs pour les chapitres après 2009 (deuxième et troisième tableau).

Phường en or 2003-2011 (16 membres) Responsable : Đỗ Văn Son		
Chapitre	**Date du chapitre**	**valeur d'1 chỉ (en vnd)**
1	02/06/2003	663 000
2	02/11/2003	768 000
3	02/06/2004	775 000
4	02/11/2004	**840 000**
5	02/06/2005	**825 000**
6	02/11/2005	950 000
7	02/06/2006	1 155 000
8	02/11/2006	1 235 000
9	02/06/2007	1 297 000
10	02/11/2007	1 572 000
11	11/02/2008	**1 865 000**
12	02/11/2008	**1 680 000**

Phường en or 2006-2011 (11 membres) Responsable : Đỗ Xuân Thao		
Chapitre	**Date du chapitre**	**valeur d'1 chỉ (en vnd)**
1	27/08/2006	1 225 000
2	13/01/2007	1 250 000
3	30/06/2007	1 280 000
4	10/12/2007	1 700 000
5	30/06/2008	**1 860 000**
6	05/12/2008	**1 715 000**
7	30/06/2009	2 090 000

Ces tableaux donnent une idée de l'importance des fluctuations du prix de l'or entre le premier acquéreur et le dernier, et informent indirectement sur la vitesse de l'inflation qui sévit au Vietnam[1]. En dehors d'une chute de la valeur de l'or entre les années 2004 et 2005 et entre le début et la fin de l'année 2008, l'augmentation est constante. De plus, les écarts de la valeur des cotisations en *đồng* entre le démarrage et la fin d'un *phường* sont très importants : le premier tableau enregistre une augmentation d'environ 260 % en 7 ans, le deuxième d'environ 150 % en 5 ans et le troisième de 71 % en 3 ans. Dans ces conditions, on comprend

[1] Le taux d'inflation en 2008 est de 23 % (de Tréglodé et Leveau, 2011). Le journal *Tuổi trẻ* indique qu'au cours d'une conférence de presse organisée le 29 juin à Hanoi par l'Office Général des Statistiques, M. Nguyễn Đức Tháng a estimé une inflation d'environ 17-18 % pour l'année 2011 (AVI-30/06/2011). À titre indicatif, voici quelques données récentes produites par l'Office Général des Statistiques : l'indice des prix à la consommation a augmenté de 1,09 % en juin 2011 et a connu une augmentation de 13,29 % sur les 6 premiers mois de l'année. (*Nhân Dân* - Revue de presse de l'ambassade de France au Vietnam du 25/06/2011). Pour plus de détails sur l'évolution du taux d'inflation au Vietnam, voir annexes I/3.

les risques à « jouer » de l'argent sur le long terme et les avantages à se référer à l'or et à cotiser en *chỉ*.

Cependant, l'ajustement de la nature et des montants des cotisations (en or ou en argent) ainsi que la distance plus ou moins grande des échéances de cotisations (un mois pour les *phường* en argent et 6 mois pour les *phường* en or) ne sont pas les seuls mécanismes servant à atténuer les effets de l'inflation, qui n'est pas un phénomène nouveau[1]. La mise en place d'intérêts, qui est un aspect caractéristique, voire spécifique, des groupes informels d'épargne et de crédits rotatifs vietnamiens, est une autre solution mobilisée pour pallier à l'inflation et aux déséquilibres qu'elle peut engendrer dans la valeur des cotisations entre les membres d'un *phường*. Ce rôle stabilisateur n'est pas, comme nous allons le voir, le seul rôle des intérêts.

Inflation et intérêts (*lãi*)

Les intérêts (*lãi*) concernent les « parts éteintes », c'est-à-dire les membres qui ont déjà pris le pot commun. Ces derniers sont tenus de payer un intérêt lors de leur prochaine cotisation, puis à chaque chapitre, jusqu'à la fin du *phường*. L'intérêt est fixé et inscrit dans le règlement dès l'ouverture du *phường* et ne change pas pendant toute la durée du *phường*.

Pour les *phường* en or, l'intérêt est basé sur l'or, et le « montant du village » (*giá của làng*) équivaut à 2,5 *phân* d'or, c'est-à-dire à 0,25 *chỉ*, à chaque cotisation (soit 0,95 grammes d'or, soit environ 45$ en 2011). Par exemple, dans le cas d'un *phường* où la cotisation est fixée à 1 *chỉ*, un membre ayant déjà pris le pot commun payera pour tous les prochains « chapitres » 1,25 *chỉ* (*1 chỉ + 0,25 chỉ*), soit un intérêt fixé à 25 % de la cotisation de base à payer tous les 6 mois[2] (soit 0,5 *chỉ* par an d'intérêts payés) jusqu'à la fin du *phường*.

Pour les *phường* en argent, l'intérêt est établi à partir d'une somme fixe. Elle varie entre 30 000 vnd[3] et 200 000 vnd[4], selon le montant de la cotisation et le type de *phường* (*phường* de commerçants, de cadres, de voisins, d'enseignants, de membres d'une même association,

[1] Dương Trung Tin qui a étudié les *phường* dans les années 1950 a évoqué l'influence de « [...] la dépréciation générale subie par la piastre depuis la dernière guerre » sur la manière de fixer les montants des souscriptions. (1953 : 17).

[2] Pour les *phường* en or de 14-15 personnes et dont la cotisation est de 1 *chỉ* à raison de deux cotisations par an, l'intérêt le plus faible que nous avons recensé s'élève à 0,2 *chỉ* (soit un intérêt de 20 % de la cotisation de base à payer tous les 6 mois), nous n'avons recensé qu'un seul cas de ce type. Il existe en revanche de nombreux *phường* de même type pour lesquels l'intérêt est de 0,3 *chỉ* (soit un intérêt de 30 % de la cotisation de base à payer tous les 6 mois). Nous avons recensé quelques cas de *phường* dont la cotisation est également de 1 *chỉ*, mais l'échéance a lieu tous les quatre mois avec un intérêt de 0,4 *chỉ* (soit un intérêt de 40 % de la cotisation de base à payer tous les 4 mois). Il s'agit de *phường* qui regroupe des commerçants. Le taux le plus élevé parmi les *phường* recensés dans l'enquête atteint 0,5 *chỉ* et concerne des *phường* regroupant les cadres ou les villageois fortunés, dont la cotisation biannuelle est de 2 *chỉ* par membre (soit un intérêt de 25 % de la cotisation de base à payer tous les 6 mois). Enfin, le taux le plus faible que nous avons rencontré concernait un *phường* organisé entre membres d'une même association volontaire d'anciens soldats de la même unité. Selon le règlement de ce groupe, la cotisation est de 1 *chỉ* et l'intérêt de 100 000 vnd.

[3] Pour un *phường* dont la cotisation mensuelle s'élève à 300 000 vnd, soit un taux d'intérêt de 10 %

[4] Pour un *phường* dont la cotisation mensuelle s'élève à 1 million de vnd, soit un taux d'intérêt de 20 %.

etc.)[1]. Pour les *phường* en argent, comme pour les *phường* en or, la valeur absolue des taux d'intérêt a tendance à augmenter avec la valeur de la cotisation, mais ils sont généralement plus faibles pour les *phường* en argent que pour ceux en or.

Comme seules les parts éteintes payent l'intérêt et que celui-ci est dû à partir du moment où le membre a levé le fonds commun, plus un membre reçoit le fonds lors des premiers tours, plus il aura à payer d'intérêts par la suite et donc, plus l'emprunt lui aura couté cher. Et inversement, plus un participant reçoit le fonds commun vers les derniers « chapitres », plus le montant total du pot sera élevé en nombre de *chỉ* (car il bénéficie des intérêts des autres) et moins il aura à payer d'intérêts. Autrement dit, les parts qui restent actives jusqu'aux derniers « chapitres » reçoivent finalement un capital plus important en valeur absolue pour un coût moindre. Ces intérêts sont présentés par les villageois non pas comme un gain (revenu sur l'épargne), mais comme un moyen de compenser l'inflation et de permettre ainsi de limiter les effets négatifs de la fluctuation des prix pour les derniers récipiendaires qui ont finalement avancé l'argent aux premiers.

Nous allons voir maintenant dans quelles mesures cela se vérifie empiriquement. Pour cela, il est nécessaire de mesurer quels sont les coûts ou les gains effectifs selon le moment où ils saisissent le pot commun. Cette étude de cas aidera en dernier lieu à saisir les stratégies des acteurs impliqués dans les *phường* ainsi que leur nature ambigüe, qui oscille entre un esprit d'entraide dans une logique collective et un esprit de maximisation des intérêts matériels individuels, sans que l'une soit exclusive de l'autre.

5- Les stratégies et les différentes formes d'avantages selon le moment de réception du pot commun

Etude de cas du phường en or de M. Nguyễn Văn Trung-Mme Đỗ Thị Lan

Afin de comprendre plus précisément les mécanismes décrits jusqu'ici et notamment le rôle de l'intérêt (revenu sur l'épargne ou compensation de l'inflation ?), mais aussi les enjeux sur le moment de la prise du pot, nous présentons ci-dessous un cas concret de *phường*. Nous avons choisi de détailler le *phường* géré par le foyer M. Nguyễn Văn Trung et Mme Đỗ Thị Lan, car les modalités de fonctionnement sont représentatives des *phường* les plus communs à Quân Lợi : il y a 15 membres, la cotisation est de 1 *chỉ*, l'intérêt pour ceux qui ont déjà reçu le pot est de 0,25 *chỉ* par chapitre et le responsable du *phường* bénéficie d'une commission de 0,1 *chỉ* par membre ainsi que l'avantage de recevoir le pot commun le dernier tour. Avant d'entrer dans les détails techniques concernant l'ordre de répartition du fonds, quelques éléments de contexte sur le foyer en question sont nécessaires.

Le mari est né en 1947 et son épouse en 1949, ils ont quatre filles, dont deux mariées dans le même quartier au sein du village et deux autres mariées dans deux communes alentours (Giao Yến et Giao Hà). L'épouse se charge actuellement de l'organisation des *phường* pour le foyer, mais la réputation ainsi que la situation du mari ont contribué à produire la confiance

[1] Nous avons recensé deux *phường* de retraités pour lesquels les cotisations mensuelles étaient de 400 000 vnd pour le premier et 500 000 pour le second avec des intérêts respectifs de 50 000 vnd et de 60 000 vnd soit un taux d'intérêt de 12,5 % dans le premier cas et 12 % dans le deuxième cas.

nécessaire pour que les villageois participent aux premiers *phường* ouverts par ce foyer au début des années 1990. Il est en effet membre du Parti Communiste et a participé au mouvement des « *thành niên xung phong* »[1] pendant la guerre. Il a été secrétaire de l'association des Jeunes Communistes au niveau de la commune (*bí thư xã đoàn*) pendant douze ans, chef puis secrétaire d'un groupe de production (*đội trưởng*) à l'époque collectiviste, période pendant laquelle il a également été le vice-responsable de la coopérative (*phó chủ nghiệm hợp tác xã*). Il a été officiellement félicité par la commune pour l'efficacité de son travail lors de ces diverses fonctions. Les diplômes de félicitations (*bằng khen*) sont affichés dans la salle principale de leur maison, là où les visiteurs sont reçus. Parti à la retraite de manière anticipée, il ne touche pas de pensions pour son travail en tant que cadre de la commune mais touche une indemnité mensuelle pour son engagement dans les « *thanh nhiên xung phông* ». Au moment de notre étude à Quân Lợi, il travaillait à Hanoi en tant qu'ouvrier du bâtiment avec l'un de ses beau-fils (le mari de leur 2ème fille). Ces éléments confirment les types de profils requis pour jouer le rôle de responsable et inspirer la confiance des participants[2].

Le premier *phường* auquel ce foyer a participé a été fondé par le fils du grand-frère du père de l'épouse (le « cousin germain » de l'épouse) en 1992. À cette époque, la cotisation était de 0,5 *chỉ* par cycle agricole. Ils ont utilisé l'argent pour faire leur cour. Ils ont créé leur premier *phường* en or en 1995 pour rembourser des dettes et acheter une télévision. Le suivant a été monté en 1998 alors que le premier était toujours en cours. La cotisation était de 1 *chỉ* et ils ont utilisé le capital obtenu pour fabriquer le toit en paille de leur maison et pour acheter des meubles.

En 2008, lors de notre premier entretien avec l'épouse, elle s'occupait simultanément de trois *phường* en même temps :

- Un *phường* en or de 16 personnes (2005 à 2013), avec une cotisation biannuelle de 1 *chỉ* et un intérêt de 0,25 *chỉ*. La création a été motivée par l'un des membres.
- Un *phường* en or de 15 personnes créé en mai 2008 (2008-2015) pour que sa fille construise sa maison. La cotisation est de 1 *chỉ* par « chapitre », à raison de deux cotisations par an. L'intérêt pour ceux qui ont déjà pris le pot commun est de 0,25 *chỉ*.
- Un *phường* en or de 15 personnes (2002 à 2009) que nous allons détailler ici.

Phường *en or de 2002 à 2009 :*

Elle a créé ce *phường* pour que sa fille puisse acheter une moto. Les « chapitres » se tiennent le 25ème jour du cinquième mois du calendrier lunaire et le 25ème du onzième mois du calendrier lunaire (ce qui correspond aux mois de juin et de décembre du calendrier

[1] Il s'agit de jeunes « volontaires » qui ont assisté les soldats à l'époque de la guerre voir note 2 p. 76

[2] La co-responsable – son épouse – semble également être dotée des qualités de « droiture », de « fiabilité » et de « sérieux » attribuées aux organisateurs de *phường*. En effet, elle nous a expliqué que : « Je n'accepte pas de retard de paiement de plus d'un jour jusqu'à 10h. Les membres viennent chez moi, je ne vais pas chercher l'argent chez eux. Je ne garde pas les cotisations à la maison longtemps. Je donne le pot à celui qui reçoit directement le jour fixé pour les chapitres, c'est-à-dire dans la même journée où je reçois les cotisations. Je n'ai jamais eu à avancer la cotisation pour quelqu'un, même pour mes filles. Dans les *phường* que je gère, les gens payent toujours à temps. » Mme Đỗ Thị Lan (entretien effectué en septembre 2008).

grégorien). La cotisation est de 1 *chỉ* par « chapitre » et l'intérêt s'élève à 0,25 *chỉ*. L'attribution du pot n'est pas fixée à l'ouverture, ceux qui souhaitent le saisir doivent se déclarer au plus tard un « chapitre » à l'avance. Un tirage au sort a eu lieu pour attribuer les quatre derniers « chapitres », car personne ne s'inscrivait pour recevoir les fonds.

Il n'y a pas de réunion ni de repas organisés à chaque chapitre, mais il est convenu que celui qui reçoit le capital utilise une partie du pot pour acheter des bonbons, des petits gâteaux pour les autres membres du *phường* présents ce jour-là. Le responsable est chargé de distribuer une part égale aux participants qui ne viennent pas à la réunion de remise du pot.

Une synthèse des informations chiffrées collectées sur ce *phường* est exposée, par souci de clarté, dans trois tableaux différents. Le premier est descriptif. Il présente la valeur (en nombre de *chỉ* et en vnd courant) des cotisations, des intérêts et du pot commun selon chaque « chapitre ». Le second est analytique. Il retrace ce que chacun a payé en nombre de *chỉ* à chaque tour, afin de mesurer les coûts et les gains enregistrés par chacun selon le « chapitre » de réception du pot commun ainsi que le taux global du crédit ou de l'épargne sur l'ensemble de la durée du *phường*[1]. Le dernier tableau présente les montants versés et reçus par chacun en vnd courant et constant. Il permet de prendre en compte l'inflation et de mesurer avec plus d'exactitude les coûts ou les recettes impliqués par la participation aux *phường*.

L'essentiel des données provient du registre du *phường,* méticuleusement tenu par la responsable et sur lequel figurent tous les détails des transactions concrètes effectuées par chaque adhérent, ainsi que le montant des *chỉ* et des intérêts en *đồng* (vnd) selon le cours de chaque chapitre. Les tableaux présentés ci-dessous visent à mesurer l'évolution de la valeur du pot commun au fil des « chapitres », à calculer combien chaque participant a payé en termes de cotisations et d'intérêts (en nombre *chỉ* avec l'équivalent en vnd) et à mesurer combien ils ont reçu exactement (en nombre de *chỉ* avec l'équivalent en vnd) en prenant en compte l'évolution de la valeur de l'or et du vnd. Ces données permettront de connaître le coût effectif du crédit pour les uns, les bénéfices obtenus pour les autres et les différents types d'avantages selon le moment où le pot est saisi.

[1] Le calcul est effectué sans tenir compte des versements progressifs, comme si tout est versé ou reçu une seule fois.

Tableau 6 : valeur des cotisations, des intérêts et du pot commun selon chaque chapitre

Date (calendrier lunaire)	Chapitres	Valeur d'1 chỉ (en vnd)	Montant total des cotisations* (en *chỉ*)	Montant total des cotisations* (en *vnd*)	Nombre de membre ayant déjà reçu le pot et qui payent les intérêts (0,25 chỉ)	Montant total intérêts (en *chỉ*)**	Montant total intérêts (en *vnd*)**	Montant total du pot commun (en *chỉ*)	Montant total du pot commun (en vnd)
28/05/2002	1	582 000	14	8 148 000	0	0	0	14	8 148 000
23/11/2002	2	638 000	14	8 932 000	1	0,25	159 500	14,25	9 091 500
28/05/2003	3	664 000	14	9 296 000	2	0,5	332 000	14,5	9 628 000
25/11/2003	4	770 000	14	10 780 000	3	0,75	577 500	14,75	11 357 500
26/05/2004	5	770 000	14	10 780 000	4	1	770 000	15	11 550 000
24/11/2004	6	**842 000**	14	11 788 000	5	1,25	1 052 500	15,25	12 840 500
28/05/2005	7	**820 000**	14	11 480 000	6	1,5	1 230 000	15,5	12 710 000
25/11/2005	8	960 000	14	13 440 000	7	1,75	1 680 000	15,75	15 120 000
28/05/2006	9	1 156 000	14	16 184 000	8	2	2 312 000	16	18 496 000
14/11/2006	10	1 235 000	14	17 290 000	9	2,25	2 778 750	16,25	20 068 750
24/06/2007	11	1 283 000	14	17 962 000	10	2,5	3 207 500	16,5	21 169 500
25/11/2007	12	1 640 000	14	22 960 000	11	2,75	4 510 000	16,75	27 470 000
03/06/2008	13	**1 865 000**	14	26 110 000	12	3	5 595 000	17	31 705 000
05/12/2008	14	**1 715 000**	14	24 010 000	13	3,25	5 573 750	17,25	29 583 750
30/06/2009	15	2 090 000	14	29 260 000	14	3,5	7 315 000	17,5	36 575 000

* Sans compter la part du récipiendaire, ni l'intérêt

** Avec prise en compte de l'intérêt soit 0,25 X nombre de « parts éteinte »

Tableau 7 : coûts et gains selon chaque participant et selon le « chapitre » de réception du pot commun (en *chỉ*)[1]

	Chapitres=> Récipiendaires	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	Total *chỉ* payées	Total *chỉ* reçues	Coût du crédit ou montant de l'épargne Coût ou perte (en *chỉ*)	Taux global du crédit ou de l'épargne (sur l'ensemble de la durée du *phường*)	
1	Mme Nguyễn Thị Thung	0	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	17,5	14	-3,5	25%	taux d'intérêt global du crédit
2	M. Nguyễn Văn Hùng	1	0	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	17,25	14,25	-3	21%	
3	Mme Đỗ Thị Ngung	1	1	0	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	17	14,5	-2,5	17%	
4	M. Trần Văn Mác	1	1	1	0	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	16,75	14,75	-2	14%	
5	Mme Nguyễn Thị Nhài	1	1	1	1	0	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	16,5	15	-1,5	10%	
6	Mme Đỗ Thị Cúc	1	1	1	1	1	0	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	16,25	15,25	-1	7%	
7	M. Nguyễn Văn Cách	1	1	1	1	1	1	0	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	16	15,5	-0,5	3%	
8	M. Đỗ Văn Hanh	1	1	1	1	1	1	1	0	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	15,75	15,75	0	0%	
9	Mme Nguyễn Thị Phương	1	1	1	1	1	1	1	1	0	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	15,5	16	0,5	3%	taux d'intérêt global de l'épargne
10	M. Nguyễn Văn Oai	1	1	1	1	1	1	1	1	1	0	1,25	1,25	1,25	1,25	1,25	15,25	16,25	1	7%	
11	Mme Nguyễn Thị Xuân	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	0	1,25	1,25	1,25	1,25	15	16,5	1,5	10%	
12	M. Đỗ Thị Bưởi	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	0	1,25	1,25	1,25	14,75	16,75	2	14%	
13	Mme Phạm Thị Thoàn	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	0	1,25	1,25	14,5	17	2,5	17%	
14	Mme Trần Thị Ngạn	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	0	1,25	14,25	17,25	3	21%	
15	Mme Đỗ Thị Bái	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	0	14	17,5	3,5	25%	
	Montant total du pot commun	14	14,25	14,5	14,75	15	15,25	15,5	15,75	16	16,25	16,5	16,75	17	17,25	17,5	236,25	236,25	/	/	

[1] Je tiens à remercier ici Spyros Lacombe pour m'avoir aidé dans la conception de ce tableau.

Tableau 8 : Montants versés et montants reçus en VND courant et constant selon chaque participant[1]

Nom du récipiendaire	Chapitre de réception du pot commun	Montant versé en VND courant	Montant reçu en VND courant	Montant net en VND courant (100= 5/2002)	Montant versé en VND constant (100= 5/2002)	Montant reçu en VND constant (100= 5/2002)	Montant net en VND constant (100= 5/2002)
Mme Nguyễn Thị Thung	1	20 560 000	8 148 000	-12 412 000	15 118 244	8 148 000	-6 970 244
M. Nguyễn Văn Hùng	2	20 344 500	9 091 500	-11 253 000	14 905 107	9 064 571	-5 840 536
Mme Đỗ Thị Ngung	3	20 152 500	9 628 000	-10 524 500	14 738 670	9 309 537	-5 429 134
M. Trân Văn Mác	4	19 854 000	11 357 500	-8 496 500	14 448 259	11 002 895	-3 445 363
Mme Nguyễn Thị Nhài	5	19 661 500	11 550 000	-8 111 500	14 328 106	10 393 342	-3 934 763
Mme Đỗ Thị Cúc	6	19 379 000	12 840 500	-6 538 500	14 097 681	11 264 434	-2 833 247
M. Nguyễn Văn Cách	7	19 196 000	12 710 000	-6 486 000	13 973 211	10 702 712	-3 270 498
M. Đỗ Văn Hanh	8	18 816 000	15 120 000	-3 696 000	13 683 697	12 348 143	-1 335 554
Mme Nguyễn Thị Phương	9	18 331 000	18 496 000	165 000	13 350 609	14 298 835	948 226
M. Nguyễn Văn Oai	10	17 943 250	20 068 750	2 125 500	13 075 253	15 197 434	2 122 181
Mme Nguyễn Thị Xuân	11	17 574 500	21 169 500	3 595 000	12 855 434	15 246 611	2 391 178
M. Đỗ Thị Bưởi	12	16 807 500	27 470 000	10 662 500	12 351 074	19 140 517	6 789 443
Mme Phạm Thị Thoàn	13	16 116 250	31 705 000	15 588 750	12 090 325	19 087 146	6 996 822
Mme Trần Thị Ngạn	14	15 837 500	29 583 750	13 746 250	11 994 840	16 811 962	4 817 122
Mme Đỗ Thị Bái	15	14 940 000	36 575 000	21 635 000	11 505 192	20 499 560	8 994 368

[1] Je tiens à exprimer ma reconnaissance envers François Roubaud, sans qui ce tableau n'aurait jamais pu voir le jour.

L'avantage de recevoir le pot commun le plus tard possible

Les trois tableaux ci-dessus démontrent clairement qu'au fil des « chapitres » le pot commun, et donc ce que reçoit l'acquéreur, prend de la valeur, en termes de quantité d'or, en vnd courant et en vnd constant. Le tableau 6 montre qu'entre 2002 et 2009, le nombre de *chỉ* reçu par le bénéficiaire des fonds passe de 14 à 17,5 et la valeur totale du pot commun en vnd courant passe de 8 148 000 vnd à 36 575 000 vnd. En vnd constant, le tableau 8 indique que l'augmentation de la valeur du pot commun d'un « chapitre » à l'autre est moins importante qu'en vnd courant, mais reste constante : le premier reçoit 8 148 000 vnd tandis que le dernier perçoit 20 499 560. Cette augmentation provient à la fois de l'accumulation des intérêts progressivement versés par les « parts éteintes » et de l'augmentation du prix de l'or généralement plus rapide que l'inflation. Enfin, les tableaux 7 et 8 démontrent qu'à partir du 9ème « chapitre » les récipiendaires reçoivent plus d'or et plus de vnd que ce qu'ils ont versé au total. Le principe général à tous les *phường* est ici confirmé par ces chiffres : plus on reçoit le pot commun tard, plus le montant des fonds collectés est élevé et moins le montant total des cotisations versées par l'acquéreur est important.

Une analyse détaillée des tableaux 7 et 8 permet de chiffrer ce que chaque membre cotise et reçoit concrètement selon chaque « chapitre » et de comparer ainsi les avantages respectifs à chaque position.

Moment de prendre le pot commun et stratégie envisagée : épargner ou emprunter

Le tableau 7 indique que le premier récipiendaire a obtenu 14 *chỉ* de capital, qu'il rembourse progressivement à raison de deux versements annuels avec un intérêt total de 3,5 *chỉ*. Le participant qui reçoit le pot au 8ème « chapitre » a avancé 7 *chỉ* pendant trois ans et demi au bout desquels il reçoit un capital de 15,75 *chỉ*. Il rembourse par la suite 8,75 *chỉ*, intérêts inclus, pendant une période de trois ans et demi. Finalement, en termes de *chỉ*, il a engagé la même somme que celle qu'il a reçue puisqu'il versé 15,75 *chỉ* et a obtenu un capital de 15,75 *chỉ*. Si en termes de *chỉ*, il ne gagne rien et ne dépense, en vnd constant l'opération lui a coûtée 1 335 554 vnd (voir tableau 8). Le 9ème acquéreur a cotisé au total 15,5 *chỉ* et reçoit sans payer d'intérêts un capital de 16 *chỉ*. Il obtient donc une majoration de 0,5 *chỉ*, qui correspond aux intérêts perçus pour les 8 *chỉ* avancés pendant quatre ans et demi. Enfin, le dernier acquéreur a avancé 14 *chỉ* pendant l'ensemble de la durée du *phường* (7 ans), et reçoit un capital de 17,5 *chỉ* sans payer d'intérêts. Il a ainsi obtenu au total un bénéfice de 3,5 *chỉ*.

De manière plus globale, la comparaison des coûts ou des gains (en *chỉ* et en vnd constant) impliqués par la participation au *phường* selon le moment de la saisie du pot commun indique clairement deux situations opposées mais complémentaires. Le huitième « chapitre » marque le basculement entre ces deux situations et le changement de tendance : jusqu'au 7ème « chapitre » inclus, les participants sont des emprunteurs et, une fois qu'ils ont reçu le pot commun, ils payent leur crédit à raison de 0,25 *chỉ* deux fois par an. À partir du neuvième « chapitre », ils deviennent des épargnants et touchent des intérêts sur leur crédit. L'acquéreur au huitième « chapitre » équilibre quant à lui sa situation en termes de *chỉ*. Il est le seul dans ce cas.

Ces avantages différentiels, dont l'importance et la nature varient selon le « chapitre » de réception du pot commun, semblent être un phénomène ancien, déjà perçu par les premiers observateurs des *phường* au Vietnam[1] ; mais aussi en Chine (Hsiao-Tung Fei, [1939] 1980 : 267-274) et de manière générale par de nombreux analystes de ces groupes en dehors de l'Asie[2]. Dans son étude comparative des groupes informels d'épargne et de crédits rotatifs, S. Ardener explique en effet que « some of the most important differences between associations are in the ways in which the advantages and disadvantages are distributed or balanced between members. » (1964 : 201-202). Que nous indique concrètement le cas du *phường* dirigé par Mme Đỗ Thị Lan sur la répartition et sur la nature des avantages selon chaque position ? La réponse à ce questionnement nous permettra de proposer une interprétation des logiques et des stratégies adoptées par chacun.

Les sept premiers acquéreurs : les emprunteurs

Jusqu'au 7ème « chapitre » inclus, les participants qui reçoivent le fonds commun sont des emprunteurs et payent le coût total de l'emprunt entre 0,5 *chỉ* (soit un taux d'intérêt annuel de 3 %) et 3,5 *chỉ* (soit un taux d'intérêt annuel de 25 %)[3] selon leur position respective[4]. Ces chiffres confirment donc le principe général : plus le pot est reçu tôt, plus l'emprunt aura couté cher. Le premier acquéreur, qui est généralement la personne à l'initiative du *phường*, est celui pour qui l'emprunt est le plus coûteux. En vnd constant, l'opération lui a coûté 6 970 244 vnd (il verse au total 15 118 244 vnd et reçoit 8 148 000 vnd). Il paye un taux d'intérêt global de 25 % sur l'ensemble de la période, ce qui équivaut à un taux annuel de 3,57 % et un taux mensuel de 0,30 %[5].

Pour ces participants, que nous appellerons « les emprunteurs », l'avantage à participer au *phường* se situe non seulement dans le niveau des taux d'intérêt, qui restent, en dehors peut-être des deux premiers bénéficiaires, inférieurs à ceux de la banque et des divers prêts à taux

---

1 « L'ingéniosité du système » est saluée dès le début du 20ème siècle par G. Garros (1905) et M. Penant (1926-1946) puis Dương Trung Tin (1953) qui cherchent tous à définir le statut juridique de ce dispositif. Ce dernier cite une note de M. Penant sous le jugement du tribunal mixte de commerce de Saigon du 4 avril 1946, dans laquelle il indique clairement que « l'intérêt de l'opération est variable en fonction du rang occupé par chaque participant dans la possession des parts … ». L'auteur présente ensuite les avantages propres à chaque position selon une progression similaire à celle que nous proposons ici (Dương Trung Tin, 1953 :72).

2 S. Ardener qui compare ces institutions informelles dans plusieurs aires culturelles reconnaît en effet que « as has often been recognized, therefore, the advantages to all members are not equal» (Ardener, 1964 :201).

3 Ces taux sont donnés ici à titre indicatif. Ils ont été calculés sans tenir compte du fait que les versements sont progressifs. Ils sont établis comme si l'emprunteur avait tout reçu et tout déposé d'un seul coup.

4 En dehors du premier, qui est censé avoir le besoin de capital le plus pressant puisqu'il est à l'origine de la création du *phường*, les six récipiendaires suivants ont avancé une partie du capital avant de l'emprunter et reçoivent pour cette avance un intérêt lors des quelques chapitres précédents leur prise du pot : ils empruntent donc avec un taux d'intérêt plus faible que le premier et que chaque participant ayant pris le pot avant eux. Mais ils avancent davantage de fonds que ces derniers.

5 Dương Trung Tin estime quant à lui un taux d'intérêt d'un minimum de 26 % par an pour les *phường* (*hụi*), qu'il a analysés dans les années 1950 sur des *phường* (*hụi*) de courte durée à cotisation mensuelle. Il ne donne cependant pas le détail du « calcul d'intérêt composé » qu'il a effectué pour obtenir ce chiffre (1953 : 98).

préférentiels[1], mais aussi (1) dans l'obtention d'un capital plus rapidement qu'avec leur seule épargne individuelle, (2) dans l'obtention d'un capital important sans avoir besoin d'avancer beaucoup de capital (en *chỉ*), (3) dans les délais de remboursement adaptés aux capacités des foyers, (4) dans l'accès au crédit facilité, sans formalités et sans condition d'investissement productif et enfin (5) dans la possibilité de développer une affaire fructueuse et d'encaisser les bénéfices pendant que les autres continuent de cotiser en attendant leur tour.

Le 8ème acquéreur

Le 8ème acquéreur occupe une position particulière parmi l'ensemble des participants. En termes de *chỉ*, il paye autant que ce qu'il reçoit (15,75 *chỉ*). En vnd constant, il reçoit 12 348 143 vnd, alors qu'il paye 13 683 697 vnd. Au regard de l'inflation et de l'évolution du prix de l'or, l'obtention du capital lui a donc coûté 1 335 554 vnd. En définitive, il paye moins d'intérêts que les autres emprunteurs (1,75 *chỉ*), mais il avance des fonds pendant trois ans et demi sans être rémunéré. Il a en effet récupéré 7 parts d'intérêts (1,75 *chỉ*) et payé sept parts (1,75 *chỉ*). L'avantage principal pour le récipiendaire du 8ème « chapitre » consiste ainsi à recevoir, à un moment donné, sans tracasserie administrative, un capital plus important que s'il n'avait pas participé au *phường* : en cotisant pendant 7 ans, il reçoit en effet 15,75 *chỉ* alors que, seul, il aurait mis de côté 14 *chỉ*. Afin de mesurer plus en détail l'intérêt qu'il a à participer au groupe, il faudrait comparer ce qu'il aurait touché comme intérêts s'il avait placé son argent à la banque au lieu de participer au *phường*.

Les 7 derniers acquéreurs : les épargnants

À partir du 9ème chapitre, les participants deviennent épargnants à un taux global sur l'ensemble du *phường* qui varie entre 3 % à 25 %. Les récipiendaires enregistrent donc, en quantité d'or comme en vnd constants, des gains sur leur prêt (entre 0,5 et 3,5 *chỉ* et entre 948 226 et 8 994 368 vnd à prix constant). Il existe néanmoins des nuances dans ce que chacun peut gagner.

Ceux qui prennent entre le 9ème et le 11ème tour ont prêté des *chỉ* pendant quelques années et reçoivent ensuite un capital légèrement supérieur à ce qu'ils ont déjà payé. La majoration oscille entre 0,5 et 1,5 *chỉ* (soit un taux global du crédit entre 3 % et 10 %). Elle constitue la contrepartie pour les *chỉ* avancés et compense l'inflation. Cette majoration peut constituer ce que nous pouvons appeler un revenu de leur épargne. En dehors des gains[2], leur avantage se situe dans l'obtention d'un capital important sans avoir à ne payer aucun intérêt et dans la possibilité de le constituer plus rapidement qu'avec leur seule épargne personnelle. Ces « chapitres » ne sont pas les plus prisés par ceux qui n'ont pas de besoin en capital, comme le

[1] Concernant les montants des taux d'intérêt du secteur formel à Quân Lợi en 2008-2009, voir plus haut la note 1 p. 176.

[2] Afin de mesure avec exactitude les gains obtenus et l'avantage de participer au *phường* pour ces personnes, il faudrait comparer le gain reçu ici avec le taux d'épargne officiel pour le placement d'une somme équivalente à la banque.

montre la fréquence des tirages au sort au cours de ces « chapitres », où personne ne se déclare.

Ceux qui reçoivent les fonds entre le 12ème et le 15ème « chapitre » sont ceux qui tirent le plus d'avantages de leur participation au *phường*, puisqu'ils touchent, sans verser d'intérêt, un capital important et reçoivent des gains – plus ou moins conséquents selon le niveau de l'inflation – pour les *chỉ* avancées durant les années précédentes[1]. Le dernier acquéreur occupe la position la plus avantageuse : il reçoit 3,5 *chỉ* d'intérêts pour avoir prêté en différé 14 *chỉ* (épargne progressive), ce qui équivaut à un taux d'intérêt annuel pour son épargne de 5,58 %[2]. En quantité d'or, il touche donc des gains sur une somme avancée progressivement (un total de 14 *chỉ* au rythme de 2 *chỉ* par an pendant 7 ans). Contrairement à l'épargne bancaire, il n'a pas donné la somme en une seule fois, mais perçoit quand même des intérêts pour la somme totale avancée pendant la période du *phường*. En vnd constants, comme l'inflation durant la même période ne dépasse pas l'augmentation du prix de l'or et comme les récipiendaires précédents payent un intérêt, il est également gagnant. Il verse en effet 11 505 192 vnd et reçoit 20 499 560 vnd (voir tableau 8). En avançant des *chỉ* pendant 7 ans, il perçoit donc 8 994 368 vnd.

Ainsi, quel que soit le « chapitre » de réception du pot commun, les mécanismes des *phường* prévoient des avantages[3]. Cependant ces avantages ne sont pas de même nature ni du même ordre de grandeur d'un « chapitre » à l'autre. Les deux tableaux démontrent par les chiffres que plus un membre reçoit le fonds commun lors des premiers tours, moins il avance de capital, mais plus il aura à payer d'intérêts pour l'obtention des fonds. Inversement, les chiffres montrent que plus un participant reçoit le fonds commun vers les derniers « chapitres », plus le montant total du pot sera élevé et moins il aura à payer d'intérêts, voire pour certaines positions, il en touchera. En revanche, il doit être en mesure d'avancer les fonds pendant toute la durée du *phường* et ne doit donc pas avoir un besoin urgent de capital.

Ces mécanismes permettent de comprendre pourquoi ceux qui n'ont pas d'affaires urgentes à financer ou qui n'ont pas de besoins particuliers ont plutôt intérêt à recevoir le pot le plus tard possible. La fréquence des tirages au sort à partir de la seconde moitié du *phường* prend ainsi tout son sens : parmi les parts encore actives, personne n'a besoin des fonds et tout le monde a intérêt à les recevoir le plus tard possible. Pour les départager, seul le tirage au sort assure la neutralité.

En dehors des chiffres mis en évidence dans les tableaux ci-dessus, les avantages à recevoir le pot aux derniers « chapitres » sont clairement exprimés par les villageois :

> « Celui qui prend le pot à la fin touche les intérêts des autres en plus. [...] Il y a beaucoup de gens qui veulent entrer dans les *phường* pour prendre à la fin et toucher les intérêts. Par

[1] Ici encore, pour mesurer avec exactitude les bénéfices obtenus, il faudrait calculer ce qu'ils gagneraient en plaçant la même somme à la banque.

[2] Sans prendre en compte les versements progressifs, le taux annuel s'élève à 3,57 %.

[3] Dương Trung Tin (1953 : 97) évoque également les « avantages multiples » que tirent les prêteurs de leur engagement dans un *phường*.

exemple, je dirige deux *phường* actuellement pour lesquels il reste cinq « chapitres ». Plus personne ne veut prendre le pot donc on a dû tirer au sort.[1]

Dans ce système, les motivations des acteurs impliqués sont donc variées, mais peuvent se répartir en deux stratégies : ceux qui participent pour épargner et ceux qui participent pour emprunter. Ces deux motivations apparues à travers les chiffres sont confirmées par les propos des villageois que ces deux extraits d'entretien illustrent :

> « Généralement, les gens qui entrent dans un *phường* préfèrent prendre à la fin pour toucher les intérêts. Mais ceux qui ont besoin de capital doivent prendre au départ. Si quelqu'un veut acheter des meubles pour sa maison, il demande à prendre le pot au début »[2]

> « Je n'ai jamais participé à un *phường* pour attendre la fin et toucher les intérêts. Mais il y a beaucoup de gens qui n'ont pas besoin de capital et qui participent quand même aux *phường* pour attendre la fin et toucher les intérêts des autres. [...] Ils décident dès le départ et s'inscrivent pour prendre à la fin, et s'ils sont plusieurs à vouloir les derniers tours, on tire au sort au départ. »[3]

Les propos d'un responsable de *phường* et ceux d'un membre qui participe à ces groupements pour capitaliser son argent confirment que les avantages à recevoir le pot à la fin et que la recherche de profit sur l'épargne animent parfois les motivations de certains villageois et font partie de stratégies définies :

> « Il y a aussi des gens qui jouent pour épargner et toucher les intérêts. Ils gardent ensuite les fonds constitués pour payer les dépenses quotidiennes ou s'engager dans d'autres *phường* [...] »[4]

> « Pour nous, les *phường* servent à faire des économies, à avoir un capital de côté au cas où on a une dépense qui dépasse 10 millions de vnd, pour des frais d'hôpitaux par exemple. Si on ne joue pas aux *phường*, on a l'argent en poche et les gens vont nous emprunter, on va tout dépenser tout de suite. Les enfants viennent souvent nous emprunter. Si on joue au *phường*, on est moins sollicité. »[5]

Cependant, les foyers qui peuvent adopter cette stratégie ont des profils socio-économiques particuliers. Comme l'attestent nos observations, ainsi que le témoignage retranscrit ci-dessous, les épargnants, c'est-à-dire les derniers récipiendaires, sont dans la quasi-totalité des cas les foyers les plus aisés et qui ne sont pas un besoin structurel de capital.

> « Les gens qui ont des moyens de bonnes conditions de vie et qui n'ont pas d'événements importants à organiser ni de dépenses importantes attendent la fin [du *phường*] pour prendre la caisse et toucher les intérêts. [...] Lors du *phường* précédent, c'est Khu[6] qui a pris en dernier. »[7]

---

1 M. Đỗ Xuân Thao, entretien effectué en juillet 2009.

2 Mme Trịnh Thị Nụ, entretien effectué en décembre 2009.

3 M. Đỗ Văn Két, entretien effectué en juillet 2009.

4 Mme Đỗ Thị Tuyết, entretien effectué en juillet 2009.

5 M. Phạm Kim Tiến, entretien effectué en décembre 2008.

6 M. Nguyễn Văn Khu est un villageois aisé qui dirige un atelier de menuiserie à Cao Bằng où il passe la plupart de son temps.

7 M. Nguyễn Văn Tháp, entretien effectué en septembre 2008.

Compte tenu de ces réalités, on peut se demander dans quelle mesure leur participation est motivée plutôt par des gains tirés de l'opération financière ou plutôt par un esprit d'entraide, qui consiste à mettre son capital à disposition de ceux qui en ont besoin, et de bénéficier du capital des autres quand on en a besoin.

6- Nature des *phường* et évolutions contemporaines : système d'entraide, système de maximisation des intérêts particuliers ou jeu de hasard ?

Les possibilités d'épargne sont explicitement évoquées par les villageois et clairement démontrées dans les tableaux ci-dessus. Mais l'obtention de revenus sur cette épargne n'est pas forcément la motivation principale. De nombreux épargnants déclarent participer au *phường* pour mettre régulièrement de l'argent de côté, sans être tentés de le dépenser et sans être socialement obligés de le prêter, permettant de constituer un capital conséquent en cas de besoin. Ainsi, ils font des économies, éventuellement rémunérées, mais pas nécessairement, tout en aidant leur entourage en leur laissant disposer du capital mis de côté. À Quân Lợi, les *phường* sont systématiquement présentés dans les discours comme un système d'entraide, où le placement en vue du profit n'est pas la raison d'être. Les propos retranscrits ci-dessous expriment les convictions courantes ou les discours habituels sur la fonction des *phường*. Il est important de souligner que nous avons sélectionné ici uniquement des extraits d'entretiens avec des villageois qui participent aux *phường* pour épargner, afin de cerner les justifications qu'ils donnent à leur position :

> « Dans les *phường*, on s'entraide pour faire des affaires économiques, les intérêts sont faibles (*giúp nhau làm kinh tế, lãi xuất thấp*), ils sont plus petits que ceux de la banque. On utilise les *phường* pour bâtir des maisons, acheter des motos. »[1]

> « Ici, les *phường*, ce n'est pas comme en ville. En ville, c'est « lourd » ! Ici on s'aide les uns les autres (*ở đây, thì dân giúp đỡ nhau*). Il y a un petit intérêt pour ceux qui prennent à la fin, mais les intérêts sont très faibles. C'est plus pratique que la banque et c'est principalement pour s'entraider (chủ *yếu giúp nhau*). »[2]

> « Avant tout, on cotise en commun pour s'aider mutuellement (*để giúp đỡ nhau)* lorsque c'est nécessaire. On constitue progressivement un capital (*góp vốn dần)* et quand on a un événement important, on demande à recevoir le pot commun : on s'entraide (*tương trợ nhau*). »[3]

> « Ici, on ne participe pas aux *phường mua*[4], car [dans ce type de *phường*,] il n'y a pas de sentiments (*tình cảm*). Ici on n'aime pas qu'il y ait des intérêts élevés et pas de sentiments (*tình cảm*). »[1]

---

1 M. Đỗ Xuân Thao, entretien effectué en juillet 2009.

2 M. Trần Văn Tiên, entretien effectué en décembre 2008.

3 M. Nguyễn Văn Độ, entretien effectué en septembre 2008.

4 Il s'agit d'une forme de *phường* où l'adjudication du pot s'effectue par « achat » (*mua*) de l'intérêt aux enchères : celui qui propose l'intérêt le plus élevé emporte le pot constitué des cotisations de chaque membre, desquelles est soustrait le montant de l'intérêt déclaré. Pour des détails concernant cette forme particulière de *phường* fondé avant tout sur l'intérêt individuel et organisé généralement par des commerçants (voir Dương Trung Tin (1953 :31, 37-40) et Nguyễn Từ Chi (1993 : 226-227), Tomomi Tanaka, Colin F. Camerer, Quang Nguyen, 2005 : 15-17).

> « Les *phường* reposent sur les sentiments (*tình cảm*), sur l'aide mutuelle (*giúp đỡ lẫn nhau*). Il y a des intérêts, mais il s'agit avant tout de s'entraider (*hỗ trợ lẫn nhau*). »[2]

Les personnes interrogées sur la présence et le rôle des intérêts qu'ils perçoivent en tant que derniers adjudicataires insistent systématiquement sur la primauté de l'entraide et sur la faiblesse des gains obtenus : ils placent les opérations financières au deuxième plan derrière les sentiments (*tình cảm*) et la solidarité. Ces discours ne sont pas uniquement un effet de la morale de la solidarité villageoise, bien que celle-ci soit particulièrement présente dans tout ce qui concerne les pratiques d'entraide[3].

Dans les faits, les *phường* à Quân Lợi comportent une dimension entraide indéniable en mettant à disposition de ceux qui en ont besoin, un capital impossible à constituer avec leurs propres ressources, à un taux d'intérêt intéressant et selon des conditions à la fois avantageuses pour les emprunteurs et adaptées à leurs capacités[4]. Aussi, il est convenu dans les règlements que si l'un des membres a un besoin particulier imprévu, il reste possible de s'arranger pour échanger les tours attribués à chacun. Par ailleurs, l'esprit d'entraide et de solidarité est au fondement même des *phường* au Vietnam et primait largement à l'époque pré-collectiviste, où l'accès au crédit bancaire était insuffisant, voire inexistant. À cette époque, les *phường* – en paddy et sans intérêts – étaient organisés principalement pour financer des événements sociaux importants (mariage, funérailles, cérémonies). La fonction d'entraide des premiers *phường*, autrefois appelées directement « sociétés d'entraide » (*họ*

---

1 Mme Nguyễn Thị Chiêm, entretien effectué en décembre 2008.

2 M. Hoàng Văn Điệu, entretien effectué en juillet 2009.

3 Elle est aussi très prégnante dans la manière de condamner l'usure entre proches et toute forme de *phường* qui vise uniquement et ouvertement les intérêts particuliers. Allant dans le même sens, Dương Trung Tin évoque le poids des intérêts que payent les premiers acquéreurs et qui sont « pudiquement voilés par la Coutume » (1953 : 98). À Quân Lợi, l'usage préférentiel du terme *phường* par rapport aux termes *họ* ou *hụi*, pourtant plus répandus ailleurs, notamment en ville, peut également être interprété comme un effet de la morale. L'usage préférentiel de ce terme permet d'insister sur l'esprit d'entraide – auquel renvoient davantage les *phường* – et d'atténuer la part de bénéfices individuels – que rappellent davantage les *họ* (ou *hụi*). Dans le même ordre d'idée, F. Rocheteau et Chung-Wu considèrent que « pour insister sur le caractère collectif et désintéressé de cette pratique, on enseigne au Vietnam que le mot *hui* a pour origine le mot hôi [*hội*] lequel signifie en français association (2001 : 107).

4 L'importance de la part de solidarité et d'entraide inhérente à cette institution aux finalités économiques est attestée également par son équivalent chinois : « Dans la « houei », les participants sont solidaires et désirent constituer une épargne que chacun n'aurait pu réunir seul. C'est un système d'entraide par la mobilisation d'une épargne commune qui est ensuite redistribuée de manière égalitaire entre les participants. » (Rocheteau et Chung-Wu 2001 : 99). C. Geertz, qui se fonde sur une source de seconde main, considère les *phường* vietnamiens comme « the most clearly economic in function of the Asian rotating credit associations » (Geertz, 1962 : 253) et parle des *phường* en milieu urbain comme une organisation « fully "businesslike" » (*Ibid.* : 253). Néanmoins, il n'a pas personnellement étudié la situation. Par ailleurs, sa description des *arisan*, qui sont des groupes de crédits rotatifs à Java et pour lesquels ses sources semblent beaucoup plus précises, indique clairement une dimension d'entraide qui se rapproche de ce que nous avons pu observer à Quân Lợi : « A meeting of an arisan is thus also a feast, a small gathering of friends, neighbors, and kin, and, particularly in the villages, is commonly viewed by its members less as an economic institution than a broadly social one whose main purpose the strengthening of community solidarity. The primary attraction of the arisan, they say, is not the money you receive, but the creation of rukun (communal harmony) which occurs, the example of gotong rojong (mutual assistance) which is demonstrated. » (*Ibid.* : 244). La présence d'intérêts et la recherche de profit individuel ne doivent jamais nier la présence d'un esprit d'entraide. La proportion de chacune des motivations en œuvre permet de s'approcher davantage des réalités empiriques.

tương trợ ou *hội tư cấp*), était effectivement explicite comme le soulignait Phan Kế Bính, au début du 20ème siècle : « Dans un village[...], plusieurs personnes se réunissent pour fonder une association [*phường*] dont le but est l'aide mutuelle » ([1915] 1975 : 204) et comme l'exprime clairement le juriste Dương Trung Tin dans les années 1950 « [...] par la voie de capitalisation chacun arrivera à son tour à se procurer la somme nécessaire pour l'achat de produits de consommation que, livré à ses propres ressources, il ne peut arriver à ce procurer » (1953 : 45)[1].

Aujourd'hui, l'esprit d'entraide demeure dans les *phường* à Quân Lợi, néanmoins les motivations à participer à ce système d'épargne et de crédit informel peuvent se répartir en deux stratégies opposées, mais complémentaires, généralement définies dès l'engagement dans le *phường* : ceux qui participent pour épargner, et ceux qui participent pour emprunter. En termes de quantité d'or (*chỉ*), comme en vnd constant, un peu moins de la moitié des participants tirent des bénéfices en prêtant leur épargne dans le cadre du *phường*. Nous avons en effet démontré que, dans les faits, certains peuvent dégager des gains qui s'élèvent jusqu'à 3,5 *chỉ*[2] en 7 ans et gagner ainsi 8 994 368 vnd (à prix constants). Actuellement, la part d'intérêt personnel inhérente à cette pratique d'entraide ne se situe donc plus seulement dans le fait d'obtenir facilement un capital, comme autrefois, mais aussi dans le fait de dégager des gains en prêtant à ses pairs, c'est-à-dire dans le fait d'effectuer un placement rémunéré[3]. De plus, une part d'imprévisibilité dans le montant exact des bénéfices obtenus par chacun subsiste constamment. Si le choix d'emprunter ou d'épargner est généralement arrêté dès l'entrée dans le *phường*, une part de hasard, et donc de risque, demeure à la fois dans le chapitre exact de réception du pot (cf. tirage au sort), dans le niveau de l'inflation et dans l'évolution du cours des prix, de la monnaie et de l'or au cours de la période considérée[4].

Les risques engendrés par la fluctuation des cours de l'or et du vnd, intrinsèques à cette pratique, sont pris en compte par les villageois, qui les considèrent comme la dimension « jeu » propre aux *phường* (ils parlent de « jouer au *phường* » - *chơi phường*), pour lesquels une part d'incertitude sur ce que chacun va vraiment gagner est toujours présente. Dans le tableau 6 par exemple, il y a deux moments où le prix de l'or baisse d'un « chapitre » à l'autre (cf. entre les « chapitres » 6 et 7 et 13 et 14). Dans ce cas, le récipiendaire perçoit une somme moins importante que le précédent et moins élevée que ce qu'il aurait obtenu en cas d'augmentation constante du prix de l'or.

---

1 Nous rappelons que l'auteur considère que « [...] les *phường* ne poursuivent aucun but lucratif, ne font aucune opération de nature commerciale [...] Les *phường* sont demeurés des associations de secours mutuel s'analysant en prêts entre amis…» (Duong Trung Tin, 1953 : 46-47)

2 Soit l'équivalent de 643$ en 2011

3 L'existence de la motivation à toucher des profits en participant au *phường* n'est cependant pas un phénomène nouveau en soi comme l'atteste par exemple Dương Trung Tin lorsqu'il explique que l'adhésion des membres repose sur le nombre de parts qui va déterminer les éventuels profits qu'ils pourront en tirer (1953 : 16).

4 Cette part d'incertitude inhérente aux *phường* est évidemment plus grande pour les *phường* où toutes les adjudications sont tirées au sort dès le départ et pour lesquels « on ne peut pas déterminer à l'avance qui jouera le rôle de prêteur et qui celui de simple emprunteur » (Dương Trung Tin, 1953 : 73).

Le fait de considérer cette part de hasard comme une manière de « jouer avec la fortune » est psychologiquement proche, sur certains égards, des jeux d'argent auxquels beaucoup de Vietnamiens aiment participer, malgré les sanctions morales et juridiques qui existent. Cet attrait du jeu contribue selon nous à l'engouement pour cette pratique, à laquelle participe ou a participé la quasi-totalité des villageois rencontrés[1].

Les *phường* ont donc une dimension utilitaire, tous les participants cherchent à satisfaire leur intérêt matériel individuel et en tirent un avantage personnel. Mais celui-ci n'est possible que par leur participation à des rapports d'entraide fondés sur la solidarité et la force des relations personnelles. Il s'agit à la fois de s'entraider, de profiter des ressources du réseau de relations personnelles (capital social) et de maximiser ses intérêts propres jusqu'à éventuellement en tirer des bénéfices monétaires si les conditions matérielles du foyer, le niveau de l'inflation et la chance le permettent. Nous touchons ici un aspect important des stratégies des individus, à savoir la faculté de s'appuyer sur l'action collective pour satisfaire une logique individuelle et l'art de nourrir les relations sociales pour en tirer des bénéfices matériels : dans ces pratiques, l'enjeu pour les villageois consiste à trouver l'équilibre efficace entre l'intérêt pour soi et l'intérêt pour le groupe (voir chapitre 11). Comme l'obtention de capital ou le dégagement de revenus sur l'épargne dépendent de l'insertion dans un réseau de relations personnelles, nous considérons que les logiques sociales et économiques s'imbriquent et se nourrissent mutuellement pour remplir leur rôle respectif et favoriser le fonctionnement du dispositif.

L'analyse des fondements sociaux du système (rapports obligations, confiance, liens sociaux impliqués et fonction sociale) demande une démonstration longue et complexe. Elle ne sera donc pas présentée dans ce chapitre qui vise juste à présenter les modalités de fonctionnement des *phường*. Néanmoins, à partir des quelques éléments présentés jusqu'ici, nous pouvons proposer une définition de la nature de ces groupes informels d'épargne et de crédit rotatifs : il s'agit d'une forme d'entraide informelle fondée sur le lien social interpersonnel et la solidarité, comprenant une part d'intérêt instrumental importante et dont le fonctionnement est régi par des obligations très fortes à cheval entre le social et le juridique.

Avec les évolutions contemporaines et de manière plus large que ce que nous avons observé à Quân Lợi, le poids de l'intérêt instrumental augmente parmi les diverses motivations à participer au détriment de l'esprit d'entraide. Le développement de *phường* dont le but principal est d'obtenir du capital afin de « faire des affaires » est révélateur de cette évolution. Ces *phường* concernent surtout, mais pas seulement, des groupes constitués en milieu urbain. Il est fréquent qu'ils « s'écroulent » (*vỡ hụi*) suite à la ruine d'un récipiendaire qui n'est plus en mesure de payer les cotisations ni de rembourser les autres ; ou suite à des escroqueries. Dans ce deuxième cas de figure, soit le responsable part avec la

[1] Cette dimension ludique des groupes d'épargne et de crédits rotatifs n'est pas une exclusivité vietnamienne puisque C. Geertz parlait déjà d'« exciting game » pour décrire les *arisans*, groupes d'épargne et de crédits rotatifs à Java (1962 : 247).

caisse, soit un membre disparaît après avoir reçu le pot commun et sans avoir cotisé ce qu'il devait[1].

Ces situations ne sont pas nouvelles en soi (Phan Kế Bính [1915] 1975: 206 et 208 et Dương Trung Tin, 1953 : 16 et 58), mais tendent à augmenter avec les transformations de la fonction de ces *phường* qui passent d'une pratique d'entraide fondée sur le lien interpersonnel, la confiance mutuelle et le contrôle social (réputation et « face ») à une pratique où la recherche de profit détaché des liens sociaux devient la principale, voire la seule motivation de l'association. Dans de nombreux cas de *phường*, l'équilibre précaire, mais nécessaire, entre une logique individuelle et une logique collective, entre un esprit de solidarité et de satisfaction des intérêts matériels particuliers, semble rompu par une tendance à la séparation de plus en plus nette entre la sphère économique et la sphère sociale. Cette séparation, censée caractériser les sociétés modernes, touche actuellement de plein fouet le Vietnam contemporain et se reflète directement dans les *phường.*

Bien que ce processus soit bien avancé dans certaines communes voisines et ailleurs dans le pays, il reste marginal à Quân Lợi. Pour l'instant, les villageois disent refuser de participer à des *phường* où les opérations financières et les gains individuels priment ouvertement sur les liens personnels et la solidarité mutuelle. La logique qui sous-tend ces types de *phường* est vivement critiquée dans les discussions et est profondément condamnée par la morale villageoise, qui limite le glissement en cours, en distinguant les *phường* « d'achat » (*phường mua*), qui ne sévissent pas au village et les *phường* d'entraide (*phường hỗ trợ*), auxquels ils participent par solidarité. Néanmoins, les clivages entre ceux qui jouent pour capitaliser et ceux qui jouent pour combler leur manque en capital s'amplifient, la convivialité et la sociabilité alimentaire qui accompagnait autrefois tous les « chapitres » tend à disparaître[2], les fonds sont de plus en plus utilisés pour des investissements productifs et non plus principalement pour l'organisation de pratiques sociales non utilitaires. Enfin, des nouvelles

---

[1] Dans les journaux vietnamiens, de nombreux articles traitent de ces questions. Un recensement d'une série d'articles sur les *phường* est disponible sur http://tim.vietbao.vn/ch %C6 %A1i_h %E1 %BB %A5i/. Voir aussi Hoàng Khương, (2007) et Mạnh Quân (2006).

[2] L'extrait d'entretien suivant décrit clairement la situation et la logique des villageois :
« On ne fait plus de repas, chacun apporte sa cotisation et la personne qui prend le pot vient juste prendre le capital et les intérêts. Avant on faisait des repas, mais on a arrêté car c'est compliqué (*cách rách*). On en a organisé pour les quatre premiers chapitres puis on a arrêté. Si on fait un repas, cela prend trop de temps, on ne peut plus s'occuper de nos travaux (*mất việc*). Aujourd'hui, les gens sont occupés, certains travaillent loin, dans des endroits différents. C'est difficile de réunir tous les gens, tous ne peuvent pas venir à temps pour le repas. C'est plus simple que chacun vienne quand il veut, un peu avant ou un peu après [...] On vient juste cotiser sans manger, ça prend moins de temps. » Mme Trịnh Thị Nụ (entretien effectué en décembre 2009). Ce phénomène est déjà évoqué par Dương Trung Tin dans les années 1950 lorsqu'il évoque l'abolition de la première réunion conviviale ou lorsqu'il parle du fait que « les adhérents déserteront sans vergogne les réunions mensuelles lorsqu'ils n'ont pas l'intention de participer aux opérations financières », tendances qu'il interprète comme « [...] un affaiblissement du côté sentimental de l'affaire… » (1953 : 83). À Quân Lợi, les repas étaient encore fréquents jusqu'en 2002-2003, si bien que pour certains *phường*, les repas ont été abandonnés en cours de déroulement. Dans ce cas, des arrangements financiers complexes sont élaborés pour ne pas défavoriser les premiers acquéreurs qui ont financé les repas des premiers chapitres. En général, le récipiendaire continue d'extraire une part du pot, mais l'argent est distribué à chacun au lieu d'être utilisé pour payer le repas. Ainsi, personne n'est gagnant, personne n'est perdant, une réciprocité équilibrée est maintenue entre les membres.

formes de *phường*, qui réunissent uniquement des commerçants ou des autorités locales et qui visent l'obtention de gains sur les intérêts, voient également le jour au village.

An niveau national, cette évolution de la fonction et de l'usage des *phường* provoque une recrudescence des litiges et des dépôts de plaintes[1], si bien que les interventions de l'État sont de plus en plus fréquentes. Il s'agit d'un aspect important puisqu'à l'époque de nos enquêtes, les *phường* étaient en cours d'officialisation et de formalisation.

En effet, depuis 2006, le législateur essaye de réglementer cette pratique coutumière afin de régler les nombreux litiges et problèmes provoqués par des *phường* qui font faillite ou par le surendettement de participants naïfs victimes d'escroquerie. Avant 2006, aucun cadre légal n'existait pour ces institutions, bien que le recours à la justice existe au moins depuis la période coloniale, même si l'institution n'entrait pas dans les catégories juridiques en place (Dương Trung Tin, 1953)[2]. Afin de pallier à cette situation, l'arrêté n° 144/2006/NĐ-CP sur les « *hụi, họ, biêu* et *phường* » a été promulgué le 27 novembre 2006. Il vise à reconnaître ces formes d'épargne et de crédits et à instaurer une réglementation officielle. En d'autres termes, il s'agit pour l'État de réguler, par un cadre légal, donc avec des lois absolues et impersonnelles, les relations et les échanges entre des individus imbriquer dans de nouveaux rapports sociaux qui ne peuvent être autorégulés par la coutume, le contrôle social et la confiance interpersonnelle.

Il est intéressant de noter que cette décision n'autorise que les phương qui ont un caractère d'entraide et de soutien réciproque, et non ceux qui consistent à proposer des intérêts trop élevés[3] ou ceux qui cherchent à abuser de la confiance des gens[4]. Cette précision est révélatrice à la fois du flou général qui demeure sur la manière de résoudre les litiges et de l'esprit d'entraide qui fonde les phường et que le pouvoir central tente de faire perdurer. L'évolution globale de la fonction des *phường* au Vietnam, qui se caractérise par un glissement d'une logique sociale d'entraide vers une logique instrumentale, ainsi que le

---

1 Voir en annexes I/6.3 des témoignages ainsi que des articles de journaux vietnamiens traitant de la question.

2 Dương Trung Tin présente les *phường* comme « des sociétés occultes qui fonctionnent en dehors de toute réglementation et [qui] sont laissées à la bonne volonté des participants » (1953 : 113). Selon cet auteur, le code civil tonkinois de 1931 est le seul document législatif qui ait envisagé une réglementation de ces groupes d'épargne et de crédit au Vietnam (*Ibid.* : 101). En appui sur la thèse de Bưu Lộc (1941 : 112), il cite néanmoins une ordonnance impériale du Ministère de la Justice de Huê datée du 31 janvier 1940 qui réglemente en détail le fonctionnement et le déroulement des *phường* (Duong Trung Tin, 1953 : 114). Cependant, précise-t-il, cette ordonnance ne « régissait que les territoires dépendants de la juridiction impériale de Huê et les seuls Vietnamiens protégés français qui y demeuraient » (*Ibid.* : 115). Par ailleurs, La description des *phường* (*họ)* par C. Geertz à partir du travail de Nguyễn Văn Vịnh ([1949] 1979) laisse entendre l'existence – au moins en milieu urbain – d'une officialisation et d'une réglementation élaborée avec des recours juridiques possibles en cas de litige : « Each ho [*phường*] has a special firm name which must be notarized by the government; detailed books are kept of all transactions; and the obligations of all concerned are enforceable in the courts. In some of the more elaborate ho – organized among civil servants – one finds sealed bids, stamped receipts, acceptance of near monies such as promissory notes of Indian usurers, and a quite rational-legal set of statutes for governing the society, including default and bankruptcy procedures. » (Geertz, 1962 : 254). Nous estimons quant à nous que les rapports entre les *phường* et le droit ont toujours existé, sans qu'il n'y ait pour autant la mise en place de règles juridiques, absolues, valables pour tout le Vietnam et régies par le pouvoir central.

3 Les taux sont censés suivre ceux établis dans le Code civil (*bộ luật dân sự*).

4 Voir l'interview de Hoàng Thúy Hằng, membre de l'unité d'élaboration des arrêtés, département du droit civil et économique, Ministère de la Justice (*tổ soạn thảo NĐ, Vụ Pháp luật dân sự kinh tế, Bộ Tư pháp*) dans l'article de Mạnh Quân (2006 – en ligne).

processus de règlementation officiel qui en découle, font écho à des phénomènes similaires survenus dans des groupes de crédits et d'épargne rotatifs dans d'autres aires culturelles (voir Geertz, 1962 : 245 -249, Rocheteau et Chung-Wu, 2001 : 114-115).

Ce contexte pousse néanmoins à se demander quelles sont les possibilités dont dispose le législateur pour instaurer un système normatif régissant ces groupements informels dont les formes et le fonctionnement varient beaucoup. Les juristes ayant tenté de définir le statut et la nature juridique de cette institution coutumière se sont tous heurtés aux limites des cadres législatifs en place trop rigides pour inclure ces pratiques informelles dans leur pluralité. À cause de la complexité du système d'obligation impliqué dans les *phường*, personne n'a pour le moment trouvé le moyen de définir leur nature juridique de manière satisfaisante et unanimement reconnue[1]. En outre, nous pouvons également évoquer les risques en termes d'actualisation de la solidarité locale[2] de cette prise en charge du fonctionnement des *phường* par un système de régulation impersonnel fondé uniquement sur des obligations juridiques, au sein desquelles le lien interindividuel et la personnalité sociale de chacun ne jouent aucun rôle dans la production de la confiance mutuelle (voir chapitre 11). Enfin, la transformation de ces institutions en société d'épargne et de prêt, comme le préconisent certains juristes, peut engendrer des risques qui ne doivent pas être négligés, notamment en ce qui concerne les conditions d'accès au crédit et les inégalités sociales.

Pour le moment, les *phường* de Quân Lợi, fondés avant tout sur la confiance entre connaissances directes, continuent d'associer le social et l'économique dans un équilibre constamment renégocié entre intérêt et désintérêt ou entre obligations sociales et obligations juridiques. Cette position « d'entre-deux » et l'entremêlement des obligations en œuvre constituent une caractéristique centrale du système situé à la jonction des sphères sociales, économiques et juridiques. Ce mode de fonctionnement permet aux villageois et à l'institution de s'adapter aux évolutions globales contemporaines tout en préservant une certaine continuité avec le passé, notamment dans le fait de « répondre aux besoins de la pratique »[3] au moyen des relations personnelles, fonction première – et toujours d'actualité – de ces groupements informels d'épargne et de crédits rotatifs régis avant tout par la coutume et les relations interpersonnelles, mais pour lequel le recours à la justice est désormais possible.

---

[1] Les *phường* ne peuvent pas être assimilés à un équivalent français et n'entrent dans aucune des catégories juridiques occidentales, malgré les tentatives amorcées à l'époque coloniale, car, comme le souligne F. Rocheteau et Chung-Wu (2001), il comporte des dimensions d'un contrat de prêt, d'un crédit différé, d'une tontine, d'une société en participation sans pour autant s'apparenter à aucun d'eux : « Le recours à cette qualification permet d'affirmer l'irréductible originalité du contrat considéré . [...] Il ne faut pas vouloir à tout prix rattacher à une catégorie juridique déterminée un contrat qui manifestement n'y entre pas [...] il présente un particularisme incontestable et irréductible par rapport aux catégories connues. [...] Aussi, il faut conclure que la « *houei* » ne peut être rattachée à aucune catégorie juridique connue [...]. » (Rocheteau; Chung-Wu 2001 : 108-109). Concernant les tentatives de donner un cadre juridique à cette institution, voir aussi Dương Trung Tin (1953).

[2] L'implication des individus dans le système global de coopération et d'entraide au sein du village est favorisée par les *phường* qui participent ainsi à l'expression d'une solidarité locale et à l'intégration des individus dans la société locale. Sur les fonctions sociales des groupes de crédits et d'épargne rotatifs C. Geertz écrit : « The fact that the members of the association all have neighborhood, kinship, or other particularistic ties with one another acts to prevent fraud and evasion. The fact that the money is delivered immediately upon collection to the winner, so that no one has to be trusted to hold cash belonging to anyone else for any length of time reduces the likelihood of embezzlement. The feasting aspect softens the harshness of the economic calculation aspects and prevents them from undermining customary ties » (Geertz, 1962 : 262. Voir aussi *Ibid.* p. 251).

[3] Pour reprendre l'expression utilisée par F. Rocheteau et Chung-Wu (2001 : 83) dans le cas des « *houey* », des institutions équivalentes en Chine.

Chapitre 4
Có đi Có lại et *giúp đỡ* : le régime typique de circulation non marchande

I- *Đi tiền* : les transferts typiques

Les descriptions des transferts non marchands répertoriés dans les chapitres précédents donnent une idée de la quantité de biens et de services qui circulent en dehors du marché et de l'État et qui ponctuent le quotidien des villageois. Ce répertoire a également mis en lumière la diversité des formes de transferts et des modalités de circulation. L'absence de terme générique en vietnamien pour qualifier l'ensemble des prestations est révélateur de cette diversité et rend difficile l'identification d'une cohérence d'ensemble. Il existe néanmoins des principes communs à toutes les sortes de transferts non marchands repérées à Quân Lợi. La mise en évidence de ces principes permet de saisir les mécanismes de fonctionnement sous-jacents à la plupart des transactions non marchandes répertoriées et de définir, ainsi, ce que nous appellerons le « régime typique de circulation non marchande »[1].

Ce dernier se manifeste de manière paradigmatique au cours de certaines prestations, à savoir les transferts appelés *tiền mừng*, *tiền phúng* et *giúp đỡ*, octroyés par les invités lors des mariages, des funérailles et de l'inauguration d'une nouvelle maison. Nous avons montré que ces trois sortes de prestations suivent le même protocole, que la nature des biens transférés est la même et que ce sont les seuls transferts rigoureusement et systématiquement inscrits dans les registres (voir chapitre 2). Au regard des considérations autochtones, comme au regard des observations du chercheur, ils forment un sous-ensemble cohérent au sein de l'ensemble des transferts répertoriés. L'utilisation d'une même expression, *đi tiền*[2] ou *giúp*, pour désigner la remise de ces transferts est significative de l'unité que forment ces trois sortes de prestations. Puisque ces prestations manifestent le plus « parfaitement » et le plus « complètement » les caractéristiques du régime typique de circulation non marchande et qu'elles occupent une place centrale dans la société locale[3], nous allons nous appuyer sur eux dans ce chapitre, pour

---

[1] Nous empruntons le qualificatif « typique » à A. Testart (2007 : 86) pour indiquer que les caractéristiques de ce régime de circulation sont les plus de significatives du système d'ensemble : les modalités de fonctionnement de ce régime de circulation synthétisent les propriétés les plus marquantes qui constituent la circulation non marchande dans le Vietnam rural. Par ailleurs, en employant ce terme et en adoptant cette approche, nous nous inscrivons dans la lignée de P. Chanial, qui évoque la nécessaire clarification des « différents régimes typiques de circulation des biens, services, mots, gestes et attentions qui cimentent les relations humaines » (2008 : 35).

[2] Voir la note 3 p. 126

[3] Nous considérons ces transferts comme centraux parce que leur poids financier est plus important que celui des autres sortes de transferts non marchands et les occasions de circulation sont plus fréquentes. De plus, c'est le seul mode de transfert auquel tous les villageois participent à un moment de leur vie, en tant que donateurs et récipiendaires. Le caractère central de ces transferts se dévoile également par les occasions qui les actualisent, puisqu'ils se déroulent lors des événements les plus importants symboliquement, socialement et moralement. Enfin, sans anticiper sur l'analyse, le rôle qu'ils jouent dans le tissage du lien social et dans la

cerner les mécanismes de fonctionnement, les spécificités et la nature de la circulation non marchande à Quân Lợi. Dorénavant, nous appellerons ces trois sortes de prestations les « transferts typiques ».

II- *Giúp đỡ*, un système d'aide matérielle

1- Des modalités de circulation à la fonction instrumentale

Le premier trait caractéristique des transferts typiques concerne leurs 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 à la plupart des exemples classiques que l'on trouve dans la littérature sur les échanges symboliques, rituels ou cérémoniels. Il existe néanmoins des cas où, comme au Vietnam, l'hôte est le récipiendaire. L'étude de R. Maunier sur la *tawsa* kabyle effectuée dans les années 1920 est la première à évoquer ce cas de figure où « l'initiateur de la fête reçoit des dons de ses invités à charge de retour. » (Mahé, 1998 : 20 cité par Athané, 2008 : 141) et où « "donner une fête", est donc, avant tout, recevoir des dons » (Maunier, 1998 : 74, cité par Testart, 2007 : 241).

Le deuxième trait caractéristique réside dans les moments des transferts. Les transferts typiques sont remis uniquement à l'occasion des mariages, des funérailles ou de l'inauguration d'une nouvelle maison, c'est-à-dire lors d'événements à caractère rituel et symbolique important qui suscitent d'importantes dépenses. Et de manière générale, toutes les sortes de transferts rencontrées à Quân Lợi sont associées à des occasions particulières et à des pratiques de sociabilité plus ou moins ritualisées et plus ou moins dispendieuses : événement important, fête, banquet, visite d'un malade, rencontre ritualisée, cérémonie, rituel, etc.[1] Ainsi, le principe selon lequel « l'occasion fait la prestation » constitue l'une des caractéristiques principales du régime typique de circulation non marchande. Il en résulte que le cessionnaire ne décide pas du moment du transfert : la circulation et l'agencement des transferts, et donc le délai entre un transfert et un contre-transfert, dépendent de l'ordonnancement des occasions à prestations et des événements importants[2].

Ce principe et ces conséquences dévoilent la dimension utilitaire du système. En effet, 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[3] ou pour alléger les dépenses occasionnées par des circonstances particulières ou inattendues (maladie, accident, financement d'un projet local,

---

structuration des réseaux de relations personnelles confirme également la place centrale de ces transferts parmi l'ensemble des transferts non marchands (voir chapitre 11).

[1] La distribution des transferts en fonction des occasions est confirmée par les descriptions de S.K. Malarney (2002 : 130 ; 132) et d'O Tessier (2009 : 218 et 229).

[2] Ce qui constitue une autre similarité avec la *tawsa* kabyle telle que la présente Luc Racine :« Les échanges sont articulés les uns aux autres par le tour de rôle qui régit l'ordonnancement des fêtes, ce principe déterminant également le délai de l'alternance entre prestations et contre-prestations : Y donne à X lorsqu'il est invité par lui à une fête et reçoit de lui lorsque c'est au tour de X d'assister à une fête organisée par Y. » (1995 : 129).

[3] Comme dans le cas de la *tawsa* kabyle décrite par A. Testart, ces transferts « ont pour effet d'alléger la charge financière de celui qui est obligé de donner une fête » (Testart 2007 : 242).

etc.). En outre, les biens transférés (argent liquide, riz, alcool de riz, produits de consommation) ne sont pas rares, mais utiles. Ils sont généralement « consumés » rapidement après le transfert. En outre, le fait que ces prestations soient autrefois exclusivement effectuées en nature (riz, poules, porc, alcool) et remises en partie avant l'événement, alors qu'elles sont aujourd'hui versées en argent liquide au moment de l'événement, illustre également leur caractère pratique : la forme et le moment des prestations évoluent en fonction des besoins des villageois, mais ils comportent toujours une part d'utilité pratique.

Afin de confirmer et de préciser cette dimension utilitaire, nous avons cherché à mesurer, en dehors des seuls discours normatifs, le degré d'utilité dans le fait de recevoir ces contributions. En d'autres termes, nous nous sommes demandés dans quelle mesure ce soutien extérieur était nécessaire et jusqu'à quel point les villageois avaient besoin du soutien des autres pour organiser les événements importants ou pour faire face à des circonstances particulières.

2-Un système d'aide matérielle

La dimension utilitaire des transferts typiques

Nous avons montré, surtout dans les cas des mariages et dans celui de la construction d'une nouvelle maison qui sont des événements plus prévisibles que les funérailles, que les villageois mobilisent de nombreuses formes de transferts (entraide en nature de type *giúp góp* et *giúp đỡ, phường* ou emprunts informels sans intérêts) avant les événements dans le but de réunir, à crédit, le capital nécessaire (voir chapitre 2). Ils effectuent aussi de nombreux achats de produits alimentaires et de divers consommables à crédit. Ils ne disposent donc pas des fonds dont ils ont besoin pour financer les festivités et sont généralement contraints de s'endetter auprès de commerçants comme auprès de l'entourage immédiat. Les contributions en argent versées par les invités le jour des festivités (*giúp đỡ, mừng* et *tiền phúng*) servent en grande partie à rembourser ces diverses formes d'emprunts préalables à l'événement, et donc à financer une partie de l'événement. Les transferts typiques en provenance des invités aux célébrations s'avèrent donc matériellement utiles pour défrayer les coûts impliqués par l'organisation de l'événement.

La tendance actuelle consistant à abandonner la coutume locale qui incite à refuser les *mừng* (présents de félicitations et de soutien) lors du mariage d'une fille (voir chapitre 2) constitue un second élément permettant de confirmer la dimension utilitaire des transferts typiques. En dehors des pressions des autorités locales, la volonté de changer cette coutume est justifiée par le fait que le coût des mariages des filles est de plus en plus élevé et qu'ils ne peuvent pas l'assumer sans le soutien des autres foyers. Dans ces conditions, le fait de refuser les *mừng* n'est matériellement pas pertinent puisqu'ils sont utiles à l'allègement des dépenses. Les extraits d'entretiens suivants retracent la logique en œuvre :

> « Pour mon mariage, mes parents n'ont pas accepté les *mừng* de mes oncles et tantes [frères et sœurs des parents]. Avant on faisait de petits mariages, simples sans trop dépenser. Mais

> maintenant, c'est plus coûteux d'organiser un mariage, donc on essaye d'abolir cette coutume, qui pousse à refuser les *mừng*, sinon on perd trop d'argent. »[1]

> « Pour ma fille, on a organisé un mariage au village[2]. Il y avait environ 50 plateaux. Cette fois, j'ai accepté les présents (*mừng*). Je n'avais pas accepté pour le mariage de ma première fille. [...] J'ai accepté les présents (*mừng*) pour des raisons économiques, afin d'amortir les dépenses et pour permettre aux invités de rendre les aides monétaires (*mừng*) que je leur ai faites auparavant. »[3]

Un troisième aspect, lié aux funérailles, permet de confirmer la dimension utilitaire des transferts typiques. Nous avons montré que les prestations funéraires (*tiền phúng*) reçues par les descendants directs du défunt sont utilisées pour constituer une part importante du *báo hiếu* (chapitre 2). Or, le *báo hiếu* est une somme d'argent cédée par chacun des descendants pour financer les funérailles de leurs parents et manifester leur piété filiale. Les *tiền phúng* remis par les visiteurs, devenus *báo hiếu* lorsqu'ils remboursent les dépenses effectuées par les organisateurs des funérailles, contribuent donc matériellement à couvrir les dépenses occasionnées par la mort d'un parent.

Une anecdote permet également de confirmer la dimension utilitaire des prestations funéraires. Suite au décès prématuré d'un villageois sur son lieu de travail, à Cao Bằng, ses frères et sœurs, ainsi que ses parents, ont versé des sommes plus importantes que celles habituellement enregistrées au cours des autres funérailles que nous avons étudiées. Ces donateurs particulièrement généreux nous ont justifié les montants versés par les frais exceptionnels occasionnés pour ramener le corps au village et par le fait que les enfants du défunt, encore jeunes, ne peuvent pas participer au financement des funérailles. Autrement dit, la valeur des prestations sont en partie définies en fonction des besoins monétaires de la famille récipiendaire.

Enfin, en ce qui concerne les transferts *mừng* liés à l'inauguration d'une nouvelle maison, la logique est la même que les *mừng* remis lors des mariages et que les prestations funéraires. Les deux extraits d'entretiens suivants exposent clairement le rôle attribué par les villageois à ces « présents de félicitations » :

> « Actuellement, dans les autres villages, les *mừng* pour une nouvelle maison se font en argent (liquide). Les invités payent pour le banquet (*cỗ*) auquel ils sont conviés et rajoutent un peu pour aider aux frais de construction de la maison. »[4]

> « Les gens donnent en pensant qu'ils vont aider à financer les travaux pour la nouvelle maison. Le nouveau propriétaire organise un banquet (*cỗ*) qui va lui couter 5 millions de vnd par exemple. Mais il sait que grâce aux dons des invités, il va récupérer environ 15-20 millions de vnd. Il aura donc un bénéfice qui aide à payer les dépenses pour les travaux. »[5]

La dimension utilitaire des transferts typiques est donc présente à Quân Lợi autant pour le financement des mariages et pour celui des funérailles que pour l'acquisition d'une nouvelle

---

1 Mme Bùi Thị Gam, entretien effectué en mai 2008.

2 Le mariage a eu lieu en mars 2008 (lunaire), le mari est originaire de la commune de Thành Trị (Hanoi).

3 M. Đỗ Văn Tằng, entretien effectué en décembre 2008.

4 Mme Vũ Thị Thim, entretien effectué en décembre 2009.

5 M. Bùi Văn Biên, entretien effectué en décembre 2009.

maison. Elle est par ailleurs confirmée par d'autres études effectuées ailleurs dans le Vietnam rural.

Hy Văn Lương explique par exemple que « loans and gifts from close relatives before the ceremony as a part of reciprocal obligations helped to defray the wedding expense » (1993 : 279). S.K. Malarney évoque quant à lui le cas de mariages où : « [...] the groom's family invited a large number of guests and also collected the *mừng* gift from each guest that attended, which helped them to defray the feast's costs. » (2003 : 237)[1]. Il précise également que, pour les funérailles, « the benefit of having a wide exchange network is that when tragedy strikes one's home [un décès], many guests come and their prestations can be used to hold a large feast » (2002 : 132). Enfin, dans son étude des aides avant événement, O. Tessier parle de « la fonctionnalité économique d'un dispositif destiné à apporter un soutien matériel [...] » (2009 : 207) et précise que « […] la société locale […] apporte un soutien matériel au groupe domestique qui en a besoin » (*Ibid.*: 217). Le caractère utilitaire de ces prestations étant indéniable à Quân Lợi comme ailleurs, il s'agit maintenant d'en mesurer l'ampleur et l'importance, en se demandant dans quelle mesure les transferts couvrent les coûts des événements et ce qu'ils compensent exactement dans les événements.

Un soutien matériel conséquent ou anecdotique ?

L'apport constitué par les transferts typiques varie en fonction de nombreux paramètres. La nature de l'événement (mariage, nouvelle maison ou funérailles) et l'étendue du réseau de relations des récipiendaires sont les deux variables les plus déterminantes. Afin de mesurer l'importance des contributions dans le financement des événements, nous allons d'abord nous appuyer sur les discours villageois pour ensuite observer ce qu'indiquent les informations issues des enquêtes de recension effectuées à partir des registres des présents.

À propos des funérailles, les villageois tiennent un discours commun, que l'extrait d'entretien suivant illustre avec une pointe de cynisme :

> « En général, l'ensemble de l'argent reçu pour les funérailles dépasse les dépenses effectuées. C'est pourquoi certains disent que les funérailles sont comme « vendre les choses anciennes pour avoir de l'argent (*bán đồ cổ, lấy tiền*). »[2]

L'un des chefs de lignage du village confirme la tendance en apportant une nuance :

> « Plus on a de frères et sœurs, plus on a de personnes qui *phúng* [présent en hommage au défunt], moins on a à payer pour les funérailles. Si on est seul à financer [si le défunt n'a

[1] L'auteur avait écrit précédemment « the prestations were not directly intended to help families defray the cost of the wedding ceremonies or feast […] » (2002:162). S'ils n'ont pas pour intention première de soulager les frais, il explique cependant ensuite que ces *mừng gifts*, en nature à l'époque, principalement en paddy d'après l'auteur, sont apportés la veille du mariage, ce qui laisse sous-entendre qu'ils participent à la préparation de la cérémonie (2002 : 162). Il précise aussi que les *mừng* donnés pour le mariage des filles, en argent cette fois, permettent de compenser le déficit provoqué par les modifications à la baisse concernant le prix de la fiancée qui servait, entre autres, à financer le mariage (2002 : 163). Par ailleurs, lorsque l'auteur décrit les ragots villageois sur les foyers réputés organiser un mariage par intérêt pour l'argent reçu des invités, il évoque la possibilité de réaliser du profit grâce à la réception des *mừng* et donc l'apport matériel possiblement considérable de ces transferts (2002 : 168).

[2] M. Phạm Kim Tiến, entretien effectué en décembre 2008.

> qu'un seul descendant], c'est difficile. Mais généralement on a des bénéfices après les funérailles. »[1]

Les prestations funéraires semblent donc compenser largement les dépenses voire les dépasser pour générer un surplus. Le nombre de fils et de filles du défunt s'affirme comme un facteur majeur qui détermine la somme totale obtenue par la famille et donc l'obtention ou non d'un surplus. Étant donné que les contacts propres à chaque descendant direct du défunt sont tenus de se présenter aux funérailles pour lui rendre hommage et pour remettre leur soutien monétaire, plus le défunt a d'enfants, plus les visites sont nombreuses, plus la somme totale des présents reçus est importante. Néanmoins, comme le montre le propos ci-dessous, l'obtention de « bénéfices » à travers les funérailles semble un phénomène relativement récent :

> « Aujourd'hui on a des surplus après les funérailles, car beaucoup de personnes viennent, donnent de l'argent, mais ne restent pas manger. Aujourd'hui, pour les funérailles, on gagne beaucoup plus d'argent qu'avant, c'est pourquoi parfois on dit pour rigoler qu'avec la mort des parents on peut s'acheter une moto (*Ông bà mất thì mua được xe máy*). »[2]

L'amélioration globale des disponibilités financières depuis le *đổi mới* et l'augmentation du nombre de personnes qui viennent assister aux funérailles depuis la décollectivisation confirment le caractère récent des excédents monétaires dégagés.

Pour les funérailles, la somme totale reçue par les prestations des invités ne varie pas seulement en fonction du nombre de frères et sœurs et de leurs invités respectifs. Elle varie également selon le statut social et de la situation de chaque récipiendaire. Un cultivateur nous a un jour parlé de ces paramètres de la manière suivante :

> « Si par exemple on est cadre (*cán bộ)*, on a beaucoup de « bénéfices » lors des funérailles, il reste au moins 5 ou 6 millions de vnd grâce aux présents reçus. En revanche, les personnes parties vivre ailleurs (*thoát ly*) ont peu de relations ici et donc, quand ils organisent les funérailles de leurs parents ici, il y a peu de gens qui leur remettent une aide monétaire (*đi tiền*), car, n'ayant pas participé à beaucoup de funérailles au village, ils ont peu de « retour » (*đi lại*) en provenance des autres. »[3]

Concernant les mariages, ces variables (nombre de personne dans la famille, situation, etc.) sont également déterminants, mais la situation est légèrement différente. L'apport constitué par les transferts typiques ne semble pas toujours couvrir les dépenses occasionnées. Que nous disent les villageois ? En évoquant le mariage de son fils en 2007, M. Trần Văn Thành nous à un jour confié :

> « On a dépensé plus de 10 millions de vnd pour le mariage, on n'a pas eu de « perte », les dépenses ont été couvertes grâce aux *mừng* [présents de félicitation et de soutien] des invités. »[4]

Si cet extrait d'entretien reflète des propos souvent entendus à Quân Lợi, il ne faut pas généraliser son cas, puisque la taille des festivités était moins importante que pour un mariage

---

1 M. Đỗ Văn Két, entretien effectué en juillet 2009.

2 M. Nguyễn Ngọc Thâm, entretien effectué en décembre 2008.

3 M. Đỗ Kim Doanh entretien effectué en décembre 2008.

4 M. Trần Văn Thành, entretien effectué en mai 2008.

« normal ». Il s'agit en effet d'un *báo hỷ* [annoncer un événement heureux], c'est-à-dire une fête annonçant un mariage qui a été célébré en dehors du village natal. Le fils de M. Thành, né en 1981, est parti vivre à Đồng Nai (Sud du Vietnam) et s'est marié directement là-bas. Il a assumé la plupart des frais pour la cérémonie organisée dans le Sud[1]. Les parents du marié n'ont donc pas financé le mariage à Đồng Nai, mais ils ont organisé un *báo hỷ* village – sans la présence des mariés – pour « annoncer » (*thông báo*) à la parenté et aux voisins le mariage passé. Cette pratique est courante aussi bien à Quân Lợi que dans les villages où les migrations professionnelles s'affirment comme une norme, elle permet d'annoncer officiellement le mariage de ses enfants et de recevoir des *mừng* de la part des invités. Dans ce type de fête, le nombre d'invités et le faste sont limités par rapport aux mariages « normaux ». Par ailleurs, dans le cas particulier relaté ici, les membres du lignage d'appartenance de M. Trần Văn Thành, qui constitue une part importante des invités, surtout pour les *báo hỷ*, ne sont dans ce cas pas très nombreux[2], ce qui limite l'ampleur des festivités et donc les coûts occasionnés. Cet exemple montre donc qu'il est possible, dans certaines situations, que les prestations typiques compensent les dépenses occasionnées par un mariage. Mais ce n'est pas une tendance généralisable à l'ensemble des cas. M. Đỗ Văn Tằng, qui a organisé le mariage de son fils en mars 2008, considère quant à lui que :

> « Maintenant, les *mừng* compensent les dépenses pour le mariage, c'est-à-dire les repas et la location du matériel et de la musique. »[3]

Nous avons retenu ce témoignage parce qu'il précise en effet que les *mừng* amortissent seulement une partie des dépenses totales du mariage, à savoir les dépenses occasionnées par la réception des invités (repas, location de tables et d'appareil pour jouer de la musique, etc.). Ils ne compensent pas les autres dépenses comme les prestations matrimoniales adressées aux parents de la bru, la dot offerte par ses parents à la jeune mariée, la préparation de la chambre du nouveau couple, les éventuels frais de transport si la bru habite loin (voir chapitre 2 la séquence *đón dâu*). Cette distinction est importante à prendre en compte parce que, selon les dépenses considérées (seulement les frais liés à la réception ou bien l'ensemble des dépenses), l'apport constitué par les *mừng* peut être ou non suffisant. Sur la question, les propos des villageois se recoupent tous et montrent que, finalement, les transferts de type *mừng* visent essentiellement à équilibrer les dépenses liées au banquet et non l'ensemble des dépenses impliquées par la cérémonie. Les extraits d'entretiens retranscrits ci-dessous sont explicitent ce que les *mừng* couvrent :

> « La famille *mừng* les parents pour couvrir les dépenses lors du mariage. L'argent reçu des *mừng* équilibre les dépenses pour les repas, mais pas les dépenses pour aider à l'installation du fils. Les meubles, le lit etc., ne sont pas couverts par les *mừng*. Pour les filles, c'est la même

[1] Cette situation, qui ne fait pas exception à Quân Lợi, contredit la norme souvent énoncée par les villageois selon laquelle les mariages sont à la charge des parents, car c'est leur devoir.

[2] Il n'y a que deux branches dans ce lignage et 16 membres hommes adultes : il s'agit du lignage le plus petit du village.

[3] M. Đỗ Văn Tằng, entretien effectué en décembre 2008.

chose, car on offre des *chỉ (*1/10ème de tael d'or*)*. Donc, dans les deux cas (mariage d'un fils ou d'une fille), organiser un mariage est coûteux et on enregistre des pertes. »[1]

« Concernant les frais pour le banquet, les dépenses et les entrées d'argent [*mừng*] s'équilibrent (*hoa vốn*). Mais au total, on a dépensé plus que ce qu'on a reçu [grâce aux *mừng*], car, en dehors des repas, on a acheté des meubles, un lit, et on leur a aussi offert de l'or (*chỉ*), etc. »[2]

En somme, au regard des discours villageois, si les transferts reçus à l'occasion des funérailles couvrent généralement la totalité des frais et permettent même parfois d'obtenir un surplus, la situation est différente pour les mariages, où les prestations ne compensent qu'une partie des frais engagés. Selon la nature de l'événement, l'apport que représentent les prestations n'occupe donc pas la même place.

Cette situation peut sembler paradoxale au premier abord, car, selon les informateurs interrogés sur ce point, les funérailles impliquent davantage de dépenses que les mariages. Comment expliquer alors qu'un événement plus coûteux soit plus facilement défrayé par les transferts non marchands ? Il existe des spécificités propres à chaque type d'événement qui expliquent cet état de fait. Voici le type de réponses le plus fréquemment obtenu lors des entretiens :

« Les funérailles sont plus coûteuses qu'un mariage, mais on reçoit beaucoup plus de prestations en provenance des invités »[3]

Il est en effet courant de recevoir davantage d'argent lors des funérailles, car le nombre de donateurs est plus important que pour un mariage et parce que beaucoup d'entre eux effectuent le transfert sans rester manger dans la famille en deuil, surtout depuis les simplifications des cérémonies et l'exigence de parcimonie imposée par le pouvoir central depuis les années 1950 (Malarney 2002 et 2003 ; Hy Văn Lương, 1993). De plus, les frais pour les funérailles sont partagés entre l'ensemble des fils et filles du défunt, ce qui limite l'ampleur des dépenses individuelles et facilite le remboursement des frais occasionnés. Pour un mariage, seuls les parents financent la cérémonie et tous les invités, moins nombreux que pour les funérailles, participent au banquet. En outre, les invités des mariés assistent au repas, mais octroient leur transfert directement aux mariés. Il en résulte que les parents financent de nombreux repas pour lesquels ils ne reçoivent pas de compensation.

Il est en pratique fréquent que le fils propose à ses parents de leur reverser l'ensemble des prestations reçues de la part de leurs amis. Mais, généralement, les parents refusent, car, disent-ils, ils préfèrent que leur fils garde cet argent pour constituer un capital de démarrage pour son nouveau foyer. Cette tendance à proposer aux parents de les aider à financer le mariage en leur remettant les *mừng* reçus, ainsi que le refus des parents permettent à chacun de faire ouvertement preuve de générosité et de soutien envers l'autre sans qu'aucun bien ne circule. Ici, seule les intentions sont activent.

---

1 M. Nguyễn Ngọc Thâm, entretien effectué en décembre 2008.

2 Mme Trần Thị Theo, entretien effectué en mai 2008.

3 M. Đỗ Văn Tằng, entretien effectué en décembre 2008.

Afin de vérifier, au-delà des discours recueillis, la part des dépenses couvertes par les présents des invités, la méthode courante consiste à comparer, sur une série de cas concrets, le coût total de l'événement et le montant total des transferts typiques reçus. Si nous avons pu obtenir des données suffisamment fiables sur le montant total des prestations reçues, nous n'avons pas pu calculer avec exactitude les coûts réels des événements. La nature très diversifiée des dépenses rend en effet hasardeux ce type calcul.

Les dépenses vont de l'achat de viande à la location d'une ou plusieurs camionnettes en passant par des dépenses d'objets rituels et de papiers votifs pour les ancêtres, par le financement des invitations de mariage, par la location de table, de chaises, de vaisselles, d'enceintes, de microphones et d'un système audio. Si les organisateurs se souviennent globalement des frais totaux et mettent par écrit une partie des comptes, ils n'inscrivent pas en détail l'ensemble des dépenses effectuées. En outre, pour les mariages des filles, une partie des dépenses est financée par les prestations matrimoniales en provenance des parents du mari et dont le montant exact, non public, n'est pas facilement mesurable. Par ailleurs, selon chaque foyer, la part de denrées autoproduites (riz, viande de porc, volailles, etc.) consommée lors du banquet varie et demeure presque impossible à calculer avec précision.

Il est donc particulièrement difficile dans ces conditions de recenser avec exactitude l'ensemble des dépenses occasionnées. Il reste la solution souvent adoptée par les chercheurs qui consiste à évaluer les coûts en s'appuyant sur les estimations des villageois concernés. Mais, dans ce cas, il ne s'agit plus de recension et les chiffres obtenus ne peuvent être considérés comme fiables. Enfin, la méthode qui consiste à relever une série de cas pour évaluer les coûts moyens de ces cérémonies ne s'avère pas plus pertinente. D'abord, parce que le montant final varie beaucoup d'un foyer à l'autre et d'une époque à l'autre et que, dans ces conditions, ramener ces variations à une moyenne commune risque de saper la variété du réel et de nous écarter des réalités empiriques. Ensuite, le calcul des coûts moyens nécessite l'identification d'un échantillon censé être représentatif au niveau local, afin, par exemple, de ne pas établir de moyenne à partir de mariages organisés par les foyers les plus aisés. Or, le nombre de variables à considérer pour définir un échantillon localement significatif et pour déterminer les coûts moyens d'une cérémonie de type mariage ou funérailles est particulièrement important et volatile.

Afin de donner une idée de la multitude de variables enchevêtrées à intégrer et à pondérer, voici quelques paramètres essentiels qui font varier le coût des cérémonies d'un foyer à l'autre. Les coûts dépendent avant tout des prix du marché concernant les denrées de base et de l'ampleur de la cérémonie. Les premiers varient constamment et la seconde dépend du nombre d'invités et des conditions économiques de chaque foyer. Ces deux variables sont elles-mêmes déterminées par le lieu de vie régulier du chef du foyer, le lieu d'origine de l'épouse, le cours du marché, les politiques en vigueur, etc. De surcroît, l'ampleur des festivités varie selon qu'il s'agit du premier ou deuxième mariage organisé par le foyer et selon qu'il s'agit du mariage d'un fils ou d'une fille. De la même façon, le nombre d'enfants du défunt, leur âge, leur situation sociodémographique et le statut social de chacun d'entre eux modifient la taille des funérailles. Il est donc particulièrement complexe de définir l'échantillon à considérer et peu significatif d'évaluer la valeur moyenne des dépenses occasionnées par ces événements sans prendre en compte et sans pondérer toutes ces variables.

Compte tenu de ces difficultés méthodologiques inhérentes à la réalité sociale observée, il a été choisi ici d'établir des ordres de grandeur, plutôt que de chercher à calculer les coûts exacts de chaque événement ou plutôt que de prétendre définir le montant moyen des dépenses. Il s'agit ici de proposer une « fourchette » de valeurs[1] limitée par les sommes les plus faibles et les plus importantes que nous avons relevées pour des événements organisés entre 1998 et 2009. Par cette méthode, pour les funérailles, nos estimations évaluent les dépenses entre 7 et 25 millions de vnd et pour les mariages entre 5 et 20 millions de vnd[2].

Concernant les présents monétaires offerts par les invités, la tenue systématique des registres par les villageois permet de s'approcher du montant total reçu avec davantage de précision. Le tableau ci-dessous présente le montant total des transferts reçus au cours de 11 événements organisés entre 1998 et 2009, dont sept dans le cadre de mariages et quatre au cours de funérailles.

[1] La gamme est calculée au moyen du montant des dépenses totales rapporté par nos informateurs croisé avec les comptes inscrits dans les registres des dépenses tenus par certains foyers.

[2] En suivant la logique de nos interlocuteurs, pour les mariages, seules les dépenses liées au banquet et à la réception des invités (musique, location du matériel) sont comptabilisées, à l'exclusion des autres dépenses comme les prestations matrimoniales ou les divers présents en nature, en argent ou en or transférés par les parents à l'occasion du mariage de leur fils ou de leur fille.

Tableau 9 : montant total des dons[1]

Foyer récipiendaire	Village et quartier de résidence	Activités professionnelles	Nature de l'événement	Date	Type de registre	Nombre de donateurs	Montant total des transferts (VND)
Mai Duy Phơn	Duy Tac - quartier 1	Directeur de l'école primaire	mariage d'une fille	avr-09	registre des parents pour les dons des collègues, fonctionnaires (cán bộ), amis, élèves	157	25 166 000
Mai Duy Phơn	"	"	mariage d'une fille	avr-09	registre des parents pour les dons de la famille	136	20 520 000
Phạm Văn Duỳnh - Trần Thị Theo	Quân Lợi - quartier 9	agriculture - ouvrier du bâtiment	mariage d'un fils	janv-09	registre des parents	121	16 825 000
Phạm Văn Kinh - Lưu Thị An	Quân Lợi - quartier 8	agriculture - ouvrier du bâtiment	mariage d'un fils	janv-09	Registre des parents	173	21 240 000
Nguyễn Văn Rĩ	Quân Lợi - quartier 7	agriculture - ouvrier du bâtiment	mariage d'un fils	févr-08	registre des parents	144	19 730 000
Đăng Văn Bình	Hiet Cu - quartier 10	agriculteur	mariage d'un fils	janv-04	registre des parents	195	9 490 000
Trần Văn Quan- Trần Thị Hồng Ca	Hiet Cu - quartier 12	agriculture	mariage d'un fils	juin-04	registre des parents	174	7 775 000
Bùi Quang Mỹ	Quân Lợi - quartier 8	agriculture, maître de cérémonie (thày cúng)	mariage d'un fils	déc-01	registre des parents	218	7 515 000
Fils et fille de Lưu Thị Huyên	Hiet Cu - quartier 12	-	funérailles de la mère	janv-08	registre commun + 6 registres individuels		27 815 000
Fils et filles de Bùi Văn Tuyển	Quân Lợi - quartier 8	-	funérailles du père	2006	registre commun + 5 registres individuels		21 525 000
Fils et filles de Lê Thị Cúc (mari: Đỗ Vă, Tiêm)	Quân Lợi - quartier 7	-	funérailles de la mère	août-05	registre commun + 6 registres individuels		15 913 000
Fils et filles de Vũ Thị Kỳ	Quân Lợi - quartier 9	-	funérailles de la mère	sept-98	registre commun + 3 registres individuels		7 645 000

[1] Les activités professionnelles ne sont pas indiquées pour les funérailles, car les données regroupent les transferts reçus par l'ensemble des récipiendaires (entre 3 et 6 personnes). Pour les funérailles, nous avons pu connaître le montant total des transferts remis en nous appuyant uniquement sur des registres communs, où la somme totale reçue par chacun des récipiendaires dans leur cahier individuel est inscrite. Cependant, comme les récipiendaires habitent parfois dans un autre village, voire une autre région (surtout pour les filles mariées ailleurs), nous n'avons pas pu collecter dans tous les cas les cahiers individuels dans lesquels se trouve le détail du nombre de donateurs. C'est pourquoi ce chiffre est parfois absent du tableau.

Ce tableau mis en relation avec les estimations des dépenses indique les rapports suivants : le total des présents reçus lors de mariages s'échelonne entre 7 500 000 vnd et 45 600 000 vnd alors que les dépenses varient entre 5 000 000 vnd et 20 000 000 vnd. Pour les funérailles, la somme totale reçue fluctue entre 7 600 000 vnd et 27 800 vnd alors que les dépenses oscillent entre 7 000 000 vnd et 25 000 000 vnd. Le tableau 3 qui figure dans le chapitre 2 (voir supra p. 160), confirme, voire exacerbe, ces ordres de grandeur concernant les funérailles : sur les 21 525 000 vnd reçus dans le cadre des prestations funéraires, seulement 7 655 000 vnd ont été utilisés pour financer les funérailles de M. Bùi Văn Tuyển en 2006 ; et sur les 26 295 000 vnd reçus par les descendants de Mme Lưu Thị Huyên en 2008, 17 490 000 vnd ont été dépensés pour l'organisation de la cérémonie.

Ces rapports entre ce qui est reçu grâce au soutien de la société locale et ce qui est dépensé s'accordent avec les témoignages des villageois. Pour les mariages, les transferts couvrent généralement l'ensemble des dépenses liées à l'organisation du banquet, à l'exclusion des autres dépenses[1]. Et pour les funérailles, les chiffres montrent que, généralement, les transferts octroyés lors de funérailles défraient largement les dépenses occasionnées, tout type de frais pris en compte[2].

Les deux caractéristiques du système de circulation non marchande soulignées au début de ce chapitre, à savoir « l'occasion fait la prestation » et le fait que ce soit les invités qui versent une prestation à leur hôte, permet de saisir une logique centrale du dispositif, dont l'une des vocations est bel et bien de soulager une partie, voire la totalité, des dépenses induites par les événements importants et coûteux de la vie. La logique inhérente au dispositif est la suivante : dans la mesure où le nombre d'invités détermine à la fois l'ampleur et le coût de la cérémonie, mais aussi la somme totale des transferts collectés, plus la liste d'invités est longue, plus les coûts sont élevés, mais plus les entrées d'argent le sont aussi[3]. Le dispositif instaure donc un

---

[1] Dans une étude sur la « coutume du mariage » (« Wedding customs ») dans la province de Tiền Giang (Sud du Vietnam) Bùi Thị Hồng Trâm estime que les *mừng* couvrent les dépenses dans plus de 50 % des cas, génèrent des bénéfices dans 7 % des cas et ne couvrent que partiellement les dépenses dans 32 % des cas. (Trinh Duy Luan - Ed. – 2008 : 288-289). L'auteur propose également une évolution temporelle qui montre qu'avec le temps, les transferts couvrent une part importante des dépenses pour de plus en plus de foyers. L'auteur n'indique cependant pas les modalités de production des données, notamment sur la manière d'estimer les dépenses et sur la manière dont les dépenses sont comparées aux entrées. Dans une autre étude menée dans un village de Chine dans les années 1990, Yunxiang estime – à travers les propos de ses informateurs – que le coût du banquet s'élève en moyenne à environs 1/5 du montant total de la valeur totale des présents reçus par les hôtes pendant la cérémonie. Autrement dit, les prestations couvrent largement les dépenses occasionnées par l'offre de repas (Yunxiang, 1996 : 47).

[2] Ce qui était déjà le cas dans le village où S.K. Malarney a mené ses enquêtes au début des années 1990 : « […], organizing a funeral is generally not large financial burden [...]. And the gifts of food, spirits, and money are generally enough to cover most funeral costs » (2002 : 133).

[3] Ce lien direct entre la taille des festivités, le nombre d'invités et le montant total des prestations reçues est évoqué par Mai Văn Hai et Ngô Ngọc Thắng dans le cas des mariages à Hanoi : « *cỗ bàn càng to số tiền mừng càng lớn [...] khách đến "dự cưới" càng đông – số tiền mừng thu được càng nhiều [...] mức độ tiền mừng càng cao thì sự đón tiếp càng hậu hĩ, chu đáo và ngược lại* » [plus le banquet est grand, plus la somme d'argent reçue comme présent de félicitations est importante [...] plus les invités sont nombreux – plus la somme d'argent qui a pu être encaissé grâce aux présents de félicitations est élevée [...] plus le niveau des prestations matrimoniales est élevé, plus la réception est fastueuse et consciencieusement organisée, et inversement.] (2003 : 65).

rapport proportionnel entre le coût des festivités et la valeur totale des prestations reçues. Autrement dit, le coût d'un événement va de pair avec le montant total des transferts collectés. Les frais engendrés, quel que soit leur montant et quel que soit l'ampleur des festivités, sont donc automatiquement compensés par les prestations des invités, qui, finalement, financent une grande partie des dépenses qu'ils provoquent. Il s'agit là de l'une des fonctions principales des transferts typiques.

Dans le village d'étude comme ailleurs, le système de transferts typiques s'active principalement à des moments clés de la vie sociale des villageois, qui participent, à divers degrés selon les cas, mais toujours de manière significative, au financement d'événements socialement et symboliquement importants, plus ou moins prévisibles, mais généralement économiquement onéreux. Certains, une minorité, ont assez de fonds pour financer seuls ces événements et pourraient techniquement se passer des aides extérieures. Mais la plupart ne peuvent réunir le capital suffisant pour organiser de tels événements, avec le faste convenu, sans le soutien extérieur constitué par les prestations non marchandes[1]. La dimension utilitaire et pratique de ce système se situe ainsi dans sa capacité à répondre à un besoin relativement soudain d'une importante somme d'argent impossible à réunir pour la plupart des foyers sans apport extérieur. La fonction « instrumentale » des transferts typiques apparaît donc clairement dans ses modalités de fonctionnement. Elle se dévoile aussi dans les considérations villageoises. Ils utilisent en effet le terme *giúp đỡ* (« aider », « soutenir », « rendre un service ») pour parler de ce système dans la diversité de ses manifestations concrètes. Cette fonction instrumentale ne se confine pas aux transferts typiques, ni au financement de célébrations rituelles, mais elle concerne la plupart des prestations non marchandes, que ce soit les *phường*, l'entraide agricole, les « contributions volontaires », les *quà thăm hỏi* (prestations liées à une maladie ou un accident) ou les divers présents de félicitations (*mừng thọ*, *mừng* pour la naissance d'un enfant ou pour un anniversaire, etc.).

Une logique de soutien matériel adapté aux besoins des intéressés, quelle que soit la nature de ces besoins (organiser un cérémonie ou un banquet, payer des frais d'hospitalisation, effectuer le repiquage ou la récolte), anime donc la circulation des transferts typiques en particulier et le régime typique de circulation non marchande en général. Ceci nous amène à conclure que la circulation non marchande à Quân Lợi est pensée et se manifeste comme un système d'aide.

[1] Le constat effectué par O. Tessier (2009) sur « l'indéniable démesure de dépenses sociales qui engloutissent en quelques jours le revenu d'une famille, produit du travail d'une ou de plusieurs année(s) » (2009 : 211) confirme la situation rencontrée à Quân Loi. Sa comparaison du coût des événements avec les revenus moyens des foyers montre que « le financement d'un mariage représente [...] une dépense considérable à l'échelle d'un groupe domestique, à même d'hypothéquer durablement sa viabilité économique. » (2009 : 210). L'auteur considère ainsi qu'en dehors de la minorité la plus aisée, « l'organisation d'un tel événement paraît irréaliste sans un apport extérieur » (2009 : 210).

III- *Có đi có lại* : les rapports de réciprocité et l'agencement des transferts

1- De la réciprocité des mouvements à la réciprocité vécue[1]

L'observation des transferts typiques indique que, sur le plan des mouvements, les prestations sont généralement suivies d'une contre-prestation (voir chapitre 2). Quel est le statut de ce mouvement en sens inverse ? S'agit-il d'un transfert sans lien avec le précédent, d'une contrepartie ou d'autre chose ? Les prestations à double sens sont-elles pensées comme deux transferts unilatéraux ou comme deux transferts qui se répondent, voire qui s'équilibrent ? En bref, comment est pensée cette réciprocité des mouvements par les villageois ?

La réciprocité dans les pratiques sociales : le rôle des registres (*sổ mừng ou sổ tang*)

Il existe un ensemble de pratiques sociales qui témoignent des conceptions locales sur les rapports de réciprocité. 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 cessionnaire, constitue un indicateur significatif[2]. Le rôle de ces registres tels que les présentent nos informateurs est en effet sans équivoque :

> « On n'inscrit pas ces présents (*mừng*) 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)* ou donner plus (*đi hơn*). »[3]

> « 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*). »[4]

Les registres sont 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 dans le cadre des transferts typiques et de s'assurer que des rapports de réciprocité équilibrés s'établissent avec chacun des cessionnaires passés.

L'utilisation systématique de registres pour les mariages et les funérailles semble relativement récente au village, les registres les plus anciens que nous avons trouvés datent des années 1990. Il est fort probable que la mise par écrit de ces prestations existe depuis plus longtemps, mais qu'elle ne soit pas une pratique généralisée, bien que certains villageois âgés

---

[1] Je distingue la réciprocité cinématique, c'est-à-dire la réciprocité des mouvements en dehors des considérations des acteurs impliqués dans la transaction, de la réciprocité subjective, qui dépend des conceptions des acteurs impliqués (voir note 1 p. 71).

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

[3] Mme Trần Thị Thu, entretien effectué en mai 2008.

[4] M. Hoàng Xuân Thích, entretien effectué en décembre 2009.

d'une cinquantaine d'années attestent avoir vu des registres lors des événements importants pendant leur enfance. Leur usage systématique résulte de l'augmentation du nombre d'invités, et donc du nombre de donateurs, lors des événements importants. Auparavant, expliquent les informateurs, il était facile de se rappeler les aides reçues et de savoir à qui rendre. Aujourd'hui, ce n'est plus possible. Dans ce nouveau contexte, les villageois inventent donc des moyens pour mémoriser chaque transfert reçu en vue de faciliter l'instauration de rapports réciproques. Dans la même logique, nous avons vu dans certains registres des croix ou des encoches à côté de certains noms de donateurs. Selon les dire des interlocuteurs, ces indications renvoyaient aux personnes à qui ils avaient déjà donné en retour et envers qui ils sont donc quittes. L'usage de ces registres indique donc explicitement l'existence d'une norme de réciprocité et la volonté de la respecter scrupuleusement.

La réciprocité dans les termes autochtones

L'usage des termes employés par les villageois pour parler de ce qu'ils font constitue le deuxième indicateur révélateur de la manière dont ils pensent leurs rapports de réciprocité. S'il n'existe pas de terme vietnamien pour qualifier l'ensemble des transferts non marchands, il existe une expression qui désigne les modalités générales de circulation : les villageois parlent de *có đi có lại*. Il est difficile de traduire cette expression qui n'a pas d'équivalent direct en français[1] et sa traduction littérale n'est pas directement compréhensible dans notre langue[2]. Dans son acception la plus générale, cette expression renvoie à l'idée de mouvement à double sens, d'aller-retour ou de va-et-vient. L'expression « donnant-donnant » semble être la plus proche pour traduire l'idée de *có đi có lại*. Celle-ci renvoie donc à la réciprocité des mouvements en général et à la réciprocité des prestations rituelles en particulier. Mais l'usage que les villageois font de cette expression et les expériences auxquelles ces termes renvoient expriment aussi l'idée qu'un mouvement dans un sens appelle nécessairement un mouvement en sens inverse, qui vient en tant que réponse, avec l'idée que ce va-et-vient peut se répéter indéfiniment. En plus de la réciprocité des mouvements et du lien entre un mouvement et son retour, l'idée de répétition et de cycle continu est donc incluse dans cette expression.

Dans le même registre, l'emploi fréquent des termes « *đi lại* » ou « *giúp lại* » pour qualifier les contre-transferts est significatif de leur conception de la nature du contre-transfert en tant que réponse. « *Đi lại* » signifie littéralement « aller en retour » et peut se traduire dans le cas des transferts par « donner en retour » ou par « effectuer une contre-prestation »[3] ; et « *giúp*

---

[1] À propos des difficultés inhérentes à la traduction de notions issues de cultures différentes, voir les remarques particulièrement pertinentes de Jean-François Billeter à propos des traductions entre le Chinois et le Français (2010 : 11 et 14).

[2] « Có » renvoie au verbe « avoir » et peut signifier « il y a », « *đi* » signifie ici « donner », 'effectuer une prestation » et « *đi lại* » signifie dans ce expression « donner en retour » ou « effectuer une contre-prestation », ce qui donne littéralement : « il y a donner et il y a donner en retour » mais peut signifier aussi « quand il y a une prestation, il y a une contre prestation ».

[3] *Đi* signifie « aller », « partir », « se rendre », « se diriger vers », « déplacer ». C'est un terme générique utilisé pour parler de la remise d'un transfert typique et qui renvoie à l'action de donner ou d'offrir un présent dans le cadre des événements importants. Nous avons vu qu'il est généralement associé au mot *tiền* (argent) – voir chapitre 2). *Lại* signifie « à nouveau », « de nouveau », « encore une fois », « à son tour » et peut parfois se traduire par « re + verbe » comme redonner.

lại » signifie « aider en retour ». Enfin, l'emploi fréquent du vocabulaire propre aux échanges et à la dette tels que *trả lại* (rembourser) ou *trả nợ* (rembourser une dette) pour désigner l'acte de donner en retour est également révélateur des liens directs établis par les villageois entre une prestation et une contre-prestation : la seconde vient en réponse à la première, « avec l'idée de combler une attente, l'intention de corriger un déséquilibre, d'annuler une dette, d'effacer ce qui était pendant ou en suspens [...] » (Testart, 2007 : 27)[1]. Les villageois parlent ainsi souvent en termes de dettes contractées (*có nợ*) et de dettes remboursées (*trả nợ*) pour décrire ce système de circulation typique[2], où, comme nous tenterons de le montrer, le sentiment de dette est très prégnant et socialement structurant.

La réciprocité n'est donc pas uniquement d'ordre cinématique, elle fait aussi partie des considérations des acteurs sociaux, pour qui les contre-transferts, en tant que retours, sont pensés comme ce que nous appellerons – en distinction des termes neutres de « contre-transfert » ou de « contre-prestation » – des « contreparties »[3]. La recherche de rapports réciproques par les villageois concerne non seulement les transferts typiques, mais aussi la majorité des prestations non marchandes recensées. Mais de quel type de réciprocité s'agit-il ? D'une réciprocité des valeurs ou d'une réciprocité des gestes ? Les rapports de réciprocité sont-ils équilibrés dans les faits ? Est-ce qu'ils visent l'équivalence ? Ou au contraire, entretiennent-ils, comme dans de nombreux cas cités dans la littérature classique, un déséquilibre permanent ?

Une étude que nous avons menée sur le déroulement concret de ces transferts réciproques est révélatrice de la manière dont la réciprocité s'exprime en pratique et de la nature des rapports de réciprocité. Nous avons relevé une série de cas concrets de transferts typiques accompagnés de contre-transferts à l'occasion de 7 événements importants. Le tableau ci-dessous présente les résultats obtenus sur vingt cas de transferts issus de trois mariages, de trois funérailles et d'une hospitalisation, en prenant en compte les montants transférés, l'ordre d'agencement des transferts, les occasions durant lesquelles ils se déroulent et le laps de temps entre le transfert et le contre-transfert[4].

---

[1] L'analyse sémantique proposée par O. Tessier à partir de son étude des échanges non marchands dans le village de Hay (province de Phú Thọ) avait déjà mis l'accent sur « la coexistence de ces deux registres sémantiques », où se côtoient l'idée de rendre un bien de même valeur et l'idée de rendre le geste (2003 : 485 et 2009 : 220).

[2] Voir aussi Phan Kế Bính ([1915] 1975 : 185) et S.K. Malarney (2002 : 133) qui témoignent de l'usage d'un vocabulaire de la dette dans les pratiques de transferts non marchands.

[3] Le statut de « contrepartie » découle de l'interprétation de la situation par les acteurs concernés et de leurs intentions et non du fait qu'il y a eu un transfert précédemment : c'est parce qu'ils considèrent le contre-transfert comme une réponse au transfert précédent qu'il y a un lien entre les deux transferts et que le deuxième peut être appelé « contrepartie ». Cette définition, inspirée d'A. Testart (2007 : 27) repose sur la précaution méthodologique suivante : « on ne saurait déduire du fait du retour une intention de retour, comme si ce qui circule – une prestation suivie d'une contre-prestation – donnait le sens de ce qui circule pour les partenaires » (Chanial, 2008 : 28) et se fonde sur l'importance de la « [...] distinction entre le résultat objectif et le sens subjectif de ce qui circule pour identifier le type de don. » (Godbout, 2004 : 227).

[4] Les informations proviennent d'entretiens avec les récipiendaires munis de leur registre des prestations. Pour définir le statut des transferts (premier transfert ou contrepartie), nous avons demandé aux villageois, pour chaque transfert inscrit dans leur registre des présents, s'il s'agissait d'un transfert (*đi*) ou d'un contre-transfert (*đi lại*). Pour certains cas, nous avons eu l'occasion de vérifier directement la présence d'un transfert préalable ou d'un transfert en retour ainsi que les montants engagés en consultant le registre de l'autre personne impliquée dans la transaction. Mais nous n'avons pas pu procéder de la sorte pour tous les cas.

Tableau 10 : les rapports de réciprocité bilatéraux concernant les transferts typiques

	Foyer récipiendaire	Village et quartier d'habitation	Evénement	Date	Montant reçu en argent	Statut du transfert (premier transfert ou contre-transfert)	Montant du transfert précédemment effectué par le récipiendaire (s'il s'agit d'un contre-transfert)	Evénement qui a suscité le transfert précédent	Montant du contre transfert (si déjà effectué au moment de l'entretien)	Evénement pour le contre-transfert (si déjà fait)	Laps de temps entre le transfert et le contre-transfert
1	Đỗ Văn Vận- Vũ Thị Thim	Quan Loi - quartier 7	funérailles	2001	50 000	1er transfert			100 000	funérailles	plus d'1 an
2					50 000	contre-transfert	50 000	funérailles			quelques mois
3					5 000	1er transfert			20 000	funérailles	4 ans
4	Phạm Văn Kinh - Lưu Thị An	Quan Loi - quartier 8	funérailles	2006	100 000	contre transfert	50 000	funérailles			plus d'1 an
5					50 000	contre transfert	30 000				plus d'1 an
6	Phạm Văn Duynh - Trần Thị Theo	Quan Loi, quartier 9	mariage	2007	300 000	contre-transfert	200 000	mariage			quelques mois
7					200 000	contre-transfert	200 000	mariage			moins d'1 an
8					200 000	contre-transfert	50 000	mariage			5 ans
9					300 000	contre-transfert	200 000	mariage			plus d'un an
10	Phạm Văn Kinh - Lưu Thị An	Quan Loi - quartier 8	mariage	2008	200 000	1er transfert			250 000	mariage	1 an
11					130 000	contre transfert	100 000	mariage		mariage	1 an
12					100 000	transfert			100 000	mariage	moins d'un an
13					150 000	contre transfert	100 000	mariage			1 an
14	M. Nguyễn Văn Rĩ	Quan Loi, quartier 8	mariage	2009	100 000	contre-transfert	50 000	mariage			7 ans
15	Nguyễn Văn Hai – Trần Thị Xoài	Quan Loi, quartier 8	funérailles	2009	1 000 000	contre-transfert	500 000	funérailles			2 ans
16					200 000	contre-transfert	100 000	funérailles			plus d'1 an
17					150 000	contre-transfert	150 000	funérailles			moins d'1 an
18					200 000	contre-transfert	ne sait plus	funérailles			plus d'1 an
19					200 000	contre-transfert	ne sait plus	funérailles			plus d'1 an
20	M. Đỗ Văn Nhưng	Quan Loi - quartier 8	opération - hospitalisation	2009	100 000	1er transfert			50 000 + aide en nature et en service	maladie	1 an

La nature de la réciprocité

Le tableau indique deux éléments principaux :

(1) Les transferts et leurs contre-transferts circulent au cours d'événements de même nature.

(2) En dehors des cas où la transaction s'effectue sur le court terme (quelques mois), les villageois ont tendance à verser un contre-transfert d'un montant plus important que le transfert précédent.

(1) Les moments du retour

D'après les cas relevés dans le tableau, les transferts typiques semblent se répondre uniquement dans le cadre d'événements identiques : la réponse à une prestation reçue lors d'un mariage s'effectue en priorité au cours d'un mariage organisé par le donateur et un soutien perçu lors de funérailles appelle une réponse au cours de funérailles organisées par la famille du premier bienfaiteur (Mariage ►Mariage / Funérailles ►Funérailles). En dehors de nos observations, de nombreux villageois ont confirmé ce mode d'agencement selon lequel « ce qu'on a reçu pour un événement doit être rendu pour un même événement : les mariages vont avec les mariages (*đám cưới, đi đám cưới*) »[1].

Les villageois justifient ce mode de distribution par les écarts des montants qu'il est convenu de transférer selon chaque événement[2]. À toutes choses égales par ailleurs en termes de variables déterminantes (type de relation formelle, niveau de vie du donateur et du récipiendaire, participation ou non au banquet, nombre de membres du même foyer qui assistent au banquet, etc.), et, en dehors des cas exceptionnels, les montants des transferts effectués lors des mariages sont en moyenne plus importants que ceux effectués au cours de funérailles. Or, au regard des conceptions locales, il est incorrect de donner en retour une somme inférieure à celle reçue[3] et il est considéré comme malvenu de donner un montant trop élevé par rapport aux montants standards définis pour chaque événement et chaque type de relation formelle (voir chapitre 6). Par exemple, si on reçoit 100 000 vnd d'un voisin pour le mariage d'un fils, il n'est pas correct de rendre 30 000 vnd à l'occasion des funérailles organisées par ce même voisin et de se considérer quittes. Il n'est pas convenable non plus de restituer les 100 000 vnd lors de ces funérailles, alors qu'en tant que voisin sans autre lien particulier, on est censé verser environ 30 000 vnd selon les montants normatifs en 2009. Afin d'éviter ces situations, la tendance consiste à préférer donner et rendre les transferts au cours d'événements de nature semblable. Ce procédé favorise l'équilibre des valeurs entre le transfert et sa contrepartie.

---

1 Mme Đỗ Thị Đan, entretien effectué en septembre 2008.

2 Concernant la manière d'établir le montant des transferts, voir le chapitre 6.

3 « On doit forcément donner plus que ce qu'on a reçu, même si on n'a pas les mêmes conditions économiques que celui qui nous a donné. On ne peut pas donner moins, si on n'en a pas les moyens on doit trouver des solutions.». (Mme Trần Thị Xuyên, entretien effectué en juillet 2009).

Il existe cependant des circonstances, où un récipiendaire n'aura pas l'occasion de donner en retour pour un événement de même nature. C'est le cas par exemple lorsqu'un villageois qui organise le mariage de son fils reçoit un *mừng* d'une personne récemment rencontrée dont tous les enfants sont déjà mariés. Le récipiendaire n'aura pas d'occasion semblable pour donner en retour au donateur puisque les enfants de ce dernier sont déjà mariés. Dans ce cas, il est possible de rendre à l'occasion d'un événement d'une autre nature. M. Đỗ Văn Tằng explique la procédure :

> « Quand on reçoit des cadeaux (*mừng*) pour le mariage d'un de nos enfants, on cherche à le rendre lors d'un mariage chez les enfants de la personne qui nous a donnés. Mais s'il n'y a plus de mariage ou s'il y a moins d'enfants que chez moi [donc moins de mariages], je peux donner plus que normal lors des funérailles qui surviennent dans sa famille afin de rendre ce que j'ai reçu. Sinon en dehors des mariages on peut rendre pour la cérémonie *tân gia* (inauguration d'une nouvelle maison) mais on ne peut pas donner en retour quand des gens sont malades. [...] En fait, si on donne plus que normal pour les funérailles, on ne donne pas autant que pour un mariage, mais on donne un peu plus que ce qu'on aurait donné normalement pour ces funérailles. Comme ça, on montre qu'on a voulu rendre et l'autre sait qu'on a rendu pour le mariage où il est venu. Pour les mariages, on reste manger donc il faut donner de l'argent pour le repas. Lors des funérailles, on ne reste pas manger, donc ce n'est pas nécessaire de donner autant que pour un mariage et finalement même si je verse un montant légèrement inférieur que pour un mariage, on équilibre quand même parce qu'on ne coûte rien en termes de repas. »[1]

À Quân Lợi, les transferts ont tendance à se répondre au cours d'événements de même nature sans que ce ne soit systématique puisque dans les faits, il y a des cas de croisements[2]. Le calcul complexe que présente le locuteur pour essayer d'équilibrer les valeurs de deux transferts effectués à des occasions de nature différente, ainsi que la tendance dominante qui consiste à s'échanger des prestations au cours d'événements de même nature reflète un trait important du système : en plus des mouvements à double sens et de la réciprocité des gestes, il y a une recherche d'équivalence entre la valeur d'un transfert et celle d'un contre-transfert[3]. Celle-ci est constamment rappelée dans les propos des villageois, qui affirment par ailleurs ne pas être forcés de rendre exactement ce qu'ils ont reçu. Néanmoins, le tableau 10 indique que, à l'exception de quatre cas (cf. n°2, 7, 12 et 17), tous les contre-transferts sont d'une valeur

---

1 M. Đỗ Văn Tằng, entretien effectué en décembre 2008.

2 Les conclusions d'O. Tessier sur la circulation des aides avant événement est similaire : « En résumé, si le principe énoncé par certains villageois selon lequel le contre-don ne pourrait intervenir que pour un événement de nature rigoureusement identique à celui qui l'a suscité (mariage > mariage), est dans une certaine mesure démenti par la pratique qui concède une plus large latitude au débiteur (mariage>funérailles), la sphère de l'échange est effectivement restreinte aux trois seuls événements dont il est question. » (Tessier, 2003 : 488). En revanche, selon S.K. Malarney, « one never repays a funeral prestation at a wedding nor visa versa. » (2002 : note 11 : 230).

3 Dans sa description des transferts de type « aide avant événement » (*giúp đỡ*), O. Tessier place l'équivalence parmi les principes formels qui animent le dispositif : « La contrepartie remise par le récipiendaire est strictement identique (nature et quantité) à l'aide reçue initialement : 10 kg de paddy pour 10 kg de paddy. La question de l'appréciation de l'équivalence de la contrepartie n'a donc pas lieu d'être ici et fait ainsi disparaître toute source éventuelle de contestation ou de marchandage. Pour autant, le bien remis n'est pas le même que celui engagé initialement puisque ce dernier a été consommé plusieurs mois ou plusieurs années auparavant. » (2009 : 218)

supérieure au transfert initial : il y a versement d'un « incrément » pour quasiment tous les contre-transferts.

Pourquoi les villageois, qui cherchent à s'approcher d'une réciprocité équilibrée, versent-ils souvent des contre-transferts d'une valeur plus importante que celle du transfert initial ? Comment le versement de ce supplément s'accorde-t-il avec la recherche d'équivalence annoncée dans les discours et perceptible dans les considérations des villageois ? Autrement dit, comment concilier la recherche d'équivalence des valeurs transférées et le versement d'un excédent pour les contre-transferts ? Pour répondre à ces questions, nous devons avant tout comprendre ce qui détermine la présence du supplément et comment son montant est fixé.

(2) La logique de l'incrément et son sens : donner plus pour donner autant ?

Le fait de remettre un supplément par rapport au transfert précédemment reçu est appelé *đi thêm* et parfois *đi hơn*[1]. Les quatre cas pour lesquels il n'y a pas de transfert additionnel concernent les délais les plus courts, ceux qui s'échelonnent entre quelques mois d'intervalle à une année maximum, et, à l'exception du n° 6, dès que l'écart entre les deux transferts dépasse une année, il y a versement d'un incrément pour le contre-transfert. Le tableau indique clairement que le délai entre un transfert et le contre-transfert détermine à la fois l'octroi de l'incrément et sa valeur. Cependant, si la valeur augmente avec le temps, l'augmentation n'est pas proportionnelle au laps de temps écoulé entre les deux transferts : un écart de sept années double le montant (cf. le n° 14), alors qu'un écart de quatre ou cinq années le quadruple (cf. les n° 3 et 8) et qu'un écart de plus d'un an le double également (cf. les n° 1, 4, 15 et 16). Si l'augment ne suit pas une progression régulière proportionnelle au temps écoulé, qu'est-ce qui détermine sa présence et la valeur de l'incrément ?

Le cas n° 6, qui représente une exception par rapport aux autres transferts recensés ici, peut nous aider à répondre à ce questionnement. Il est effectivement le seul cas pour lequel il y a un incrément alors que le laps de temps est inférieur à une année. Il s'agit d'un *mừng* d'une valeur de 300 000 vnd remis par la petite sœur du chef du foyer récipiendaire à l'occasion du mariage de sa nièce. La donatrice avait reçu 200 000 vnd de la part de son grand frère, un mois plus tôt, pour le mariage de sa fille. Elle a donc donné en retour 100 000 vnd de plus que ce qu'elle a reçu. L'explication fournie par le foyer récipiendaire[2] est la suivante :

> « L'une des sœurs de mon mari a organisé le mariage de sa fille récemment. Je lui ai donné 200 000 vnd, comme les autres sœurs[3]. Ce mariage a eu lieu juste un mois avant le mariage de ma fille. Mais [à cette occasion] elle nous a donné [mừng] 300 000 vnd [et non pas 200 000 vnd], car c'est la fin de l'année [lunaire], les prix sont plus élevés. »[4]

---

1 *Đi* renvoie au fait d'octroyer un transfert et *thêm* ou *hơn* signifient « ajouter », « augmenter », « plus », « en supplément ». L'expression *đi thêm* peut ainsi se traduire par « donner plus ». Les termes surplus, augment, incrément, supplément, excédent, transfert additionnel seront ici utilisés comme des synonymes pour parler de *đi thêm*. Dans son étude des transferts avant événement, O. Tessier décrit la pratique localement appelée « *giúp thêm* » (« aider plus ») (2003 : 485 et 2009 : 220).

2 Nos informations ont été fournies pas l'épouse du chef du foyer récipiendaire.

3 Elle parle ici des sœurs de son mari.

4 Mme Trần Thị Theo, entretien effectué en mai 2008.

Comme l'indique ce témoignage, ainsi que les nombreux autres qui le recoupent, l'augmentation des prix du marché est un élément qui détermine la présence d'un excédent par rapport au transfert initial. Autrement dit, selon les conceptions villageoises, « il faut *đi thêm* car les prix augmentent. »[1] Pour comprendre la logique en œuvre, écoutons les commentaires du récipiendaire sur les autres cas de doubles transferts dans lesquels elle a été impliquée (n° 7, 8 et 9) :

> « Par exemple, j'avais donné 200 000 vnd à Cô Thẩm[2] [cf. n°8] pour le mariage de sa fille, il y a quelque temps déjà. Elle a donné en retour 300 000 vnd pour le mariage de ma fille, que j'ai acceptés[3]. Ces 300 000 vnd sont équivalents aux 200 000 vnd que j'avais donnés il y a quelques années, car les prix du marché ont augmenté entre temps. [...] Toutes mes sœurs ont donné 200 000 vnd pour le mariage de ma fille. Pour le mariage de l'un des fils d'une sœur il y a moins d'un an, j'avais aussi donné 200 000 vnd [cf. n° 6] . Et pour un autre neveu qui s'est marié il y a 5 ans, j'avais donné 50 000 vnd, car c'était il y a longtemps [cf. n° 7]. À cette époque, un *mâm* coûtait 100 000 vnd, alors que maintenant ça coûte 300 000 vnd, donc pour équilibrer ce que j'ai reçu je dois donner plus. »[4]

Le fait de donner en retour un montant plus élevé que le transfert initial est vécu par l'interlocutrice comme un moyen d'équilibrer l'échange (*cân đối*), de rendre l'équivalent de ce qu'on a reçu, en tenant compte du prix du marché, qui a inévitablement augmenté compte tenu de l'inflation continue au Vietnam (voir annexes I/3). Les extraits d'entretiens suivants illustrent ces considérations que partagent tous les villageois :

> « J'ai déjà participé à des crémaillères (*tân gia*) chez mes frères et sœurs, chez des membres de ma parenté (*họ hàng*) ou des voisins. Avant on offrait (*mừng*) de petites sommes, mais maintenant, organiser une fête c'est très cher. Donc si les gens qui viennent à ma crémaillère donnent le même montant que celui que j'ai donné à l'époque, ce n'est pas très rentable, je ne récupère pas ce que j'ai donné [...] »[5]

> « Quand on redonne (*đi lại*), on donne le même montant reçu en rajoutant l'inflation. On *đi thêm* car il y a augmentation des prix des produits alimentaires. On estime l'augmentation sans faire de calcul précis. »[6]

> « Quand on *đi thêm*, pour fixer la valeur du montant supplémentaire, on connaît le contenu des repas et le prix actuel des aliments ainsi, rien que pour compenser ce qu'on a reçu auparavant, il faut donner plus que ce qu'on a reçu. »[7]

Les témoignages se recoupent pour attester que le surplus vise à compenser l'inflation qui sépare une prestation et sa contrepartie, en vue s'approcher de l'équivalence entre les deux

---

1 Mme Trần Thị Xuyên, entretien effectué en juillet 2009.

2 Il s'agit de la petite sœur du mari de l'interlocutrice.

3 Elle précise qu'elle a accepté le *mừng*, car normalement la coutume incite à refuser les *mừng* remis pour les mariages des filles. Mais en pratique, elle ne s'applique pas entre frères et sœurs directs comme c'est le cas ci-dessus.

4 Mme Trần Thị Theo, entretien effectué en mai 2008.

5 M. Cao Trần Tặng, entretien effectué en mai 2008.

6 M. Nguyễn Ngọc Thâm, entretien effectué en décembre 2008.

7 M. Phạm Xuân Phòng, entretien effectué en décembre 2009.

transferts[1]. Dans un système où les prestations sont pensées comme des aides à l'organisation d'un événement important et notamment comme une compensation des dépenses occasionnées par le banquet, il est important, pour que le geste de soutien soit réciproque, que le montant des aides suive le cours des prix du marché et non pas la valeur absolue précédemment reçue. De plus, dans un pays comme le Vietnam où l'inflation est rapide, il est aussi fondamental de prendre en compte l'augmentation des prix dans le temps pour restituer une valeur similaire à celle reçue auparavant et pour s'approcher ainsi d'une équivalence entre un transfert et son contre-transfert. Il s'agit donc d'un mécanisme pragmatique qui consiste, en partie, à donner plus pour donner autant.

Cette logique propre au *đi thêm*, ainsi que les termes employés (*trả lại* – rembourser et, *trả nợ* – s'acquitter d'une dette) rapproche, sans s'y confondre, les transferts typiques des prêts: le transfert initial est une sorte de prêt, ou d'avance, servant à financer une dépense importante, le contre-transfert constitue alors le remboursement et l'incrément, qui accompagne le contre-transfert, compense l'inflation. Nous verrons plus tard en quoi ils se distinguent d'un simple prêt, mais le rapprochement est important pour caractériser la manière dont le dispositif est vécu par les acteurs sociaux.

La situation décrite ici se différencie des exemples de la littérature classique sur les prestations cérémonielles. Il est courant en effet de considérer l'incrément soit comme l'expression d'une rivalité, d'un défi ou d'une marque de prestige (voir le *Potlatch* et l'expression de rapports agonistiques), soit comme un moyen de voiler l'impression d'un simple remboursement de type échange marchand et pour affirmer ainsi la primauté du lien sur les biens qui circulent soit comme un moyen de réactiver la dette et de prolonger ainsi, en l'inversant, la relation d'interdépendance. L'incrément est donc souvent perçu par les chercheurs comme un moyen d'assurer la pérennité du lien par le maintien d'une dette permanente et constamment reconduite (Tessier, 2009 : 218, 220, 222-223, Yan Yunxiang, 1996 : 127, Bourdieu, 1977 : 5, Godbout, 2000, Caillé, 2000).

Sans nier l'existence de tels mécanismes dans le fonctionnement du système, nous estimons que l'incrément tel qu'il est pensé dans les transferts typiques (*đi tiền*, *mừng*, *tiền phúng*, *giúp*) ne joue pas ce rôle à Quân Lợi. L'explication du *đi thêm* par les acteurs impliqués indique clairement que l'incrément ne voile pas l'esprit de remboursement, au contraire, il l'exacerbe puisque ces derniers interprètent et présentent ce rajout comme un moyen de rendre l'équivalent, et donc d'annuler la « dette », même si celle-ci, comme nous le verrons, n'est finalement jamais éteinte.

En dehors des discours villageois, d'autres éléments confirment la logique d'équivalence qui motive le versement de l'incrément. L'existence de contre-transferts sans incrément pour les transactions effectuées sur le très court terme (quelques mois : cf. n° 2, 7 et 17) indique que si l'inflation n'est pas conséquente, il n'y a pas de *đi thêm*, il suffit de rendre le même montant. Inversement, si une inflation rapide ou casuelle sévit entre deux transferts échangés

[1] Les villageois ne calculent pas en détail l'inflation et la somme supplémentaire à verser ils font des estimations approximatives. C'est ce que dévoile le tableau ci-dessus avec la non-proportionnalité systématique entre le temps écoulé et la valeur de l'incrément.

sur le court terme (cf. le cas n° 6), le montant du deuxième transfert sera supérieur à celui du premier. L'interprétation de l'incrément uniquement en termes de prolongement de la relation de dépendance mutuelle n'est donc pas valable dans le cas du *đi thêm* tel qu'il se manifeste à Quân Lợi[1].

Au regard du sens de circulation des transferts, comme au regard des conceptions locales et des pratiques effectives, la norme de réciprocité est centrale dans le fonctionnement typique de la circulation non marchande. Les transferts s'exécutent généralement à double sens et la contre-prestation est non seulement pensée comme un retour ou une réponse au transfert précédent, mais elle est également vécue comme une contrepartie qui vise un équilibre des valeurs et une annulation partielle de la dette : la recherche d'équivalence anime les comportements des villageois impliqués dans ces transactions. 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 qui associe les transferts deux par deux[2]. Lorsque la focale est ainsi posée sur les « unités élémentaires d'échange », la séquence composée d'un transfert (*đi*) et d'un contre-transfert (*đi lại*) « constitue une entité aboutie du point de vue du principe de réciprocité » (Tessier, 2009 : 222). Cependant, plusieurs aspects nuancent cette interprétation de la circulation non marchande en termes d'échanges paritaires.

2- L'agencement des transferts : un flux des prestations entre réciprocité paritaire et réciprocité en flux continue à double sens

Modalité d'enchaînement des transferts : agencement des transferts en flux continu de prestations à double sens

Le premier signe contredisant l'agencement des transferts par unités paritaires où la contre-prestation achève la transaction est apparu lors de l'enquête de recension des registres d'inscription des prestations typiques. En cherchant à identifier avec les récipiendaires si les prestations enregistrées, et donc reçues étaient une réponse à un transfert précédent ou s'ils avaient donné suite à une réponse de la part de l'interlocuteur, nous avons saisi la complexité du système, qui ne peut se réduire à de simples allers-retours s'annulant mutuellement. En effet, si parfois les informateurs étaient en mesure de répondre (le tableau 10 ci-dessus retrace les résultats), ils étaient le plus souvent dans l'impossibilité de déterminer précisément les liens entre les transferts, ne sachant plus s'il s'agit d'un retour ou d'un transfert initial et ne sachant plus si l'équilibre des montants échangés était établi ou non[3]. Le type d'explication fréquemment entendue donne une idée de la situation :

---

[1] Certains contre-transferts sont également plus importants que le transfert initial, car, du côté de celui qui rend (le donataire), deux personnes assistent au banquet, alors que du côté du donateur initial un seul repas a été consommé. Ici, l'incrément doit être interprété comme la compensation pour les repas consommés et non pas comme le remboursement d'un transfert passé avec prise en compte de l'inflation.

[2] Concernant la définition de transferts paritaires, voir A. Testart (2007 : 26).

[3] Nous avons remarqué aussi que plus la relation est considérée comme proche, plus les flux de transferts sont intenses et plus il est difficile pour l'informateur de déterminer le statut du transfert comme aller (*đi*) ou comme retour (*đi lại*). Nous reviendrons plus bas sur le lien entre le type des rapports de réciprocité et la proximité relationnelle (voir les chapitres 6, 7 et 8).

> « Je ne me rappelle plus combien j'avais donné avant. On a *đi* et *đi lại* beaucoup déjà, parce que ce sont des sentiments entre proches. »[1]

> « Je ne sais plus exactement la dernière fois que je leur avais donné quelque chose. Mais de toute façon, ces aides sont un « cycle tournant » (*vòng tuần hoàn*) car on donne (*đi*) et on donne en retour (*đi lại*) sans cesse […] »[2]

Lorsque nous interrogions les villageois à partir de leurs registres des prestations reçues, nous avons rapidement compris qu'il est délicat de se reposer uniquement sur les réponses fournies. Le locuteur peut en effet oublier ce qu'il a déjà donné ou décider de ne pas l'évoquer pour voiler l'esprit de calcul ou d'obligation qui anime la circulation non marchande. Il peut aussi ne pas considérer que les deux transferts soient liés entre eux, bien qu'ils soient effectifs. Afin de pallier ce biais et de cerner les rapports entre les transferts et les contre-transferts, nous demandions à notre informateur s'il avait déjà participé à un mariage, à des funérailles ou à une fête *tân gia* (inauguration d'une nouvelle maison) chez le donateur enregistré dans son registre. Si oui, il a nécessairement effectué un geste de soutien sous forme de prestation, puisque l'occasion fait la prestation. Ainsi, nous pouvions demander si le transfert qu'il a inscrit dans son registre est la réponse à ce geste précédent. Cependant, les réponses souvent obtenues étaient de ce type :

> « Le présent précédent ne compte pas, car c'était il y a longtemps avec d'anciens prix… et j'ai sûrement déjà eu l'occasion de le récupérer depuis »

Le locuteur nie le lien entre les deux prestations, car l'écart est trop long et les montants sont trop différents pour se répondre et s'équilibrer. Néanmoins, animé par le principe de réciprocité équivalente, il explique avoir « sûrement déjà récupéré » la contrepartie du présent précédent, mais déclare ne plus se souvenir ni de l'occasion ni du montant. De manière générale, entre proches, il est difficile pour les villageois de se remémorer exactement l'état de la réciprocité, de déterminer dans une relation qui est « débiteur » et qui est « créditeur »[3] et de définir clairement quel est le transfert initial et quel est le contre-transfert. Ils insistent néanmoins sur le fait que les transferts se répondent. L'impression qui se dégage pour l'observateur est bien, comme le formulait M. Đỗ Văn Kết cité plus haut, un « cycle tournant » (*vòng tuần hoàn*), où les transferts s'enchainent incessamment[4]. L'expression *có đi có lại* utilisée par les protagonistes pour décrire leurs actes de transferts réciproques ne se limite pas à signifier un aller-retour formant une unité close, mais comporte une connotation de répétition dans la durée.

Une autre observation confirme cette idée et nuance la conception en termes d'échanges paritaires. Si les registres constituent un outil au service de la réciprocité, ils ne sont pas toujours consultés avant de venir apporter un présent à l'occasion d'un événement important. Au cours des fêtes, nous avons en effet souvent demandé aux villageois s'ils avaient regardé

---

1 M. Nguyễn Văn Hai, entretien effectué en décembre 2009.

2 M. Đỗ Văn Két, entretien effectué en juillet 2009.

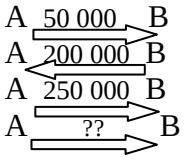
3 J-T. Godbout (2000 : 48) décrit des cas similaires dans son étude sur le don dans les sociétés occidentales contemporaines.

4 O. Tessier parle de « cycle ouvert » : « Aussi, est-il plus judicieux de parler d'un cycle ouvert puisqu'il n'y a pas rupture mais continuité de la circulation des biens » (2009 : 229).

leur registre pour savoir s'ils avaient déjà reçu de cette personne et surtout pour déterminer combien lui donner. La plupart des réponses étaient négatives. Autrement dit, les personnes interrogées spontanément sur la manière de définir le montant de leur prestation n'évoquent pas toujours la valeur du transfert précédent en contrepartie duquel ce transfert est pourtant versé. Leur contre-transfert vient donc en réponse au précédent, le geste de soutien est réciproque, il y a une volonté de s'acquitter d'une dette, mais sa valeur n'est pas nécessairement calculée au prorata du premier transfert et de l'inflation qui a sévi entre les deux transferts, mais plutôt en fonction du cours des prix et des denrées de base au moment du transfert[1].

L'étude concrète d'une série de transferts typiques que s'échangent deux individus va nous permettre de saisir la logique en œuvre et de nuancer l'impression d'un agencement paritaire où la contrepartie achève la séquence échangiste en remboursant la prestation précédemment reçue. Par exemple, M. Phạm Văn Kỉnh (A) a offert 50 000 vnd à son grand frère M. Phạm Văn Tiến (B) pour le mariage du fils de celui-ci en 2004. B a ensuite donné 200 000 vnd à l'occasion du mariage du fils de son petit frère (A) en 2008. Ces 200 000 vnd viennent en réponse des 50 000 vnd anciennement octroyés avec la prise en compte de l'inflation[2]. Lors du mariage de l'autre fils de B en 2009, A a versé 250 000 vnd. Ce transfert est aussi présenté par le donateur (A) comme un retour des 200 000 vnd précédemment reçus de B. Par ailleurs, A affirme qu'il versera encore un présent à son grand frère (B) si l'occasion se présente à nouveau. Cas de figure que nous avons souvent rencontré à Quân Lợi. 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 donne à nouveau à B en retour. La circulation de ces prestations peut se schématiser de la manière suivante :

Schéma 1 : rapports de réciprocité en flux continu



La parité des transferts apparaît lorsque l'analyse se focalise uniquement 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 transferts sont constamment liés les uns aux autres et constituent une chaine incessante où chaque transfert est en partie la réponse du précédent et en appellera un suivant si l'occasion se présente. Un retour peut donc venir en réponse à un retour et le versement d'une contrepartie, pensée en

[1] Concernant les manières de définir les montants des dons et les divers paramètres pris en compte voir chapitre 6.

[2] Mais cette contre-prestation n'est pas considérée par notre interlocuteur comme un simple remboursement pour autant, il s'agit aussi d'une aide en soi, qui appellera éventuellement un retour.

tant que telle, ne boucle pas nécessairement la séquence, bien qu'elle équilibre le transfert précédent[1]. Comme le souligne O. Tessier, « l'enchaînement d'une seconde voire d'une troisième unité élémentaire d'échange ne doit pas être considéré comme une norme absolue mais comme une pratique idéale » (2009 : 223) et effective, comme le montre l'exemple présenté ci-dessous et nos observations à Quân Lợi. Le système observé dans le village se distingue donc ici de la *tawsa* telle que la décrivent les commentateurs, où « X donne à Y qui lui rendra avec excès lors de la future *tawsa* de X. Le cycle sera alors fermé. Si Y organise une nouvelle *tawsa*, X n'est pas tenu de surenchérir sur le précédent contre-don de Y. » (Athané, 2008 : 144). En définitive, le dispositif fonctionne à la fois en unités paritaires de type échange et en flux continu de prestations liées entre elles et circulant à double sens[2]. Cette ambivalence constitue l'un des fondements du système de prestations non marchandes vietnamien, qui se situe, comme nous le montrerons dans le chapitre suivant, entre l'échange et le don.

L'exemple ci-dessus indique également la possibilité de verser à son partenaire deux transferts à la suite sans contrepartie. L'agencement des transferts ne fonctionne donc pas nécessairement par alternance stricte. Nous avons rencontré de nombreux cas qui témoignent en effet de l'absence de contre-transferts ou d'un déséquilibre dans le nombre de transferts qui vont dans un sens et dans l'autre. Ces situations remettent donc en cause non seulement l'idée d'agencement des transferts en unités paritaires closes, mais aussi l'idée de réciprocité stricte et équivalente en termes de valeurs échangées. Comment adviennent ces situations de déséquilibre et que dévoilent-elles sur l'agencement de prestations entre deux partenaires ?

La réciprocité objectivement impossible : les cas d'entraves à la réciprocité et au principe d'équivalence des valeurs

Le premier exemple vient d'une situation évoquée plus haut, selon laquelle le nombre d'événements importants organisés par chaque foyer varie. Le décalage le plus significatif concerne les mariages. Le nombre de mariages organisés par un foyer est déterminé par le nombre d'enfants, si bien qu'il y a de nombreux cas, où un foyer organise plus souvent une telle cérémonie qu'un autre. Avec ses contacts qui ont moins d'enfants que lui, il reçoit donc des *mừng* plus de fois qu'il n'en donnera. Les personnes interrogées sur ce type de situation expliquent :

> « S'il y a deux mariages chez A et seulement un mariage chez B, ce n'est pas la peine de chercher l'équivalence des *mừng*, dans ce cas l'équilibre n'est pas nécessaire. »[3]

---

[1] A. Testart évoque des situations d'échanges similaires où « [...] il y a un ordre entre les deux actes, l'un suivant l'autre et en occasionnant éventuellement un troisième : l'échange est alors une suite d'actes se répondant les uns aux autres. Et le précédent est à chaque fois cause du suivant. » (2007 : 15).

[2] O. Tessier, dont l'étude porte exclusivement sur les aides avant événement (*giúp đỡ*) où la dimension paritaire est plus marquée que pour les transferts typiques de type *đi tiền*, parle de « succession d'unités élémentaires d'échange » (2009 : 220) et présente un schéma (2009 : 221) illustrant cette ambivalence entre unités paritaires et flux continu.

[3] Mme Trịnh Thị Nụ, entretien effectué en décembre 2009.

> « Si dans ma famille, il y a trois enfants qui vont se marier et que la voisine n'a que deux enfants, si on est invité, on donne pour chaque mariage même si à la fin ce n'est pas égal, car j'ai trois mariages pour mes enfants alors que le voisin n'en aura que deux. Ce n'est pas grave. »[1]

> « Si j'ai reçu un *mừng* pour mon mariage, mais que chez l'autre il n'y a plus de mariage, on peut rendre à une autre occasion ou même ne pas rendre, ce n'est pas grave. »[2]

> « S'il n'y a plus d'événement similaire dans la famille qui nous a donné, on attend une autre occasion comme *tân gia* [fête d'inauguration d'une nouvelle maison] ou *việc hỷ* [mariage] pour *đi lại*. S'il n'y a plus d'événement important on ne *đi lại* pas, ce n'est pas nécessaire. Pour *đi lại*, il faut un événement important (*việc lớn). »*[3]

La réciprocité stricte et par alternance des mouvements est donc parfois objectivement impossible. Si l'équivalence est recherchée, elle n'est pas nécessaire si les conditions objectives ne la permettent pas. En dehors du décalage sur le nombre d'enfants à marier, il y a d'autres situations qui font que les occasions de donner et donc les rapports de réciprocité ne s'équilibrent pas.

Par exemple, des personnes dont les parents sont décédés depuis longtemps ou lorsqu'ils étaient encore jeunes n'auront pas l'occasion d'inviter à des funérailles les personnes rencontrées depuis le décès, alors qu'elles se rendront aux funérailles des parents de ces personnes et procéderons à la remise du *tiền phúng*.

Un autre exemple découle directement de la « coutume villageoise » propre à Quân Lợi, selon laquelle il est convenu de refuser les présents *mừng* lors des fêtes de fin de construction d'une maison. Les habitants de Quân Lợi ne reçoivent pas de *mừng* à cette occasion, mais ils en donnent à leurs contacts des autres villages. Ces derniers ne pourront donc pas rendre le *mừng* reçu à une occasion similaire comme le cadre normatif le prévoit.

Les décalages dans le nombre d'événements importants et l'impossible alternance stricte des transferts peuvent résulter de nombreux facteurs que nous ne pouvons énumérer ici, mais ils constituent un phénomène courant et font partie inhérente du dispositif, qui vise la réciprocité et l'équivalence sans qu'elle ne puisse se réaliser tout le temps et sans qu'elles ne constituent une condition du transfert pour autant[4]. Si le donateur s'attende à recevoir en retour, la contrepartie ne constitue pas la condition de son acte. L'extrait d'un entretien réalisé avec un jeune du village né en 1986, qui vient de terminer ses études d'ingénieur à Hanoi est significatif du fonctionnement du système et de la logique des acteurs impliqués :

> Enquêteur : « S'il y a deux mariages chez A et un seul chez B, comment A peut-il rendre ce qu'il a reçu lors des deux mariages? »

---

[1] Discussion informelle avec un groupe de commerçantes installées au « centre » de la commune près du Comité Populaire en janvier 2008 pendant la « saison des mariages » (*mùa cưới*).

[2] M. Trần Văn Trình, entretien effectué en en décembre 2008.

[3] Discussion informelle avec Vũ Văn Bình, le beau-fils de M. Mai Duy Phơn (proviseur de l'école primaire) en décembre 2009.

[4] Nous verrons dans le chapitre 11 comment cette caractéristique, non contradictoire avec l'entretien de rapports réciproques, participe à activer la fonction d'alliance de ces transferts.

M. Trường : « B doit accepter (*chấp nhận*) et subir (*phải chịu*), car il va donner deux fois mais il ne recevra qu'une seule fois. Cela fait partie du fonctionnement, ce n'est pas grave dans ce cas de ne pas rendre tout ce qu'on a reçu, et on peut profiter d'une autre occasion que le mariage pour donner en retour comme lors de funérailles ou une fête d'inauguration d'une nouvelle maison. »

Enquêteur : « Mais pour des funéraille on donne généralement moins que pour un mariage, donc comment équilibrer un don reçu lors d'un mariage par un don effectué lors de funérailles ? »

M. Trường : « Ce n'est pas grave, on n'a pas besoin d'équilibre dans ce cas, on donne juste en retour… »[1]

Nous avons déjà évoqué plus haut la possibilité de rendre une prestation reçue à telle occasion lors d'une occasion d'une autre nature (mariage > funérailles, mariage > maladie, mariage > fête d'anniversaire de la mort d'un ancêtre - *giỗ*), mais, les montants convenus n'étant pas les mêmes, l'équivalence des valeurs n'a dans ce cas plus lieu d'être : la réciprocité concerne avant tout le geste et l'intention.

L'agencement des transferts: le flux continu de prestations à double sens

Si la réciprocité est de mise, elle n'est pas systématique et ne porte pas nécessairement sur les valeurs. Du fait de la distribution inégale des « occasions à prestation » (célébrations, cérémonies, maladies, etc.), l'alternance n'est pas toujours possible et certains transferts ne seront jamais accompagnés de contre-transferts. Il en résulte que dans certains cas, l'équilibre des transactions entre deux villageois ne peut objectivement pas être atteint sur le long terme. Ainsi, l'équivalence, qui semblait fondamentale dans les propos et qui s'imposait comme une norme dans les pratiques, n'est finalement pas une condition. De plus, même si deux partenaires se sont réciproquement 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. Par ce dispositif, la relation échangiste n'est pas terminée par la remise de la contrepartie puisqu'elle appellera un autre geste de solidarité quand l'occasion se présentera[2]. Les retours ne peuvent donc pas être perçus comme la simple compensation du transfert précédent.

Tous ces éléments permettent de conclure qu'une prestation et une contre-prestation ne forment pas une totalité duale close sur elle-même. Dans le régime typique de circulation non marchande, les transferts s'enchaînent et se répondent donc sans cesse au fil des occasions :

[1] M. Đỗ Văn Trường, discussion informelle effectuée à Hanoi en novembre 2009.

[2] Les observations et analyses d'O. Tessier sur le système d'aide avant événement corroborent l'interprétation défendue ici : « [...] bien que la relation d'interdépendance soit formellement éteinte par la remise de la contrepartie [...] perdure la mémoire de cette relation passée dont la prégnance est suffisamment forte pour qu'elle suscite une offre spontanée d'aide aux anciens partenaires de l'échange. Si la dette est matériellement annulée lors de la remise de la contrepartie, la relation d'affinité privilégiée perdure [...]. (Tessier, 2009 : 222)

l'agencement des transferts s'effectue par flux à double sens formant une chaîne continue de prestations[1]. C'est ce phénomène que recouvre l'expression *có đi có lại.*

Si la réciprocité n'est pas systématique et n'est pas le seul principe encadrant la circulation non marchande, quelle norme et quel principe organisent la circulation, l'agencement et la distribution des transferts typiques ? Comment s'articulent la dimension paritaire et la dimension « flux continu » ?

Le trait spécifique énoncé en début de chapitre, selon lequel « l'occasion fait la prestation », explique ces modalités particulières de circulation des transferts typiques par flux continu de prestations, ainsi que les cas de réciprocité objectivement impossible. Dans la mesure où les prestations sont pensées comme des contributions à l'organisation de l'événement, il s'agit d'aider quand l'occasion se présente, c'est-à-dire quand l'autre en a besoin, et ce, quel que soit ce qui a été reçu auparavant. Ces prestations sont ainsi possiblement liées entre elles par un jeu de renvoi, mais pas nécessairement, puisque les transferts typiques sont remis par solidarité et par soutien, quel que soit le transfert précédemment reçu. C'est pourquoi, nous estimons que la norme de solidarité, qui oblige à donner quand l'occasion se présente, régit la circulation non marchande[2] et prime sur la norme de réciprocité, qui oblige les gens à rendre[3]. Cette dernière reste active et conditionne fortement les comportements des villageois, qui s'attendent à un retour et s'efforcent d'équilibrer les flux de prestations dans lesquels ils sont impliqués[4]. Mais la remise effective d'une contre-prestation n'est pas une condition aux transferts[5], elle reste secondaire, car elle n'est techniquement pas toujours possible et qu'elle

---

1 La similarité du système décrit ici avec celui décrit par Yan Yunxiang en Chine rurale est frappante : « [...] an expressive gift-giving relationship is characterized by its cycle of giving-returning, and thus those involved are indebted to each other in a permanent relationship. Giving or receiving is just a momentary mark in this endless process; neither can change previous status. » (1996 : 172).

2 Le rôle central de la norme de solidarité est confirmé par d'autres auteurs qui se sont penchés sur la question au Vietnam. Pour O. Tessier, « Le système d'aide *giúp đỡ* s'impose comme une institution de *solidarité* spécifique dédiée aux groupes domestiques confrontés à trois situations exceptionnelles. Il s'agit bien d'un *acte de solidarité* puisque, à la différence de nombreux systèmes de don en usage dans des sociétés dites « primitives » où l'unité familiale organisatrice des festivités est également émettrice de dons au profit des participants, c'est la société locale qui apporte un soutien matériel au groupe domestique qui en a besoin. » (Tessier, 2009 : 217, souligné par nous). Pour J. Kleinen, « life cycle ceremonies art intrinsically rites of *solidarity*, which were part of gift-exchange and feasting reciprocity systems. » (1999a : 171, souligné par nous). La norme de solidarité évoquée ici se rapproche de ce que A.W. Gouldner appelait la norme de bienfaisance, qui, à la différence de la norme de réciprocité, « ne repose pas sur le donnant-donnant ou le « rien sans rien » – tit for tat –, mais au contraire sur le « quelque chose pour rien » – something for nothing. [...] la bienfaisance, elle, se caractérise par son inconditionnalité, qui se traduit par son obligation propre : l'obligation de donner (Chanial, 2008 : 25).

3 Dans son commentaire de l'œuvre de A.W. Gouldner, P. Chanial évoque une situation semblable où « l'obligation de donner, propre à la norme de bienfaisance, est première par rapport à ce qu'exige la norme de réciprocité, l'obligation de rendre. » (Chanial 2008 : 29). Par ailleurs, l'analyse d'O. Tessier confirme la primauté de la norme de solidarité lorsqu'il écrit : « La participation au système *giúp đỡ* en qualité de pourvoyeur d'aide est potentiellement effective tout au long de la durée de vie du groupe domestique, étant bien entendu que ce dernier ne pourra bénéficier du système que lorsqu'il sera à son tour confronté à l'un des trois événements concernés » (Tessier, 2009 : 229).

4 En outre la norme de réciprocité nourrit la norme de solidarité, puisque la réception de retours aux gestes de solidarité permet de maintenir les élans de générosité solidaire et donc de conforter la norme de solidarité qui les instruit (voir chapitre 11).

5 Ce qui n'exclut pas la présence de fortes contraintes sur l'obligation de rendre quand la situation le permet.

n'est jamais obligatoire : de fait le dispositif entretient une incertitude constante quant à la réception d'une contre-prestation. Cette incertitude constitue, comme nous le verrons au chapitre 11, un élément central du système de prestations symboliques.

L'articulation de ces deux normes permet d'associer la dimension paritaire et la dimension flux continu qui caractérise le dispositif. Dans les pratiques comme dans les considérations des agents sociaux, les obligations de donner (norme de solidarité) et de rendre (norme de réciprocité) se mêlent souvent au sein d'un même acte de transfert, qui consiste à la fois a *đi* et à *đi lại*. Ainsi, en dehors du transfert initial[1], les transferts sont à la fois une prestation (une contribution ou une aide pour l'événement en cours) et une contrepartie (une aide en retour d'une aide précédente), qui est susceptible d'appeler une autre contrepartie. Cette articulation explique cette impression d'un agencement des transferts à la fois paritaire et par flux continu[2].

Une réciprocité à double niveau

Il est maintenant nécessaire d'introduire un dernier aspect caractéristique des rapports de réciprocité en œuvre : l'existence d'une réciprocité à double niveau, à la fois quasi-immédiate et différée sur le moyen-long terme. Celui qui donne le banquet reçoit un présent qui constitue à la fois la contrepartie immédiate pour le repas consommé par l'invité[3] (réciprocité sur le court terme : repas⇔argent) et le retour ou la réponse d'une aide préalablement fournie ou à venir (réciprocité différée sur le moyen-long terme aide⇔aide). Inversement, pour l'invité, le présent sert à la fois à compenser le repas reçu et à restituer un soutien financier précédent ou à faire une avance sur un soutien financier à venir.

Cette réciprocité à double niveau indique que les rôles de donateurs et de récipiendaire s'alternent non seulement d'un événement à l'autre, mais aussi au sein même de l'événement[4].

---

1 Le transfert initial est parfois hérité des parents qui sont décédés sans s'être acquittés de toutes leur « dettes » de présents (voir par exemple Tessier, 2009 : 229).

2 Ce mode de circulation et de réciprocité que nous appellerons « flux des prestations » est évoqué par d'autres auteurs observant des transferts non marchands au Vietnam (Malarney, 2002 : 131) et dans d'autres univers culturels, comme en Chine par exemple (Yunxiang, 1996 : 75 et 172) ou en Nouvelle-Guinée (Racine, 1994 : 17). Des modes de circulation et de réciprocité similaires ont aussi fait l'objet de diverses tentatives de théorisation (Godbout, 2000 ; Caillé, 2000 ; Anspach, 2002 ; Weber, 2000 et 2007). Enfin, en termes philosophiques, cette forme de rapport humain, où action et réaction se mêlent est exprimée par H. Arendt en ces termes : « Parce que l'acteur se meut toujours parmi d'autres êtres agissants et par rapport à eux, il n'est jamais simplement agent, mais toujours en même temps patient. [...] L'action sur des êtres qui sont personnellement capables d'action, la réaction, outre qu'elle est une réponse, est *toujours une action nouvelle qui créé à son tour et affecte autrui*. Ainsi, action et réaction, chez les hommes, ne tournent jamais en milieu fermé et ne sauraient se confiner entre deux partenaires. » (1983 : 249, souligné par nous). Concernant les liens entre la pensée d'H. Arendt et les pratiques de dons, voir G. Berthoud (2008 - en ligne) et A. Caillé ([1994] 2005 : 16)

3 S.K. Malarney confirme le lien entre les prestations des invités et leur participation au banquet : « But by giving a gift of food and also money, people effectively pay for themseleves at the feast. » (2002 : 133).

4 La description des pratiques de don en Chine par Yan Yunxiang indique que ce type de réciprocité à double niveau trouve un écho dans la Chine rurale (1996 : 47).

La question des invitations : l'invitation fait la prestation

Les villageois ont besoin de la présence des invités non seulement pour faire preuve d'honorabilité, mais aussi pour financer l'événement. De plus, comme les transferts s'effectuent au fil des occasions, les invitations et la participation constituent le seul moyen de récupérer une aide octroyée ou de restituer une aide reçue : elles organisent les rapports de réciprocité. Dans ces conditions, les invitations et les obligations de venir aux événements constituent un enjeu central de la circulation des transferts typiques[1].

Selon les événements et selon la nature de la relation, les modalités de convocation ne sont pas les mêmes. Pour les mariages, les invitations sont formelles : il est convenu de convier personnellement les invités et de leur remettre en main propre une invitation (*thiếp mời*) accompagnée de présents de faibles valeurs[2]. Il est possible aussi d'inviter certaines personnes (les parents les plus proches) de vive voix sans lettre d'invitation. Les invitations par téléphone sont également de plus en plus fréquentes. La manière d'inviter varie selon le type et la nature de la relation (Soucy, 2007). Ces procédures relatives aux invitations pour le mariage amplifient l'obligation de venir parce qu'elle est mandatée.

Les modalités sont différentes pour les funérailles. En dehors de ceux qui assisteront aux banquets, les personnes présentes ne sont pas sélectionnées, ni invitées : n'importe qui peut se rendre à la consécration[3]. La participation est dite « volontaire ». Si l'obligation est plus forte pour les membres de la parenté paternelle, qui ont des devoirs et des responsabilités précis lors des funérailles (voir le chapitre 6), l'obligation de venir est néanmoins présente pour l'ensemble des proches, parents et non parents.

« Si on a été invité par quelqu'un, il faut l'inviter aussi, c'est une règle », expliquent les villageois. Les invitations se répondent, elles sont mutuelles, afin de rendre le geste de sympathie formulé à travers la première invitation[4], mais aussi pour favoriser la réciprocité des transferts : inviter un contact à un événement important permet à la fois de recevoir une contribution, de récupérer les contributions faites chez ce convive et de permettre à ce dernier de s'acquitter des « dettes » contractées par les prestations passées en provenance de l'hôte[5]. Inversement, négliger d'inviter, c'est empêcher quelqu'un de rendre ce qu'il considère être un dû, s'empêcher de récupérer les prestations passées et s'empêcher de profiter de l'aide des

---

1 Dans sa communication à la conférence « Modernities and Dynamics of Tradition in Vietnam », A. Soucy (2007) analyse en détail les enjeux liés aux invitations lors des mariages.

2 Ces présents prennent généralement la forme de gâteaux ou de thé. Pour la famille de l'épouse, ces présents proviennent en fait des prestations matrimoniales offertes par la famille du mari lors des fiançailles (voir chapitre 2).

3 Le décès d'un villageois et les funérailles sont annoncés des haut-parleurs de la commune, de sorte que tout le monde soit informé.

4 Impression confirmée par Phan Kế Bính : « Lorsqu'il arrive un événement heureux ou un deuil, un anniversaire de décès, ils [des amis sans liens de sang] s'invitent, c'est là la marque d'une grande affection mutuelle. » ([1915] 1975 : 10).

5 Les villageois nous ont souvent expliqué qu'ils organisaient des fêtes pour permettre aux partenaires qui ont déjà reçu de leur part de restituer le dû et de s'acquitter de la dette contractée, notamment lorsqu'une « fête d'annonce d'un mariage déjà effectué » (*báo hỷ*) est organisée. « [J'accepte les présents de mes invités] afin d'amortir les dépenses et pour permettre aux invités de rendre les cadeaux (*mừng*) que je leur ai fait auparavant. » M. Đỗ Văn Tằng (entretien effectué en décembre 2008).

autres. Mais, socialement, négliger d'inviter peut aussi conduire à des conflits et à la rupture de la relation (Soucy, 2007)[1]. Oublier de convier quelqu'un qu'on est censé inviter signifie soit qu'on ne veut pas maintenir la relation, soit qu'on n'accorde aucune importance à la relation, d'où l'oubli. Ne pas convier ceux qui nous ont conviés peut aussi provoquer la « perte de la face » pour le contact oublié, mais aussi pour l'hôte, qui n'a pas honoré en retour un bienfait reçu et qui a enfreint les règles de bienséance (voir chapitre 5). L'établissement des listes d'invités est ainsi un moment important pour le foyer organisateur de l'événement. Elles sont dressées avec l'appui des parents proches et des registres d'inscription des prestations typiques pour les occasions passées afin de s'assurer de n'oublier personne. Nous n'avons jamais entendu parler de litiges résultant d'une négligence dans les invitations ni de litiges provoqués par un invité n'ayant volontairement pas honoré l'hôte de sa présence et de son présent, ce qui témoigne de la force de l'obligation d'inviter, mais aussi de venir et de donner[2].

En dehors du risque de déséquilibre dans la réciprocité des biens, le lien social et la réputation sont donc en jeu derrière les invitations. Il est important de rappeler ici que dans ce contexte socioculturel, le nombre d'invités est un signe de prestige et de popularité[3] : l'estime d'une famille s'évalue au regard de la nature et de la quantité de ses relations sociales ainsi qu'au regard de la manière dont elle sait les cultiver (Hy Văn Lương, 1993 : 277 ; Malarney, 2002 : 164-167, Soucy, 2007). Les événements importants sont l'occasion de faire preuve de l'étendue de son réseau et de montrer son « honorabilité sociale », d'où le devoir pour les invités de faire acte de présence. Ces derniers ont également intérêt à honorer les invitations afin d'être honorés en retour à une autre occasion. Enfin, l'importance accordée au faste des cérémonies engendre une compétition de prestige entre certains foyers aisés qui cherchent à se distinguer en organisant des événements dont l'ampleur, l'éclat ou la somptuosité va marquer les mémoires. Il est possible de trouver, en filigrane, un écho de ces rapports agonistiques dans Phan Kế Bính ([1915] 1975), Nguyễn Từ Chi (1980), S.K. Malarney (1998, 2002) et A. Soucy (2007). Par ailleurs, les efforts du pouvoir central pour limiter les dépenses et l'ampleur des cérémonies, notamment en ce qui concerne les banquets, confirment cette propension à rivaliser à travers les festins pour « sauver la face » ou pour se distinguer, quitte à s'endetter profondément.

L'importance de bien régler les invitations est donc cruciale à la fois pour le fonctionnement du système de prestations, pour la mise en œuvre du principe de réciprocité, mais aussi pour le maintien des relations sociales, pour la préservation de l'honneur individuel

---

1 Sur l'importance sociale des invitations, voir aussi M. Mauss (1999 [1950] : 162).

2 Nous avons néanmoins assisté à un cas où le foyer organisateur a oublié d'inviter la famille d'une tante lointaine lors d'un mariage organisé dans le chef-lieu de la province (Nam Định). Par ailleurs, Yunxiang évoque dans sa description du système de prestations non marchandes en Chine, des cas de foyers réputés pour ne pas honorer les invitations (1996 : 76) et il détaille le cas d'un invité qui n'est pas venu assister à un mariage pour lequel il était pourtant convié (1996 : 86-88). Dans ces deux cas, soit le lien a été rompu, soit il a été détérioré.

3 Comme le souligne J. Kleinen « The costs of, and the prestige attributed to, the wedding party is also counted in the number of trays that are served, and villagers remember cases of considerable banquets. » (1999a : 178).

ou pour se distinguer. Pour une série de raisons pratiques et symboliques, les invitations occupent donc une place centrale dans les préoccupations des villageois et dans la circulation non marchande. Il en résulte de fortes obligations sociales et morales sur les invitations, parfois vécues comme de réelles contraintes par les villageois eux-mêmes[1]. Qu'elles sont les règles sociales, précises et strictes, concernant les personnes à inviter ?

Certains contacts sont invités d'office pour les banquets lors des événements importants. Il s'agit de ce que certains villageois appellent *thành phần* (membre, composition, élément constitutif) :

> « (Pour des funérailles) Il y a les frères et sœurs directs (*anh em ruột*), les oncles et les tantes directs (*cô, chú, bác ruột*) ainsi que leurs enfants (*con chú con bác*). On informe la parenté paternelle (*họ nội*) qui aide à l'organisation de la cérémonie et du banquet. On n'invite pas forcément les voisins, on peut les inviter, ils peuvent aussi passer rendre visite d'eux-mêmes. Mais il y a des gens que l'on doit obligatoirement inviter pour cette cérémonie ce sont les *thành phần* , c'est la « règle » de les convier. Ce sont les gens de la parenté paternelle (*họ nội*), les maris des sœurs (le beau-fils du défunt) et leurs parents (*thông gia ngoại du défunt*) et leurs frères. On invite aussi les frères et sœurs des épouses des fils du défunt et leurs parents. Les amis et les voisins, ce n'est pas obligé de les inviter[2], il n'y a pas de règles les concernant. En théorie on n'invite pas les enfants, car c'est un événement un peu « froid », une ambiance particulière qu'on considère comme mauvaise pour la santé des enfants [...] Mais, de fait, ils sont souvent présents lors du repas. »[3]

Les déplacements lointains de certains villageois pour se rendre aux mariages ou aux funérailles d'un membre de leur parenté (coté *ngoại* – parenté maternelle, migrants ou rapport d'alliance matrimoniale) ; ou inversement, la venue au village d'invités en provenance de provinces lointaines pour assister à un événement important est significative des obligations qui régissent les invitations[4] : même si on est loin, quand on est convié à un événement important, on essaye d'honorer l'invitation.

---

[1] Nous avons souvent entendu des villageois se plaindre de devoir se rendre à un événement pour lequel ils ont été invités et se plaindre du poids financier que représentent les présents qui accompagnent leur participation, ce qui est confirmé par d'autres études au Vietnam (voir Malarney, 2003 : 237 ; Hy Văn Lương, 1993 et 2007 : 21) et en Chine (voir Yunxiang, 1996 : 81-82). Inversement, les hôtes expriment parfois ouvertement leur sentiment d'obligation à inviter certaines personnes. Dans les deux cas, ce sont des propos concernant des relations non familiales liées aux activités professionnelles, mais dans les faits, ce sentiment de contrainte concerne également des membres du lignage ou du voisinage.

[2] Comme l'a souligné un jour M. Đỗ Văn Két au cours d'un entretien (effectué en juillet 2009) où il énumérait la liste des invités pour le mariage de son fils : « C'est important d'inviter les voisins, car on vit à côté les uns des autres, on est tous dans les environs [...] ». Si aucune règle sociale n'est explicitement établie sur les invitations concernant les voisins non parents, la norme que dévoilent les pratiques selon laquelle les voisins sont systématiquement conviés à tous les événements importants indique qu'il existe également une obligation sociale et morale les concernant, mais que le sentiment de contrainte est atténué par la dimension dite volontaire et libre des rapports avec ce type de contacts.

[3] M. Phạm Kim Tiến, entretien effectué en décembre 2008.

[4] Concernant les mariages, les obligations d'inviter varient selon qu'il s'agisse du premier mariage organisé par les parents ou des suivants. L'extrait d'entretien suivant précise les modalités : « Pour le mariage d'une fille ou un second mariage, on fait toujours des mariages plus petits, car il y a moins d'obligation sur les invitations concernant les amis, les personnes qui habitent loin ou ceux qui ne sont pas de la famille. Mais on est toujours obligé d'inviter la parenté (*họ hàng)* et on ne prend pas leurs *mừng*. Par contre si on a été invité, on doit inviter en retour. » M. Nguyễn Ngọc Sáng (entretien effectué en décembre 2009). La plupart des prestations passées ont déjà été acquittées lors du premier mariage et les « dettes » contractées ce jour-là sont

Pour des raisons financières et/ou de temps, il n'est pas possible pour toutes les personnes venant de loin d'honorer les invitations et de faire acte de présence. Dans ce cas, il est courant d'envoyer le présent par la poste ou par l'intermédiaire d'un proche. Les listes des présents enregistrent ces prestations avec l'inscription *gửi* (qui signifie « envoyé ») afin de préciser le statut du transfert[1]. Ce procédé dévoile que si l'obligation de venir quand on est invité est présente et relativement contraignante, il est possible de s'y soustraire lorsque le prétexte est objectivement justifié. Dans ce cas, l'invité ne vient pas mais envoie sa prestation, montrant à l'invitant que son absence n'est pas de l'ordre d'une mauvaise volonté. Ce procédé signale aussi que l'obligation de donner (de remettre un soutien monétaire) quand on est invité prime sur l'obligation de venir, ou, en d'autres termes, la présence physique est relativement moins « obligée » que le transfert. Ainsi, concernant les principes en œuvre dans le dispositif, si « l'occasion fait la prestation », nous pouvons également considérer que « l'invitation fait la prestation »[2].

IV- Définition du fonctionnement et de la nature du régime typique de circulation non marchande

En conclusion, une synthèse des principes opératoires et des normes qui structurent les transferts typiques va nous permettre de caractériser la nature[3] du dispositif et de proposer une définition générale du régime typique de circulation non marchande.

Les normes et principes identifiés

L'aide est le premier principe identifié et la norme de solidarité exprime ce principe : il s'agit de donner à celui qui en a besoin, au moment où il en a besoin. Le transfert prend alors la forme d'une contribution qui s'effectue uniquement quand on est invité ou quand l'occasion s'y prête.

La réciprocité est le deuxième principe repéré. Elle se perçoit à travers la circulation des transferts à double sens, à travers la dimension paritaire, à travers la tendance à l'alternance des positions de donateur et de récipiendaire, à travers la tendance à l'équivalence dans la valeur des biens qui circulent entre deux personnes et à travers l'attente par le donateur d'un

---

en cours de « remboursement ». La réciprocité (des mouvements et des valeurs) est donc facilement établie. Les prestations reçues lors des mariages suivants relanceront de nouvelles « dettes », ce qui complexifiera les rapports de réciprocité et obligera le récipiendaire à assister à de nombreuses festivités et à rendre la pareille, ce qui peut être considéré comme financièrement pesant (voir aussi Hy Văn Luong, 2007 : 21). Il est donc accepté de limiter les invitations pour les seconds mariages. La stratégie est de n'inviter que les personnes les plus proches ou qu'il est moralement obligatoire de convier (*thành phần*). Le jeu des prestations et les rapports de réciprocités semblent donc orienter et conditionner l'activation des réseaux de relations lors des événements importants.

[1] Le statut du transfert est précisé car généralement les présents « envoyés » sont de plus faible valeur que les présents donnés directement le jour de la cérémonie du fait de la non-participation au banquet. Le récipiendaire est ainsi averti du sens de la valeur du présent et ne sentira pas de déséquilibre dans les rapports de réciprocité.

[2] Dans sa communication à la conférence « Modernities and Dynamics of Tradition in Vietnam », A. Soucy (2007) ddémontrent que les invitations constituent un « predéterminant » des échanges de dons.

[3] La « nature » renvoie à l'« ensemble des qualités, des propriétés qui définissent un être, un phénomène ou une chose concrète, qui lui confèrent son identité » (http://www.cnrtl.fr/definition/nature).

retour à ses gestes. La norme de réciprocité rend actif ce principe, mais elle concerne les mouvements, les gestes et les intentions plus que la valeur absolue des transferts. En outre, les faits montrent que la réciprocité n'est pas systématique et qu'elle ne constitue pas une condition à l'octroi des transferts. Dans le dispositif, la norme de solidarité prime sur la norme de réciprocité. Ainsi, si les contre-transferts sont perçus comme des contreparties remboursant la prestation précédemment reçue, ils ne ferment pas la séquence échangiste pour autant. Au contraire, celle-ci reste toujours ouverte puisque les prestations s'enchaînent au fil des occasions, des événements et des invitations. Il en résulte une chaîne de prestations à double sens au sein de laquelle les transferts sont souvent à la fois une aide en soi (*giúp*) et une aide en retour (*giúp lại*), si bien qu'il n'est pas toujours possible pour les villageois de distinguer le transfert de son contre-transfert dans une relation d'entraide avec un partenaire. Cette description ne doit pas voiler pour autant la dimension « crédit » et « dette » du système qui apparait à la fois dans l'agencement paritaire des transferts et dans les considérations des agents sociaux, qui disent par exemple :

> « Ce que les gens donnent lors des funérailles, ce sont des aides au financement des événements importants qui permettent d'avoir en une seule fois beaucoup d'argent qu'on peut rendre progressivement. »[1]

> « On *mừng* pour participer au capital nécessaire à l'organisation du mariage et on récupérera cet argent plus tard. C'est comme un prêt pour aider à organiser un événement important [...] »[2]

Le système permet en effet au foyer organisateur de l'événement de disposer d'une grande somme d'argent au moment nécessaire. Mais celle-ci consiste soit en des prestations faites auparavant par le foyer récipiendaire, soit en des prestations dont il faudra, si les circonstances le permettent, s'acquitter plus tard. Finalement, l'organisateur finance lui-même une grande partie de l'événement, mais les dépenses sont échelonnées sur le long terme : ce qu'il reçoit n'est pas un « bénéfice », ni une simple contribution extérieure, mais aussi un « remboursement » ou un « prêt »[3]. Dans la mesure où il n'y a pas de taux d'intérêt pensé en tant que tel, où l'équivalence n'est pas stricte, où les transferts ne sont pas systématiquement paritaires et où le remboursement est attendu, espéré, mais pas obligatoire, ni exigible, ce système n'est pas de l'ordre du prêt au sens strict, bien qu'il s'en approche[4]. Néanmoins, le sentiment d'endettement reste indéniable[5]. En définitive, plus que se prêter mutuellement de

---

1 Mme Vũ Thị Thim, entretien effectué en février 2008.

2 M. Đỗ Văn Két, entretien effectué en juillet 2009.

3 Comme pour la *tawsa* kabyle, si parfois « l'hôte reçoit beaucoup plus qu'il n'est nécessaire pour couvrir les frais de la fête elle-même, (mais) une bonne partie de ce surplus devra être remboursée avec incrément [...] » (Racine, 1995 : 112) ou a déjà été avancé et est donc juste récupéré.

4 L'« incrément-don » et « l'incrément-intérêt » évoqués par A. Testart (2007 : 64-65) pour analyser ce que d'autres appellent « prêt-don » semblent des catégories valables pour interpréter et formuler ce mélange particulier que les termes français ne peuvent pas traduire (Testart, 2007 : note 23 p.64). Nous reviendrons plus en détail sur le statut et la nature spécifiques de cette dette, qui n'est pas une dette juridique (voir le chapitre 11).

5 A. Testart rejette l'utilisation du terme « dette morale » ou « dette de reconnaissance » en dehors d'un sens métaphorique, car, écrit-il, « il n'y a pas de dette à un don ». (Testart, 2007 : 95). Il évoque cependant « cette sorte de dette morale » (*Ibid. :* 102) pour décrire le sentiment du récipiendaire dans le cadre du Potlatch. En

l'argent, ils s'aident avant tout à tour de rôle, même si ces deux dimensions cohabitent. Qu'est ce que ce bilan indique sur la nature du dispositif et sur la définition générale du régime typique de circulation non marchande ?

Nature du dispositif et définition du régime typique de circulation non marchande

Dans la mesure où il s'agit d'une aide qui tend vers la réciprocité, nous estimons que le dispositif décrit ici relève de l'entraide[1]. Le principe, la logique et l'esprit d'entraide sont centraux et s'expriment de manière paradigmatique dans les transferts typiques, mais ils sont aussi latents et présents dans presque la totalité des formes de transferts et caractérisent ce que nous avons appelé le régime typique de la circulation non marchande à Quân Lợi, dont la définition complète et descriptive est la suivante :

Il consiste en des aides monétaires ou en nature effectuées à des occasions définies 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. Il s'agit donc d'un « système de renvoi », où les positions de donateur et de récipiendaire s'alternent au sein d'un même événement et au fil d'événements de nature semblable[2].

Nous avons montré que les normes de solidarité et de réciprocité animent la circulation et le fonctionnement du système et qu'elles sont maintenues par des obligations de donner (verser un soutien monétaire) et de rendre (verser un soutien monétaire en retour). Si nous avons évoqué la force des obligations et décrit leur rôle dans les modalités de fonctionnement du dispositif, nous n'avons pas encore tranché sur leur nature : s'agit-il d'obligations juridiques, sociales ou morales ? Ce questionnement n'est pas à négliger puisque l'identification de la nature des obligations permet de définir, selon les distinctions sémantiques établies par A. Testart (2001 et 2007), le type de transfert (échange, don, autre prestation ?) auquel nous sommes confrontés ici et donc de caractériser de manière plus complète le système étudié. Ces questionnements constituent la trame du chapitre suivant.

---

dehors des définitions strictes des formes sociales, nous nous autorisons à parler ici de dette pour qualifier le sentiment qui anime les villageois lorsqu'ils reçoivent un bienfait, un soutien ou une aide.

[1] O. Tessier parle d'« un système d'assistance mutuelle dénommé « *giúp đỡ* ». » (Tessier, 2009 : 207). S.K. Malarney ne qualifie pas directement le système comme de l'entraide, mais ses commentaires sur les prestations lors des funérailles abondent clairement dans ce sens et confirment le caractère d'entraide du système (Malarney, 2002 : 129, 130 et 132)

[2] La définition proposée par L. Racine de la *tawsa* kabyle qui, comme nous l'avons vu, est formellement très proche du système observé au Vietnam, comporte les traits essentiels du système d'entraide vietnamien puisqu'« à chaque fête on reçoit des prestations des personnes que l'on a aidées précédemment, et des personnes qu'il faudra aider en une occasion semblable, [...] » (Racine, 1995 : 118). Il définit ainsi le système comme « [...] une forme de collecte rituelle de dons d'argent lors des fêtes, au profit de l'invitant et à charge de remboursement sous-entendu [...] » (*Ibid. :* 111).

Chapitre 5
Nature des obligations et types de transfert : des formes sociales aux pratiques effectives

I- La confusion terminologique et les biais interprétatifs

Les études anthropologiques sur les transferts non marchands, cérémoniels, rituels ou symboliques souffrent d'une confusion terminologique importante qui limite la compréhension du phénomène et des situations sociales et culturelles rencontrées. L'amalgame entre les termes « échange » et « don » constitue le point central de cette confusion[1].

A. Testart attribue cette « assimilation de l'échange non marchand au don » (Testart, 2001 : 743) à l'*Essai sur le don* dans lequel M. Mauss[2] utilisait souvent l'expression « échange de dons » et qui parlait parfois de « don-échange » ou d' « échange-don » (Mauss, [1950] 1999 : 171, 185, 227, 264, 266). M. Mauss avait pourtant prévenu ses lecteurs en avouant ne pas disposer de termes plus pertinents pour décrire l'altérité découverte et en les incitants à questionner et à redéfinir les catégories traditionnelles occidentales qu'il utilise dans son œuvre[3]. M. Mauss ne prétendait que « défricher » un champ d'études[4] et, pris en tant que telle, son étude sur les dons constitue un apport considérable pour la discipline, non pas en découvrant une vérité universelle, mais en ouvrant une porte épistémologique riche de possibilités. Cependant, son choix terminologique est lourd de conséquences puisque le terme « don » est chargé de représentations profondément ancrées dans l'imaginaire occidental (gratuit, généreux, sans contrepartie, lié à la charité et à l'abandon de soi, libre, absence d'intérêt et d'obligation, etc.), qui ont servi de point d'appui et de référence à de nombreux auteurs pour interpréter les pratiques de transferts non marchands. Ils sont donc partis de

---

1 « Tout d'abord, il y règne la plus grande confusion terminologique, les termes de don et d'échange étant indifféremment employés dans la tradition anthropologique. » (Testart, 2007 : 37). F. Weber évoque aussi « un certain nombre de confusions terminologiques et conceptuelles ou de méconnaissances disciplinaires » qui règnent « autour des concepts de don, de marché et d'échange » (2000 : 91).

2 « [...] l'*Essai sur le don* confondait constamment échange et don [...] Mauss employant d'ailleurs assez souvent l'expression « don-échange » qui devrait être tenue pour une monstruosité logique de même nature qu'un cercle-carré » (Testart, 2007 : 154).

3 « Les termes que nous avons employés : présent, cadeau, don ne sont pas eux-mêmes tout à fait exacts. Nous n'en trouvons pas d'autres, voilà tout. Ces concepts de droit et d'économie que nous nous plaisons à opposer : liberté et obligation ; libéralité, générosité, luxe et épargne, intérêt, utilité, il serait bon de les remettre au creuset. Nous ne pouvons donner que des indications à ce sujet [...] » (Mauss, 1999 [1950] : 267).

4 « Cependant, on peut encore aller plus loin que nous ne sommes parvenus jusqu'ici. On peut dissoudre, brasser, colorer et définir autrement les notions principales dont nous nous sommes servis. » (Mauss 1999 [1950] : 267). « Non pas que nous voulions proposer ce travail comme un modèle. Il est tout d'indications. Il est insuffisamment complet et l'analyse pourrait encore être poussée plus loin. Au fond, ce sont plutôt des questions que nous posons aux historiens, aux ethnographes, ce sont des objets d'enquêtes que nous proposons plutôt que nous ne résolvons un problème et ne rendons une réponse définitive. Il nous suffit pour le moment d'être persuadé que, dans cette direction, on trouvera de nombreux faits » (*Ibid.* : 273-274).

modèles construits en soi et empreints de représentations ethnocentriques pour nommer et interpréter ce qui se passe chez les autres, au lieu de partir de ces pratiques pour en tirer la traduction la plus appropriée et le modèle le plus en adéquation avec la réalité sociale.

L'un des biais principaux introduit par cette démarche – inverse à celle d'une ethnographie rigoureuse et opposée à la démarche de compréhension du monde qui caractérise l'ethnologie – réside dans l'interprétation des pratiques de dons et contre-dons à la seule lumière du principe de réciprocité, posé comme un invariant. L'introduction à *l'Essai sur le don* (1950) par C. Lévi-Strauss est exemplaire. Il prétend que M. Mauss à découvert sans s'en rendre compte le principe de réciprocité, devenu, sous la plume de la plus grande figure de l'anthropologie structurale française, une loi anthropologique universelle qui détermine nécessairement le fondement et l'organisation des sociétés humaines (Chanial, 2008a :14).

Ce recours au « cycle de réciprocité » (Lévi-Strauss, 1950) comme principe universel va conforter et nourrir les représentations et idéologies scientifiques jusqu'à pousser certains à considérer la réciprocité matérielle comme le fondement de toute vie sociale et l'échange de biens comme une caractéristique inhérente à la nature humaine[1]. Ainsi, les dons ont été assimilés à la réciprocité puis, subrepticement, à l'échange. La confusion des notions est ainsi consommée[2] et les transferts non marchands rencontrés dans les diverses réalités sociales et culturelles sont interprétés par ce regard biaisé.

Les conséquences qu'impliquent une telle position sont risquées puisque « toute tentative de réduire les trois obligations à l'échange, lui-même assimilé au principe de réciprocité (c'est-à-dire à la seule obligation de rendre), constitue un raccourci qui risque de laisser de côté la plupart des distinctions que l'analyse ethnologique se doit de prendre en considération. » (Racine, 1994 : 9). Comme l'explique A. Testart, la théorie des « cycles de réciprocité » de C. Lévi-Strauss « élimine en même temps cause, finalité des actions humaines, obligations et différence entre les obligations, tout ce qui fait la vie sociale. » (2007 : 222)[3].

---

[1] Concernant l'assimilation par C. Lévi-Strauss de l'échange et de la réciprocité, voir L. Racine (1994 : 8), A. Testart (2007 : 69) et F. Athanet (2008 : 182-183). Avant C. Lévi-Strauss, A. Smith (1976) est sûrement le défenseur le plus influent de l'idée de l'échange comme penchant naturel de l'homme. Ce dernier situe en effet la « distinction anthropologique » dans cette inclination naturelle des hommes à entrer « vraiment en relation avec les autres qu'en changeant ses produits contre les leurs » (Arendt, 1983 : 215). Pour quelques éléments sur les origines et les expressions du postulat de la « nature spontanément échangiste de l'homme » voir F. Athanet (2008 : 136) et pour des critiques de la vision de l'échange comme fondement anthropologique universel voir R. Jaulin (1995) ; Yan Yunxiang (1996 : 11) ; A. Testart (2007 : 70) ; M. Hénaff (2010 : 81) ; P. Chanial (2008a : 14).

[2] « [...] Mauss confondait don et échange tout en prétendant les différencier ; tandis que C. Lévi-Strauss les confond sans même prétendre à les différencier. » (Testart, 2007 : 223).

[3] Le principal biais introduit par C. Lévi-Strauss est de postuler « [...] l'existence, à l'étage de la pensée inconsciente, d'un ensemble de lois qui commanderaient les pratiques de don et de contre-don de façon nécessaire, de telle sorte qu'à chaque fois le don aboutit en fin de compte à l'échange, et que le cycle de réciprocité se boucle [...] » (Athanet en appui sur Bourdieu, 2008 : 182-183). Cette loi de la réciprocité présentée comme mécanique, transcendante et nécessaire est considérée par beaucoup d'auteurs comme partiale et empiriquement non fondée car elle nie un pan important des réalités anthropologiques, à savoir la part d'improvisation, de spontanéité et de contingence (voir notamment Bourdieu, 2000 [1972], 1980, 1994 et Athanet, 2008 : 180-183). Pour G. Berthoud, « Aucune société ne peut se comprendre par le seul éclairage de la notion de réciprocité. Cette dernière « est une relation "entre" deux termes. Elle ne dissout pas les parties

Enfin, ce type de position ethnocentrique, qui étend au monde entier un principe structurant de l'Occident moderne, peut amener divers biais interprétatifs très courants, comme celui qui consiste à considérer, à l'aune d'A Smith (1776), que le libre-échange inscrit dans le système capitaliste serait un phénomène naturel, nécessaire et inéluctable puisque de l'ordre de la nature humaine.

Dans les faits, si l'échange implique nécessairement la réciprocité, la réciprocité n'implique pas nécessairement l'échange et, comme nous allons le voir dans ce chapitre, les dons ne peuvent être assimilés à l'échange dans leurs définitions strictes, quand bien même il y a un contre-don et donc un mouvement réciproque[1].

L'une des causes de ces confusions sémantiques réside dans le poids des représentations et des idéologies qui sommeillent en chaque chercheur et qui semblent particulièrement vivaces à propos de la question du don et de l'échange (voir Guerreau-Jalabert, 2007 : 203 et Weber, 2000 : 93). D'où la nécessité de secouer « nos routines épistémologiques » (Weber, 2000 : 107) et d'établir la généalogie de ces termes couramment employés. Un travail de déconstruction et de redéfinitions des notions en place en vue de favoriser leur adéquation avec le réel de référence pourrait permettre d'éviter d'utiliser et de confronter des concepts théoriques dont la définition et l'acception ne renvoient à aucun référent réel autre que nos propres catégories de pensées (Berthoud, 2004 : 366, Weber, 2000 : 90). Face à ces amalgames anciens et récurrents, un effort nécessaire de clarification des termes employés pour décrire et analyser la circulation de biens et de services non marchands est réclamé par de nombreux chercheurs[2], pour qui les dons nous confrontent aux limites « de nos cadres conceptuels et analytiques » (Silber, 2007 :124). Afin de lutter contre ce réductionnisme ethnocentré, G. Berthoud insiste sur la nécessité de préciser le sens des concepts employés par les savants :

> « Des mots comme don, échange, réciprocité, partage, redistribution et solidarité forment un ensemble d'éléments mal définis et dont l'usage varie fortement d'un auteur à l'autre. De même, un rapide examen des dictionnaires spécialisés en anthropologie, en sociologie et en philosophie, montre combien les entrées « don » et « échange » se caractérisent par des confusions et des malentendus. Ceux qui affichent avec force leur certitude, en prônant le

---

distinctes au sein d'une unité supérieure, mais, au contraire, conjugue leur opposition et, par là même, la perpétue » [Sahlins, 1976 : 222]. Parler de réciprocité, de don réciproque, ou encore de don agonistique n'est donc pas concevable sans la prise en considération des obligations solidaires en mesure d'englober rivalités et conflits. » (Berthoud, 2004 : 370). La critique de R. Jaulin à l'égard de la position de C. Lévi-Strauss sur la réciprocité a été une fois formulée de la sorte : « Son fondement consiste à priver l'échange de tout lieu, c'est à dire d'un domaine indissociable d'un sens partagé entre les alliés, les protagonistes. L'alliance, selon l'échange, est logée en transcendance, elle opère entre des sujets « en soi » ou « hors lieu », donc réduits à l'état d'objet du fait de leur référence à un méta-sujet absent qui est une « loi » universelle. La réciprocité, entre objets, est un mot vide de sens ; la loi ne peut qu'être une « magie » où l'un de ces « objets » a, en son nom, le statut de « prophète » ou de délégué du méta-sujet ; statut tel qu'il s'empare de l'autre qui pourtant est, en tant qu'homme, de l'ordre du même, et se l'approprie. La terre plurielle des hommes est donc gommée au profit d'une loi qui est l'« axiome » fondateur d'une sorte de marchand absolu. » (Jaulin, 1995 : 177).

[1] Pour les distinctions entre échange et réciprocité, voir A. Testart (2007 : 221).

[2] J-T. Godbout (1992, 2004) ; A. Caillé (2000, 2007) ; F. Weber (2000 : 91 et 2007 : 25-27) ; A. Testart (2001 et 2007), G. Berthoud (2004 : 358 et 366 et 2010) ; I.F. Silber, 2004, 2007 : 124 et 2010) ; A. Guerreau-Jalabert (2007 : 193-194 et 203-208) ; L. Faggion et L. Verdon (Ed.) (2010).

> rabattement de la catégorie du don sur celle de l'échange, devraient s'interroger sur une telle facilité et surtout sur un tel réductionnisme. Et plutôt que de parler d'échange de dons, pourquoi ne pas reprendre le verbe « s'entre-donner », même si pour le dictionnaire, il s'agit là d'un terme vieilli ? » (Berthoud, 2004 : 366).

Par ailleurs, nous estimons qu'il est fondamental de définir – et donc de distinguer clairement sur le plan théorique et conceptuel – ces deux notions, car elles sont trop souvent utilisées par les chercheurs sans référent commun[1]. Ce biais limite les dialogues et sape toutes prétentions comparatives de l'étude des formes de transferts au sein de cultures ou d'époques différentes. Comme le souligne G. Berthoud, « une comparaison exigeante suppose un travail rigoureux sur la portée des mots et sur la nécessité d'en établir la généalogie, avant de les promouvoir au rang de concepts [...] » (2004 : 366).

L'étude la plus complète et la plus rigoureuse visant à clarifier le sens des termes échange et don est selon nous la *Critique du don* écrite par Testart (2007), qui est en fait – comme l'indique le sous-titre – une *étude de la circulation non marchande*. Dans ce travail de déconstruction systématique, l'auteur propose des définitions épurées des idéologies et des représentations culturelles et morales des concepts de don et d'échange.

Afin de ne pas sombrer dans la confusion des termes et dans les divers biais évoqués ci-dessus, nous nous appuyons dans ce chapitre sur les travaux d'A. Testart (2007) et sur ses définitions de l'échange et du don considérées comme deux formes sociales distinctes. Cette clarification permettra aussi d'éviter l'écueil fréquent des sciences sociales en général, et des analyses des transferts non marchands en particulier, qui consiste à « prendre les mots du langage courant avec la polysémie et l'ambiguïté qui les caractérisent, sans se préoccuper de

---

[1] L'absence de distinctions claires entre les termes employés ainsi que les confusions terminologiques et la difficulté d'un dialogue fécond entre chercheurs qui en découlent ne semble par concerner uniquement la question des dons, des échanges et des transferts non marchands, mais semblent sévir dans l'ensemble des disciplines qui se réclament des sciences sociales. Il semblerait qu'il n'existe plus aujourd'hui de définitions communes et rigoureuses (distinctes les unes des autres et exclusives) des termes scientifiques utilisés pour décrire les réalités sociales et culturelles. H. Arendt décrit ce phénomène avec précision : « Il existe [...] un accord tacite dans la plupart des discussions entre spécialistes en sciences sociales et politiques qui autorise chacun à passer outre aux distinctions et à procéder en présupposant que n'importe quoi peut en fin de compte prendre le nom de n'importe quoi d'autre, et que les distinctions ne sont significatives que dans la mesure où chacun a le droit de "définir ses propres termes". Mais ce droit bizarre, que l'on est venu à s'accorder sitôt que l'on s'occupe de choses d'importance – comme s'il était vraiment identique au droit d'avoir son opinion – n'indique-t-il pas déjà que des termes [...] ont tout simplement perdu leur signification commune, ou que nous avons cessé de vivre dans un monde commun où les mots que nous avons en commun possèdent un sens indiscutable, de sorte que, pour ne pas nous trouver condamnés à vivre verbalement dans un monde complètement dépourvu de sens, nous nous accordons les uns aux autres le droit de nous retirer dans nos propres mondes de sens et exigeons seulement que chacun d'entre nous demeure cohérent à l'intérieur de sa terminologie privée ? Si, dans ces circonstances, nous nous assurons que nous nous comprenons encore les uns les autres, nous ne voulons dire par là que nous comprenions ensemble un monde commun à nous tous, mais que nous comprenons la cohérence des arguments et du raisonnement, du processus de l'argumentation sous son aspect purement formel. Quoi qu'il en soit, procéder à partir de l'hypothèse implicite que les distinctions n'ont pas d'importance, ou, mieux, que dans le domaine historico-politique, c'est-à-dire dans la sphère des affaires humaines, les choses ne possèdent pas ce caractère distinct que la métaphysique traditionnelle appelait leur altérité (leur *alteritas*) est devenu la marque d'un grand nombre de théories dans les sciences historiques, politiques et sociales » (Arendt, 2003 : 126-127).

définir des concepts scientifiques, lesquels ne peuvent être tels que s'ils sont rigoureusement définis » (Testart, 2007 : 17)[1].

Dans la lignée d'A. Testart, nous considérons ici les formes sociales comme des outils conceptuels aux définitions mutuellement exclusives et indépendantes des acteurs, de leurs intentions, de leurs motivations et de leurs stratégies (Testart, 2007 : 156 et 161)[2]. L'échange le don, une obligation ou le juridique, pris « en soi », constituent ainsi des formes sociales. Elles permettent d'opérer des distinctions entre les termes utilisés pour parler des pratiques sociales et d'établir des définitions communes favorisant les confrontations scientifiques et les échanges intellectuels entre chercheurs qui étudient des pratiques semblables dans des réalités socioculturelles différentes[3]. L'intérêt de passer par ces formes sociales aux définitions strictes est de retranscrire des situations d'altérité dans nos propres termes sans pour autant projeter nos représentations et en limitant ainsi les risques d'ethnocentrisme ou d'anachronisme[4]. Le recours à des formes sociales clairement définies permet ainsi une meilleure adéquation empirique et favorise la critique et le réajustement d'éventuelles mésinterprétations. Comme le souligne à A. Testart, « la grande faiblesse des sciences sociales en général est qu'elles ont jusqu'ici accordé trop peu d'attention à la définition et à l'étude des formes elles-mêmes pour se concentrer sur les intentions, les stratégies et les fonctions » (2007 : 156).

C'est pourquoi la structure choisie dans ce chapitre consiste à se demander d'abord ce qui distingue le don de l'échange, en tant que formes sociales distinctes, avant de définir dans un deuxième temps à quel type de transfert peuvent s'apparenter les prestations étudiées à Quân Lợi. Enfin, nous tenterons de sortir des formes sociales aux définitions occidentales strictes et déconnectées des pratiques effectives pour caractériser l'allure spécifique des transferts non marchands tels qu'ils se manifestent à Quân Lợi : il s'agira en bref de passer des formes sociales aux pratiques sociales, ou de revenir sur l'*emic* après ce passage à l'*etic.*

---

[1] P. Bourdieu aussi, en évoquant la « rupture épistémologique », poussait à se méfier de « l'indétermination d'un lexique imprécis et mal coupé de l'usage ordinaire » (1994 : 16).

[2] Pour A. Testart, les formes sociales précèdent les acteurs : « ce ne sont pas les hommes qui font les formes sociales, ce sont les formes qui définissent les jeux et actions possibles des hommes. » (2007 : 161). À l'instar de E. Magnani, nous considérons ici le don et l'échange comme des « forme[s] sociale[s] qui assume[nt] des expressions et des rôles différents selon les sociétés. » (2007 : 11) et nous envisageons un rapport dialectique entre les actions des agents sociaux et les formes sociales dans lesquelles ces actions prennent place.

[3] L'exigence de définitions communes et rigoureuses des termes scientifiques employés pour décrire les transferts non marchands semble de plus en plus pressante face au foisonnement d'écrits sur la question, dont I.F. Silber (2007 : 124 note 3) donne un aperçu, mais dont le dialogue est clairement limité par l'absence de définition commune dans les termes conceptuels employés par les uns et les autres pour parler des transferts étudiés.

[4] Comme pour F. Weber, il ne s'agit pas ici « *d'éviter* les différentes formes d'ethnocentrisme ou d'anachronisme, négatives (définition de l'autre par le manque) ou positives (définition de l'autre par l'inaccessible), mais bien de les *combattre* c'est-à-dire de les *expliciter* » (Weber, 2000 : 93 . Italiques de l'auteur).

II- « Dons » et « échanges » : distinction et définitions des formes sociales.

1- Le critère de distinction : la question de l'exigibilité.

Pour A. Testart, le seul moyen de distinguer strictement le don de l'échange en tant que formes sociales est de se placer sous l'angle du droit :

> « Notre position est que, par-delà la question des flux ou celle des motivations, don et échange constituent deux formes sociales complètement distinctes, aussitôt qu'on les examine d'un point de vue bien oublié dans 1'anthropologie d'aujourd'hui : celui du droit, c'est-à-dire de la légitimité pour le cessionnaire à exiger et à obtenir une contrepartie. » (2001 : 720)

D'autres spécialistes s'accordent pour considérer que seule la dimension juridique permet de différencier rigoureusement le don de l'échange en tant que catégories conceptuelles (voir F. Weber, 2009 : 25-29 ; M. Hénaff, 2010 : 81 ; J-T Godbout, 2004 : 233-234 et 238). Mais A. Testart précise que la distinction se situe précisément dans l'exigibilité de la contrepartie *:*

> « À chaque fois qu'il y a un droit à exiger une contrepartie, nous sommes dans le registre de l'échange; à chaque fois que ce droit fait défaut, nous sommes dans celui du don. (Testart, 2001 : 720)

> « Dans l'échange [...] chacun des échangistes se trouve en droit d'exiger la contrepartie. C'est même ce droit qui définit l'échange. [...] l'échange est fondé sur le droit à exiger une contrepartie, tandis que le don n'est un don que par la renonciation au droit à l'exiger. » (Testart, 2007 : 20)[1]

Un transfert exigible est un transfert régit par à une obligation juridique[2]. Le principal critère de distinction se situe donc dans la nature des obligations qui régissent le versement de la contrepartie : « on pourrait dire que l'échange comporte une obligation juridique de fournir la contrepartie, tandis que le don ne comporte pas une telle obligation, tout au plus une obligation morale. » (Testart, 2007 : 18). Cette approche a le mérite de clarifier le jargon lié aux transferts non marchands, cérémoniels, rituels et/ou symboliques en proposant enfin des définitions rigoureuses et exclusives de ces deux formes sociales :

> « Le don est la cession d'un bien qui implique la renonciation à tout droit sur ce bien ainsi qu'à tout droit qui pourrait émaner de cette cession, en particulier celui d'exiger quoi que ce soit en contrepartie, et qui n'est elle-même (la cession) pas exigible » (Testart, 2007 : 22).

> « L'échange consiste en deux sessions dont chacune est la cause et le fin de l'autre, impliquant pour chacun des échangistes des obligations exigibles. » (Testart, 2007 : 221).

---

[1] « Il faut même admettre comme élément de définition de l'échange le fait que la contrepartie y est juridiquement obligatoire. » (Testart, 2007 : 36)

[2] « Le propre d'une obligation juridique [...] est d'être exigible » (*Ibid.* :18).

Ces définitions strictes seront désormais sous-entendues lorsque nous emploierons les termes « échange » et « don »[1] en tant que formes sociales. Le tableau ci-dessous synthétise les lieux de distinctions et les principales propriétés de chacune de ces formes sociales. Le schéma suivant représente les démarcations entre les divers types de transferts telles qu'elles sont conçues dans le cadre de cette étude.

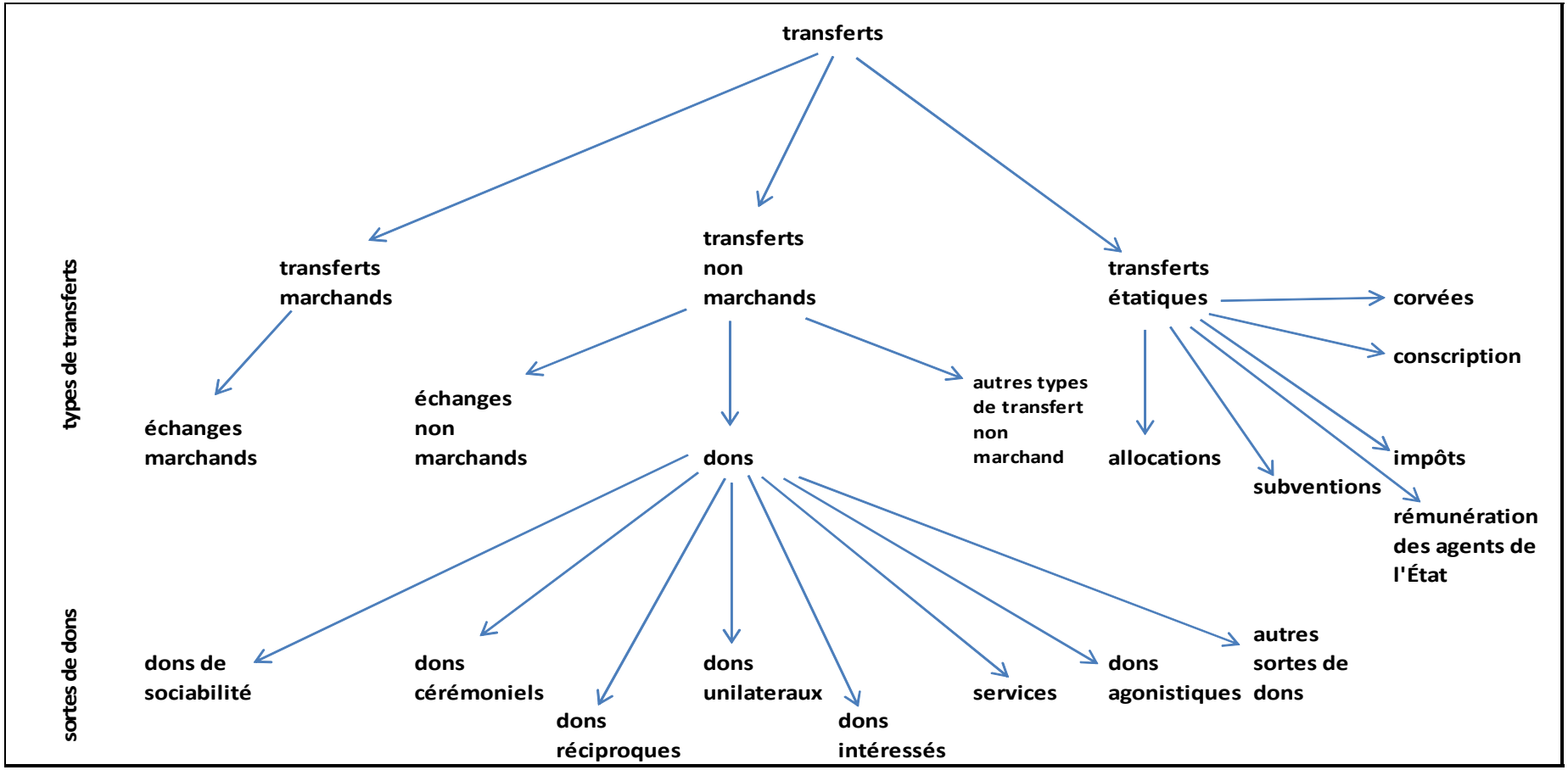
.

[1] Nous mobiliserons ainsi deux types de définitions de don et d'échange. Une définition que nous qualifierons de « stricte », c'est-à-dire une définition qui ne comprend que les aspects propres et exclusifs au terme défini, les propriétés qu'on ne retrouve pas dans les notions proches qui peuvent exister. Il s'agit de la définition des formes sociales. En dehors de cette définition stricte des termes « échange » et « don », nous proposerons aussi une définition plus large. Celle-ci peut comprendre des éléments qui ne sont pas exclusifs au terme en question, mais qui sont quand même des propriétés permettant de les qualifier.

Tableau 11 : synthèse des distinctions théoriques entre « don » et « échange » en tant que formes sociales

Type de Transfert	Echange	Don
Aspect cinétique (sens du mouvement)	Nécessairement transfert à double sens	Transfert à double sens (pas nécessairement) Transfert unilatéral (cf. les dons sans retour)
Agencement des transferts	Parité nécessaire : circuit fermé par paires de transferts qui se répondent mutuellement	Parité pas nécessaire : Circuit ouvert (transfert unique, par paire ou série de transferts enchaînés)
Exigibilité du transfert (droit)	Chacun des transferts est exigible	Ni le don ni son contre-don ne sont exigibles
Rapport de droit sur le bien cédé	À partir du moment où il y a consensus sur l'échange, il y a renonciation à tout droit sur la chose cédée mais acquisition de droit sur la contrepartie	« [...] renonciation à tout droit sur la chose cédée comme à tout droit dont on pourrait se prévaloir du fait de cette cession [...]» (Testart, 2007 : 100)
Rôle de la contrepartie dans le transfert	La contrepartie est nécessaire et obligatoire. « La contrepartie est la condition, la cause et la fin de l'échange » (*Ibid.* : 159)	Présence d'une contrepartie possible mais pas obligatoire ni nécessaire : elle est ni une cause, ni un moyen, ni une fin nécessaire au don mais elle peut endosser chacun de ces aspects
Statut juridique (exigibilité) de la contrepartie	Droit légitime à réclamer la contrepartie : exigibilité de la contrepartie.	Aucun droit à réclamer une contrepartie : non exigibilité légitime de la contrepartie
Type d'obligation	Obligation juridique, réciproque et subordonnée à l'obtention de la contrepartie	Aucun des transferts n'est juridiquement dû. Gamme d'obligations : aucune obligation, obligation morale, obligation sociale, obligation publique
Rapport de causalité	Cause formelle : « chacun des transferts est à la fois cause et effet de l'autre » (*Ibid.* : 50) : la cause de l'obligation de l'un réside dans l'obligation de l'autre.	« Une donation a pour cause l'intention libérale » (*Ibid.* 46) mais de fait « les causes et les raisons d'une donation sont diverses » (*Ibid.* : 160)
Fins	Obtention de la contrepartie	Diversité des fins possibles (obtention de la contrepartie, entretenir la sociabilité et l'honorabilité, témoigner des sentiments affectifs, témoigner de la reconnaissance, obtenir du prestige ou du pouvoir, aider et soutenir ses proches, pourvoir à des œuvres d'intérêts collectif, etc.)
Type de réciprocité – rapports de réciprocité	Réciprocité des transferts, des réponses, des causes, des demandes	Tout type de réciprocité possible

Schéma 2 : distinction théorique des types de transferts[1]



[1] Les sortes de dons présentées ici ne renvoient pas à la réalité vietnamienne mais sont utilisées ici à titre illustratif.

2- Distinguer la nature des obligations : le critère décisif de la « violence légitime »

Sur le plan méthodologique, ces définitions des formes sociales indiquent que, pour définir si tel transfert particulier est un échange ou un don, il faut mesurer l'exigibilité du contre-transfert et donc identifier la nature des obligations qui le régissent. Comme le souligne A. Testart, « parler d'obligation n'a de sens que dans la mesure où on l'on spécifie de quel type d'obligation on parle » (*Ibid. :* 18) : s'agit-il d'obligations juridiques, sociales, morales ou d'une autre nature ?

Il n'est cependant pas toujours aisé de définir si une obligation est juridique ou non, puisque le droit et les instances qui peuvent légitimement forcer à respecter une obligation juridique diffèrent selon les systèmes sociopolitiques et les cultures[1]. L'État n'est pas toujours ni partout détenteur du monopole du droit légitime[2]. Il existe des obligations juridiques, et donc exigibles, qui ne sont pas encadrées par les lois de l'État. Il n'est donc pas pertinent de considérer d'emblée comme non juridiques les obligations qui ne sont pas régies par la sphère étatique et il est fondamental de situer ce qui est de l'ordre du droit dans la société observée. Quels sont les critères permettant de définir la nature des obligations ? La réponse à ce questionnement nous permettra de mesurer si les transferts à Quân Lợi sont soumis à des obligations juridiques ou pas, et, finalement, s'il s'agit donc d'échanges ou de dons.

Pour A. Testart, une obligation juridique « est exigible par tous les moyens légitimes qui existent dans une société, y compris la violence, du moment qu'elle s'exerce dans des formes reconnues comme légitimes [...] » (2007 : 18). Il précise que pour définir si telle obligation se situe dans le registre du droit ou pas « [...] ce n'est que la présence, ou la possibilité admise comme légitime, d'un mode rare [...], le mode violent, qui en toute rigueur peut fournir le critère décisif. » (Testart, 2001 : 741 note 39). Selon le type de société, les moyens mis en œuvre pour rendre exigible une obligation juridique non respectée varient (amendes, procès verbal, conduite au tribunal, saisie, vendetta, esclavage pour dette, mort, etc.). Cependant, quelles que soient les formes des obligations juridiques et les modalités des sanctions, les moyens mis en œuvre ont tous deux caractéristiques essentielles : (1) ils sont « légaux », c'est-à-dire que les moyens de coercition possibles (les sanctions) sont considérés comme « légitimes » par les membres de la société qui les met en œuvre et (2) ils admettent le recours possible à la contrainte, voire à la violence, pour forcer à respecter une obligation juridique en cas de défaut d'exécution. Ce sont les deux seuls critères suffisamment objectifs et culturellement neutres pour définir une obligation juridique dans des sociétés où le droit diffère.

---

[1] Ce qui pose « la question (controversée) de la définition du juridique dans les sociétés primitives » (Testart, 2007 : 18).

[2] Surtout pour les sociétés non-occidentales sans État, mais aussi ou pour certaines sociétés à État mais au sein desquelles il existe un système de régulation sociale informel et interpersonnel au niveau local entremêlé et parallèle au système de loi géré par l'État.

Par opposition, une obligation non juridique n'est pas obligatoire[1], dans le sens où il n'existe aucune exigibilité, c'est-à-dire aucun moyen de coercition possible et reconnu légitime par la société locale pour forcer un individu à se soumettre à ce type d'obligation.

Cette distinction de la nature des obligations appliquée aux notions de don et d'échange donne l'équation suivante : si l'usage de la force ou de la contrainte en cas d'absence de contre-transfert est possible, légitime et admise par les membres du groupe, il y a exigibilité (car la sanction est juridique) et donc le transfert est de type échange. Si ce n'est pas le cas, les obligations sont d'une autre nature (sociale, morale, etc.) et le transfert est un don ou un autre type de transfert qu'il s'agira d'identifier. En définitive, c'est « la légitimité de recourir au besoin à la violence qui distingue l'échange du don » (Testart, 2001 : 741).

Ces considérations impliquent que seule une étude des possibilités de recours en cas de non-versement du contre-transfert, c'est-à-dire une étude des « modalités possibles de la sanction » (Testart, 2007 : 39), permet, en toute rigueur, de distinguer la nature d'une obligation (juridique ou non) et donc le type de transfert (échange ou don) auquel s'apparentent les prestations étudiées à Quân Lợi.

III- La nature des obligations en cours dans la circulation non marchande à Quân Lợi et le type de transfert

1- L'exigibilité des contre-transferts et recours en cas de non remise de la contrepartie

Dans la lignée de l'approche présentée ci-dessus, une étude des recours possibles et des sanctions légitimes en cas de non-restitution d'un transfert non marchand a été menée dans le village. Cette étude vise à mesurer l'exigibilité des contre-transferts afin de définir, en dernier lieu, à quel type de transfert s'apparentent les transactions non marchandes identifiées dans le village d'étude : s'agit-il de dons, d'échanges ou d'un autre type de transfert ?

Quelles sont les possibilités de recours légitimes pour exiger une contreprestation non remise

Durant quatre années dans le village, nous n'avons jamais rencontré ou entendu parler de cas d'absence de retour non justifiée. Les villageois semblent respecter rigoureusement les règles de réciprocité pour les transferts qui y sont soumis[2]. O. Tessier fait le même constat 10 ans plus tôt à travers son étude des transferts avant événement de type *giúp đỡ* (2009). Nous

[1] « Il y a une certaine obligation de rendre mais il n'est pas obligatoire de la remplir » (Testart, 2007 : 115). A. Testart distingue ainsi les « obligations obligatoires », car exigibles et juridiques, des « obligations non obligatoires », car de l'ordre du social ou de la morale. Pour des précisions sur cet aspect, voir A. Testart (2007 : 32 et 115)

[2] Nous avons évoqué dans le chapitre précédent des cas d'absence de contre-transfert, mais toujours dans des conditions admises par les règles et donc par les acteurs sociaux : la non-remise de la contrepartie est envisageable et possible si elle est objectivement justifiée par l'absence d'occasion ou par un déséquilibre dans le nombre d'événements importants organisés par chacun des partenaires, et qu'elle n'est donc pas le fait d'une mauvaise volonté ou d'un acte délibéré (voir chapitre 4). Le propos suivant illustre ces cas légitimes de non remise de contre-prestation : « Ils peuvent me rendre quand je suis malade ou pour n'importe quelle autre occasion ou événement important. Et s'il n'y a pas d'occasion de rendre, ce n'est pas grave, ils ne rendent pas. » M. Đỗ Văn Nhung (entretien effectué en décembre 2009).

n'avons donc jamais vu s'exercer dans les pratiques une éventuelle exigibilité et, à l'exception des *phường*, durant toute la durée des enquêtes, nous n'avons jamais rencontré ou entendu parler de recours à la force ni à la contrainte physique légitime pour récupérer une contrepartie. Néanmoins, nous ne pouvons pas exclure l'exigibilité à partir de ces seules observations. Il est en effet possible que les contretransferts soient exigibles, mais que nous n'avons pas pu l'observer directement dans les pratiques, soit parce que personne n'enfreint la règle de réciprocité, soit parce que certains l'enfreignent, mais que l'exigibilité ou les recours ne soient pas ou rarement appliqués quand bien même ils existent[1]. Il est aussi envisageable qu'il existe des cas de non-restitution qui ont donné lieu à des recours, mais que les villageois aient évité de nous en parler afin de masquer les conflits intra-villageois[2].

Ainsi, pour tenter de répondre à la question de l'exigibilité des contre-transferts et des sanctions éventuelles en cas de non-versement du contre-transfert, la méthode suivie dans un premier temps a consisté à étudier les discours des villageois. Mais pour les interroger sur un phénomène qui semble inexistant dans les faits, bien que possible, il a été nécessaire de poser aux villageois des questions hypothétiques de type[3] :

> « Si B se rend à un événement important chez A mais ne donne rien à A alors que A avait déjà donné à B auparavant lors d'un événement important de même type organisé chez B, comment réagit A ? Que peut faire A pour que B verse le contre-transfert ? »

Puis selon les réponses des interlocuteurs, nous pouvions éventuellement continuer par des questions plus orientées :

> « Dans ce cas, A peut-il exiger[4] le versement ? A peut-il aller voir B et réclamer à B de transférer quelque chose en retour ? »

Voici le type de réponses systématiquement obtenues face à ce genre de questions :

> « Plus on donne, mieux c'est, mais si on ne peut pas donner, personne ne nous le reprochera » [« *Càng đi càng tốt, nhưng không đi được, thì không có ai trách* »][5]

> « Personne ne réclame si on ne donne pas en retour (*đi lại*), car si on ne peut pas rendre, ce n'est pas grave. Mais si certains peuvent rendre (*đi lại)* et ne le font pas, on ne dira rien, on prendra des distances avec lui. Mais quelqu'un qui n'a pas les moyens de rendre, il faut accepter (*nếu không có, thì phải chịu*). »[6]

---

1 Comme le souligne A. Testart, il ne faut en effet pas confondre « les sanctions appliquées, effectives, et les sanctions applicables, possibles » (2007 : 152). Il donne l'exemple de la *kula* où les recours à la force en cas d'absence de versement de la contrepartie existent, mais ne sont rarement voire jamais appliqué alors qu'ils font « partie de l'univers des normes » (*Ibid.* :153*)*

2 En effet, dans ce cas où les villageois s'adressent à un étranger qui prétend ouvertement chercher à comprendre leurs relations sociales, les discours collectés sont généralement axés sur les signes de solidarité et de bonne entente, en dissimulant au maximum les conflits.

3 Ces questions ont été posées pour toutes sortes de transfert même si l'enquête a davantage porté sur les transferts typiques.

4 Le mot vietnamien « *đòi hỏi* », qui peut signifier autant réclamer qu'exiger, a été utilisé pour formuler ce type de questions.

5 M. Hoàng Xuân Thích, entretien effectué en décembre 2009.

6 M. Đỗ Văn Nhung, entretien effectué en décembre 2009.

Les villageois n'imaginent pas spontanément la possibilité que la norme de réciprocité soit délibérément transgressée. Pour eux, si quelqu'un ne rend pas alors que c'est normalement attendu et prévu, c'est qu' « on ne peut pas donner » (*không đi được*). Et dans ce cas, personne ne « reprochera pas » (*không có ai trách*) au récipiendaire l'absence de retour, « il faut accepter ».

Dans l'hypothèse où le récipiendaire a délibérément enfreint l'obligation de donner en retour, par mauvaise volonté et sans raison admise, les villageois sont catégoriques, il n'y a pas de recours possible pour les forcer à verser la contrepartie : « on ne dira rien, on prendra des distances avec lui, c'est tout », précise M. Đỗ Văn Nhung.

Il faut noter que M. Đỗ Văn Nhung tient ces propos dans le cadre d'une discussion sur les aides qu'il a reçues et rendues après un séjour à l'hôpital. Il s'agit, comme nous l'avons vu plus haut, d'une sorte de transfert spécifique (*quà thăm hỏi*) pour lesquels les obligations de donner et de rendre sont moins strictes que pour les transferts typiques lors des événements importants. Autrement dit, les propos qu'il tient sur l'absence d'exigibilité ne concernent peut-être pas les transferts typiques, mais uniquement les aides en cas de maladie ou d'hospitalisation. Néanmoins, lorsque nous l'interrogeons sur les transferts en provenance des invités au cours des mariages ou des funérailles, il reste clair sur sa position :

> « Quand on donne en retour (*trả lại*), c'est mieux de donner plus (*đi thêm*). Mais si on n'en a pas les moyens, on donne moins ou pareil c'est aussi possible. On peut aussi donner en nature si on est trop pauvre. Mais de toute façon, *les gens n'exigent pas* (*không đòi hỏi*), on n'est pas obligé. »[1]

Le terme *đòi hỏi* traduit ici par « exiger » peut aussi se traduire par « réclamer ». Il ne renvoie donc pas nécessairement à la connotation juridique attribuée ici au terme « exiger », mais indique clairement qu'il n'est pas légitime, socialement, de réclamer son dû dans le cadre de ces prestations[2]. Une conversation engagée à Hanoi avec un jeune villageois qui étudie à la capitale confirme définitivement la l'absence de recours pour exiger les retours[3] :

> Enquêteur : Pour les *mừng* reçus lors d'un mariage, il faut (*phải*) donner en retour (*đi lại*) ?
>
> M. Trường : Ce n'est pas il « faut » (*phải)* donner en retour, car il n'y a pas de loi.
>
> Enquêteur : Mais on peut aller réclamer (*đòi hỏi*) si l'autre ne donne pas en retour ?
>
> M. Trường : Non, ce n'est pas possible d'aller réclamer (*đòi hỏi*) un contre-transfert (*đi lại*). Quand on donne ou quand on donne en retour, c'est volontaire (*tư nguyện*) dans notre esprit, mais de fait tout le monde donne en retour et donne même avec un supplément (*đi thêm*).[4]

---

1 *Ibid,* souligné par nous.

2 Il existe des dettes monétaires informelles en dehors du système de prestations symboliques. Bien qu'aucun recours à la loi ne soit possible en cas de non-remboursement, il existe une légitimité, non pas juridique mais sociale, de réclamer le remboursement. Le recours au service de « têtes d'ours » (*đầu gấu,* expression qui fait référence à des voyous) pour exiger son dû, et donc le recours à la force, est possible et admis au cas où l'emprunteur est déterminé à ne pas rembourser.

3 Une partie de ce même entretien figure dans le chapitre précédent.

4 M. Đỗ Văn Trường, discussion informelle effectuée à Hanoi en novembre 2009.

Ici, la position du locuteur est claire : pour lui, il n'y a pas de cadre juridique ni de lois pour légiférer le système, donc le retour ne peut être exigé. Il semble intéressant de noter ici que sa conception de ce qui est exigible est proche de notre définition de l'exigibilité, qui fonde l'obligation juridique sur le recours possible à la loi étatique et/ou à la force. Pour lui, comme pour nous, l'absence de loi qui légifère la circulation non marchande de transferts symboliques rend les retours non exigibles.

Sur le plan juridique, il n'y a de fait aucune possibilité d'exiger la contrepartie. Ni l'État, ni les éventuels groupes informels qui détiennent un pouvoir politique reconnu ne peuvent mettre en œuvre de manière légitime la violence ou la force en cas d'absence de contrepartie. En dehors de l'usage de la violence légitime, qui reste « le critère décisif » (Testart, 2001 : 741), il n'existe ni procédure officielle, ni de recours juridique, ni aucun moyen légal pour contraindre légitimement un récipiendaire à fournir le contre-transfert dans le cadre du système de circulation non marchande[1].

Sur le plan social, les villageois sont également catégoriques, il n'y a aucune légitimité à réclamer un contre-transfert qui n'aurait pas été versé, quand bien même il était attendu. Ce serait même mal venu de venir réclamer ce qui est pourtant considéré comme un dû.

En résumé, que ce soit socialement, moralement ou juridiquement, les contreparties ne sont pas exigibles puisque si on ne rend pas, rien ne peut être réclamé, ce qui confirme donc l'hypothèse d'absence de recours formulé à partir de nos observations des pratiques.

Par ailleurs, en dehors des discours villageois et de nos observations, un dernier élément lié à la place du juridique au Vietnam atteste définitivement l'absence d'exigibilité. Le Vietnam est une nation dotée d'une constitution écrite et d'un système officiel de régulation sociale, c'est-à-dire des lois dont le respect est assuré par le pouvoir judiciaire et par un État central. L'État détient le monopole de l'usage légitime de la contrainte physique ou de la violence pour faire exécuter une obligation juridique non respectée ou pour sanctionner ceux qui enfreignent les règles juridiquement obligatoires. Or, les transferts étudiés ici circulent en dehors des sphères de l'État et du marché. Ils ne sont pas régis par les lois étatiques. Si nous considérons que les diverses instances informelles qui existent à l'échelle locale (lignages, groupes de quartiers, comités villageois, « mafia ») et qui régulent les rapports sociaux ne sont pas de l'ordre du juridique (l'usage de la force voire de la violence est parfois admise, mais pas légitime officiellement), les transferts non marchands à Quân Lợi ne sont en aucun cas exigibles, puisque seuls l'État et ses organes locaux détiennent le possible usage légitime de la contrainte physique ou de la violence pour sanctionner le défaut d'exécution des obligations.

Tous ces éléments permettent de conclure que les contreparties ne sont pas soumises à une obligation juridique et que la plupart des transferts dans le cadre de ce système de prestations non marchandes ne sont pas de l'ordre de l'échange en tant que forme sociale définie plus haut[2].

---

[1] Le constat d'O. Tessier à partir de son observation des aides avant événement (*giúp đỡ*) est similaire lorsqu'il évoque « l'impossibilité de saisir une quelconque juridiction locale pour faire valoir son droit par des mesures coercitives [...] » (2009 : 226).

[2] En dehors des *phường* et de certaines cotisations volontaires pour le développement des infrastructures villageoises (voir plus bas note 3 p. 274).

Il y a cependant une forte obligation sur le fait de rendre puisque de fait, sauf impossibilité, les villageois enfreignent rarement, voire jamais, la norme de réciprocité lorsqu'elle a cours, ou, en d'autres termes, se soumettent à l'obligation de rendre quand elle a lieu. Si les obligations ne sont pas de nature juridique, de quelle nature sont-elles ? Si les transferts ne sont pas de l'ordre de l'échange, mais qu'il y a de fait transferts à double sens et réciprocité, alors de quel type de transfert s'agit-il ?

Comme « le fait de ne pas honorer une obligation, fût-elle morale, est toujours réprimé d'une façon ou d'une autre par la société » (Testart, 2007 : 33), une étude des sanctions existantes en cas de non-respect des obligations de rendre nous éclairera sur la nature des obligations qui poussent la plupart à rendre quand il est convenu de le faire ; et donc sur le type de transfert auquel s'apparentent les prestations non marchandes qui circulent à Quân Lợi.

2- Étude empirique des sanctions possibles et envisagées en cas de non-versement de la contre-prestation

Sanction sur la relation[1]

Nous avons déjà vu plus haut que pour M. Đỗ Văn Nhung « [...] si certains peuvent donner en retour, mais ne le font pas, je ne dirai rien par contre je prendrai des distances. »[2]. En cherchant à approfondir ce qu'il entendait par « prendre des distances », nous avons relevé les propos suivants :

> « [...] j'ai inscrit tout ce que j'ai reçu sur un cahier, car, quand ceux qui m'ont donné ou leurs parents sont malades, il faut rendre sinon on perd l'affection mutuelle (*nếu không trả lại, thì mất tình cảm)*. »[3]

La sanction est ici clairement exprimée : si on ne donne pas en retour, on risque de perdre les *tình cảm*. Un de nos informateurs proches nous a un jour avoué – et c'est le seul propos de la sorte que nous avons pu recueillir – qu'il arrivait que des personnes se plaignent ouvertement d'autres villageois qui n'auraient pas respecté les règles de réciprocité :

> « Cela arrive que certains se plaignent, car ils ont donné (*đi*) mais l'autre n'a pas donné en retour (*đi lại*) ou a donné moins. Mais la seule conséquence est la perte de l'affection (*tình cảm*) et de la relation car, agir de la sorte n'est pas cordial (*tè nhạt*). Mais s'ils se plaignent, ils ne chercheront pas à soutirer (*không vốn nã*)[4].

L'informateur confirme ici l'impossibilité de réclamer son dû et montre qu'un manquement aux règles et aux devoirs de réciprocité affecte directement les sentiments affectifs (*tình cảm*) et peut compromettre la relation, conséquence qui nous a été confirmée à maintes reprises lors

---

[1] Sur le plan méthodologique, l'étude des sanctions s'est effectuée à partir de discussions sur les risques encourus en cas de non-versement d'une contre-prestation ou, de manière générale, en cas de manquement aux règles de bienséances, de solidarité et de réciprocité. Comme pour étudier les recours possibles et l'exigibilité, la méthode a consisté à analyser les discours des villageois à partir de questions hypothétiques de type « que se passe-t-il et comment réagissez-vous si quelqu'un ne donne pas en retour sans raison admise ? »

[2] M. Đỗ Văn Nhung, entretien effectué en décembre 2009.

[3] *Ibid.*

[4] M. Hoàng Xuân Thích, discussion informelle en décembre 2009.

de discussions informelles avec les villageois. Les propos tenus par une vendeuse du centre de la commune à ce titre sont exemplaires des nombreux propos entendus à Quân Lợi :

> « Si quelqu'un ne donne pas en retour (*không đi lại*) alors que j'ai donné (*đi*) beaucoup de fois, on risque de perdre la relation d'affection (*mất tình cảm)*»[1]

Comme le montrent les propos d'une villageoise (de la province de Phú Thọ) rapportés par O. Tessier dans sa thèse, cette sanction sur la relation est également évoquée ailleurs au Vietnam.

> « Ce n'est pas facile de vivre à la campagne, car on doit toujours penser à la manière d'aider les autres pour maintenir les relations avec le voisinage et la famille. J'écris mes dettes pour me souvenir, car, si j'oublie et qu'il y a un grand événement, alors cela créera des problèmes dans les relations. »[2]

De même, en Chine rurale, où il existe de grandes similitudes avec le Vietnam quant au fonctionnement de la circulation non marchande, Yunxiang (1996 : 84-87) montre que la rupture ou la détérioration du lien est également parmi les premières conséquences en cas de manquement aux obligations de donner et de donner en retour. Si nous n'avons personnellement pas entendu parler de cas concret, cet anthropologue chinois a relevé un cas, qui est éclairant pour notre propos.

Il relate une situation concrète où une personne conviée à un mariage n'a pas honoré l'invitation et n'a donc pas versé la prestation attendue sans fournir aucune justification admissible. L'auteur décrit alors la réaction des invitants qui se sentent humiliés par ce manque d'égard et il montre que si la relation affective est de fait sérieusement endommagée, rien n'est ouvertement dit et la relation de don entre les deux foyers n'est quant à elle pas complètement rompue. En effet, les personnes « humiliées » sont par la suite invitées à un mariage chez leur contact et, s'ils n'honorent pas l'invitation par leur présence personnelle, ils décident, pour des raisons morales et par peur d'être déconsidérés par les autres villageois, de quand même lui verser un don. Ainsi, en se montrant généreux sans assister personnellement à la fête, ils suivent les règles de bienséance, tout en signifiant à leur contact leur rancune pour son manque de considération passé. Ainsi, non seulement ils ne peuvent pas être critiqués par la société locale, mais de plus ils se retrouvent dans une position avantageuse puisque leur comportement est moralement louable et parce que leur contact est maintenant endetté, moralement autant que matériellement, vis-à-vis d'eux. Ce cas concret s'est déroulé en Chine, mais il indique l'une des réactions possibles à Quân Lợi en cas de non-versement d'une contrepartie attendue ou de non-respect des obligations sociales en général.

Enfin, la sanction sur le lien social ne concerne pas que le Vietnam ou la Chine, mais est évoquée dans une grande quantité d'études de cas de circulation non marchande à caractère rituel ou symbolique en dehors de l'Asie ainsi que dans les ouvrages qui traitent de la question sur un plan plus théorique (Mauss, [1950] 1999 ; Maunier, [1927] 1998; Godbout, 1992 ; Racine, 1994 ; Caillé, 2000 ; Anspach, 2002 ; Testart, 2007 ; Athanet, 2010.)

---

[1] Mme Đỗ Thị Lan, discussion informelle en décembre 2009.

[2] Villageoise originaire de la commune de Ninh Dân, village de Hay (Province Phú Thọ) citée par O. Tessier (2003 : 483).

Ainsi, à Quân Lợi comme dans beaucoup de sociétés, ne pas rendre peut froisser le donateur et provoquer possiblement une rupture du lien social : un donateur qui ne reçoit pas en retour, alors qu'il en a besoin ou que cela est socialement convenu ou prescrit, peut donc choisir de mettre un terme à la relation affective et, éventuellement, à la relation de dons. Comme la sanction porte directement sur la relation personnelle qui unit les protagonistes, nous pouvons considérer que l'obligation de rendre est une obligation sociale. Cependant, la dégradation ou la rupture du lien affectif, qui demeure la sanction possible la plus spontanément évoquée par les villageois, n'est pas le seul aspect sur lequel portent les sanctions éventuelles.

Désaffiliation des réseaux d'entraide

Pour O. Tessier, « dans l'hypothèse où il n'honorerait pas le contrat moral passé avec son partenaire d'échange, car c'est bien d'un contrat moral qu'il s'agit, ce n'est pas uniquement un lien d'amitié, de voisinage ou de parenté qui serait malmené, voire rompu, mais c'est une exclusion durable des systèmes d'échanges qui lui sera imposée par la société locale. » (2009 : 238).

L'anthropologue évoque donc une autre sanction, qui n'est pas directement évoquée par les villageois, mais qui est parfois sous-entendue dans leur propos, celle qui consiste à ne plus pouvoir bénéficier de l'aide des autres en cas de besoin, voire d'être exclu des systèmes d'entraide et des réseaux de dons. Si dans son étude des transferts avant événement important (de type *giúp đỡ*) O. Tessier n'a lui non plus jamais assisté à des cas concrets de mise en œuvre de ce genre de sanctions, il propose néanmoins une projection de ce qui pourrait arriver : « la transgression volontaire de la norme de réciprocité sera immanquablement sanctionnée collectivement par une mise à l'écart, et il y a fort à parier qu'il ne se trouvera pas un ami ou un parent qui prendra le risque de proposer son assistance au contrevenant. » (2009 : 238).

Cependant, ce type de situation (exclusion, forme de marginalisation, désaffiliation des réseaux d'entraide) n'est pour le moment qu'une hypothèse probable, puisqu'elle n'a pas été rencontrée dans les faits ni par O. Tessier ni par moi. Elle est néanmoins corroborée par les témoignages et les analyses sur les dons en Chine rurale, qui confirment par des cas concrets ce processus de marginalisation social qui risque de s'abattre sur les villageois socialement incorrects (Yunxiang, 1996 : 76, 82 et 95). Il ne faut cependant pas trop extrapoler ni la force ni le poids de cette sanction. Elle est latente, possible, envisageable et menaçante pour les personnes impliquées, mais elle reste exceptionnelle. Avant d'être réellement expulsé des réseaux d'entraide, il faut avoir manqué à ses devoirs de nombreuses fois. Le non-versement d'un contre-transfert attendu et prescrit par les règles sociales ne conduira donc pas instantanément à la marginalisation du foyer en question. En revanche, nos enquêtes attestent de l'existence à Quân Lợi d'autres sanctions sociales de nature « collective », c'est-à-dire qui n'engagent pas seulement deux individus et leur relation bilatérale, mais qui sont infligées par la société locale confrontée au comportement déviant de l'un de ses membres.

Sanctions sociales, morales et publiques sur l'honneur et la réputation : la « face »

Nous avons d'abord saisi cette deuxième forme de sanction de manière indirecte au travers de propos de cette nature :

> « Si on est vieux et qu'on ne travaille pas, il n'y a pas d'obligation [de donner en retour], *on ne se moque pas* [s'ils ne rendent pas à la hauteur de ce qu'ils ont reçu] [1]»

> « Les personnes âgées donnent ce qu'elles veulent, *on ne juge pas* comme pour les plus jeunes. »[2]

Ces propos sont interprétés ici pour ce qu'ils laissent suggérer plus que par ce qu'ils indiquent directement. Le fait de préciser que pour les vieux « il n'y a pas d'obligation » laisse comprendre que pour les autres l'obligation est plus forte. De plus, le fait de préciser que dans le cas des vieux, « on ne se moque pas » s'ils ne rendent pas et « on ne juge pas comme pour les plus jeunes » sous-entend que dans les autres cas, le risque que court un villageois qui ne fait pas preuve de reconnaissance sous forme d'un contre-transfert au moment convenu est la raillerie, la moquerie et le jugement du groupe social immédiat.

Ce que confirme M. Hoàng Xuân Thích lorsque nous lui avons demandé directement quelle est la conséquence s'il n'y a pas d'équilibre entre ce qu'on donne à quelqu'un et ce qu'il nous rend :

> « Si l'autre nous donne moins que ce qu'on donne, on ne va pas montrer ouvertement qu'on n'est pas content, *on va rigoler entre nous*, mais à l'intérieur on est fâché [*ở rọng người cười, ở hẹp thì người che*].»[3]

Ce type de sanction, directement lié au contrôle social, ne concerne pas seulement l'absence de retour. Elle peut intervenir sur l'ensemble du déroulement des transferts si une convention ou une obligation sociale n'est pas respectée. Par exemple, lors d'une discussion avec la personne chez qui nous logions à propos de l'importance de donner le même montant que ses congénères lors de transferts pour un événement important, notre interlocutrice explique que, si elle donne une somme inférieure à ce que ses pairs octroient, les autres seront « morts de rire » (*cười chết*). Et justement, « cela n'arrive pas »[4] précise-t-elle immédiatement, ce qui confirme l'efficacité de cette sanction.

La raillerie publique [5] n'est pas la seule sanction qu'impose l'environnement social immédiat. Beaucoup de villageois nous ont expliqué que, si quelqu'un osait refuser délibérément de donner en retour, il serait immédiatement l'objet de critiques, sous forme de commérages émanant des autres villageois. « On parle dans son dos et on pense dans le cœur,

---

1 Mme Nguyễn Thị Lưu, entretien effectué en mai 2008, souligné par nous.

2 M. Trần Văn Thành, entretien effectué en mai 2008, souligné par nous.

3 M. Hoàng Xuân Thích, discussion informelle en juillet 2008, souligné par nous.

4 Mme Vũ Thị Thim, discussion informelle en novembre 2010.

5 Cette forme de sanction n'est pas nouvelle au Vietnam. Elle est évoquée par Phan Kế Bính ([1915] 1975 : 185) lorsqu'il décrit les coutumes et les obligations relatives aux funérailles et les dépenses qu'elles engendrent à l'époque prérévolutionnaire : « Il faut recevoir chacun d'eux avec du porc, du riz gluant ; après le repas il faut en outre offrir à chacun des invités des gâteux de riz gluant. Si la famille n'en a pas les moyens, ils peuvent s'acquitter de ces dettes plus tard, c'est la « dette de bouche » (*nợ miệng*). [...] Si elle ne le fait pas, lorsqu'elle ira quelque part, on ressortira cette omission en ironisant » ([1915] 1975 : 185).

mais on ne dit rien » comme l'expriment souvent les personnes interrogées. Les villageois ne critiquent en effet jamais directement la personne concernée, ce serait faire preuve à son tour, selon les considérations morales qui régissent la circulation non marchande, d'un esprit vénal et intéressé. Comme dans le cas chinois évoqué plus haut, ils expriment leur mécontentement par d'autres procédés détournés, mais parfaitement compris des autres villageois, comme le fait de continuer à verser des prestations à cette personne mais à ne pas assister aux fêtes qu'elle organise, ou comme le fait d'en parler à tout le monde pour ternir sa réputation. Ensuite, la société locale et la rumeur se chargent de blâmer moralement le comportement déviant. L'extrait d'entretien suivant est à ce titre significatif :

> « [On donne en retour avec incrément] pour assurer la réciprocité et « garder la face » : si on donne moins, personne ne dira rien, mais ils penseront que ce n'est pas bien. »[1]

« Préserver la face », « ce n'est pas bien » : les sanctions comportent clairement une dimension morale normative. Mais ce n'est pas seulement la bonne conscience de l'individu dans son intimité qui est concernée par la sanction. Sa place, sa réputation et son image au sein du village sont également menacées : il risque, comme dans le *potlatch*, une « chute de prestige » et une « baisse de notoriété » (Testart, 2007 : 89). Comme il s'agit ici de mécanismes de contrôle social qui mobilisent l'opinion publique et visent la réputation, nous considérons, à l'instar d'A. Testart qui analyse le *potlatch*, que « c'est plus qu'une sanction purement morale, c'est une sanction sociale publique et importante » (*Ibid. :* 89)[2].

La publicité des transferts est une dimension centrale de la circulation de prestations non marchande. Elle se perçoit à travers la forme que prend l'acte de donner (*đi tiền*) pour les événements importants : que ce soit lors des mariages ou des funérailles, le public, c'est-à-dire les invités, composé en grande partie de membres de la société locale, est témoin de l'acte de donner et du montant de la prestation ouvertement remise. Les villageois ont conscience de cette dimension publique de l'acte de donner ou de rendre :

> « Pour les mariages, on a un registre. À la fin du repas, on reçoit les présents (*mừng*) et on inscrit sur le cahier le montant que chacun a donné, mais c'est public (*công khai*) donc tout le monde sait combien chacun donne. Comme on regarde ce que les autres donnent (*người ta nhìn nhau*), il « faut se suivre » (*phải theo nhau*) [c'est-à-dire donner des montants de valeur semblable, ni trop élevés ni trop faibles]. Au Sud, c'est différent, on ne sait pas ce que les autres donnent. »[3]

Lorsque le présent monétaire est disposé dans une enveloppe et donc octroyé de manière moins publique, le résultat est finalement similaire sur le plan de la rumeur et de la réputation. Le nom du donateur est toujours inscrit par celui-ci sur l'enveloppe afin que le récipiendaire puisse identifier clairement le donateur, non seulement pour faire un geste en retour au moment venu, mais aussi pour évaluer ce que le donateur à voulu exprimer par cet acte en

---

1 M. Đỗ Văn Két, entretien effectué en juillet 2009.

2 O. Tessier remarque le même type de sanctions morales et publiques dans le village où il a mené son étude : « un foyer qui refuserait de s'y plier, alors que l'environnement jugerait qu'il en a les moyens, se placerait automatiquement en position délicate, prêterait le flanc aux critiques et aux désapprobations d'un corps social qui trouve en ces occasions de désintéressements apparents la possibilité d'exprimer son unité. » (2009 : 233).

3 M. Trần Văn Thành, entretien effectué en mai 2008.

partie symbolique. Au moment du dépouillage des enveloppes, les personnes réunies (généralement les plus proches du récipiendaire) commentent en effet les actes de générosité ou d'affection des uns et des autres, comme les éventuels manquements aux règles de bienséance ou les inimitiés latentes. La rumeur répand ensuite les marques de distinctions, qu'elles soient positives ou négatives. En bref, que les dons monétaires soient ouvertement remis ou disposés dans une enveloppe, la réputation de chacun est en jeu, autant celle des donateurs que celle des récipiendaires.

Les sanctions visent l'honneur, le prestige et la réputation, et sont donc étroitement liées à la question de « perdre » ou de « préserver » la « face ». Or la « face » ou le prestige sont deux valeurs centrales dans la morale et dans les préoccupations des villageois[1]. Dans le Vietnam rural, comme dans la Chine rurale, « [...] le concept de "face" joue un rôle décisif en tant que contrainte morale dans les interactions sociales au sein du village [...] » (Yunxiang, 1996 : 138, traduit par nous)[2].

Selon Yan Yunxiang (1996 : 137), spécialiste du don en Chine rurale, la « face » concerne :

- Le prestige social qui s'acquiert par les efforts et les manœuvres dans la société mondaine (dimension sociale et publique).

- Le respect que nous témoignent les autres par rapport à notre « conduite exemplaire » selon un code éthique et moral établi (dimension morale et publique).

Dans notre cas, le prestige social et le respect s'acquièrent en partie par les efforts et manœuvres dans le système d'entraide. La conduite exemplaire ou les qualités sociales et morales des villageois sont appréciées notamment à l'aune des comportements adoptés au sein du système de circulation non marchande, notamment dans le respect des obligations de solidarité réciproque[3]. Ainsi, toute transgression des normes et des règles en cours, comme celles concernant la réciprocité, engendre une réaction de l'environnement social immédiat, qui se traduit par une chute de prestige social et de considération publique, c'est-à-dire par une perte de la « face » : l'obligation est donc morale et publique[4].

Type de sanction et nature des obligations qui régissent les transferts non marchands à Quân Lợi

Les sanctions qui peuvent frapper un villageois qui ne donne pas en retour sans justification légitime peuvent se manifester de différentes manières, de la moquerie à l'exclusion éventuelle du « jeu social » (ostracisme social et exclusion des réseaux d'entraide) en passant par la perte de l'affection, la critique, le mépris ou la désapprobation publique et donc la « perte de la face ». Ces sanctions sont particulièrement lourdes au regard du sens de

---

[1] Concernant la question de la face au Vietnam on peut se référer aux remarques de Lê Hữu Khoa (2009 : 111-160).

[2] L'auteur précise : « …in the real life one's concerne with moral face can hardly be separated from the fear of external social sanctions. » (Yunxiang, 1996 : 138)

[3] Comme le soulignait déjà Phan Kế Bính « [...] la réputation dépend-elle des avantages qu'on procure à autrui par des "dettes de bouche" » ([1915] 1975 : 186). Les « dettes de bouches » sont ici les festins offerts en retour aux villageois lors de l'organisation de funérailles.

[4] Yunxiang (1996 : 76 et 95) présente également des cas de sanctions sociales publiques en Chine rurale en cas de manquement aux devoirs d'entraide.

l'honneur et du code éthique auquel adhèrent beaucoup de Vietnamiens et qui place la dignité, la notoriété et l'estime publique, mais aussi la bonne entente et la solidarité parmi les valeurs fondamentales. L'existence de ces sanctions gouverne et oriente ainsi en grande partie les comportements des villageois, qui sont donc contraints, ou plus précisément, fortement incités à donner en retour sans pour autant être obligés juridiquement.

Puisqu'il n'est pas possible d'exiger les contre-transferts, qu'ils ne peuvent être réclamés et que ce sont non seulement la relation, mais aussi la « face » et le prestige qui sont menacés par des sanctions, nous considérons que les obligations qui régissent la circulation non marchande sont d'ordre social, moral et public, mais en aucun cas juridique[1].

IV- Le type de transfert : échange ou don ?

Ainsi, dans le cas des transferts réciproques à Quân Lợi, quand bien même un récipiendaire se sent redevable envers un donateur ou se sent obligé de donner en retour, quand bien même il risque d'être socialement sanctionné en cas de non-versement du retour, quand bien même les sanctions sont perçues comme lourdes au regard des considérations locales, il a toujours la possibilité de ne pas rendre ce qu'il a reçu et le donateur n'a de son côté aucun moyen reconnu légitime d'exiger la contrepartie ou de faire exécuter l'obligation de rendre. Il en résulte que la réception de la contrepartie reste toujours incertaine, même si, comme nous le verrons, il existe des procédures pour la garantir (voir chapitre 11). Cette part d'incertitude quant au retour ainsi que le sentiment de liberté dans le fait de donner ou de rendre sont des propriétés intrinsèques du dispositif, qui activent son potentiel d'alliance. Les détails des mécanismes en œuvre seront explicités dans le chapitre 11.

Cette analyse de l'exigibilité et de la nature des obligations en jeu permet de trancher sur le type de transfert dans lequel peuvent être classées les prestations non marchandes à Quân Lợi. Nous retrouvons en effet réunis tous les éléments qui caractérisent le don au regard des définitions proposées par A. Testart et adoptées dans ce chapitre[2]. Nous pouvons donc conclure que la plupart des prestations étudiées dans le cadre de la circulation non marchande à Quân Lợi en particulier, et dans le Vietnam rural en général, sont des dons, ou plus exactement qu'ils peuvent s'assimiler à des dons en tant que forme sociale[3]. Si les dons

---

[1] Comme le précise A. Testart, « le fait de "perdre la face", ne saurait donc en aucune façon être envisagé comme une sanction juridique d'une quelconque "obligation de rendre" » (2007 : 58).

[2] « Le don est la cession d'un bien qui implique la renonciation à tout droit sur ce bien ainsi qu'à tout droit qui pourrait émaner de cette cession, en particulier celui d'exiger quoi que ce soit en contrepartie, et qui n'est elle-même (la cession) pas exigible » (Testart, 2007 : 22).

[3] La plupart des prestations étudiées ne sont pas exigibles, à quelques exceptions. Les transferts opérés dans le cadre des *phường* (groupes informels d'épargne et de crédits rotatifs) pour lesquels une législation officielle, qui prévoit des recours juridiques de type saisie en cas de non-respect des obligations, ne peuvent être assimilés à des dons puisque leurs modalités de circulation et les obligations en cours sont actuellement « à cheval » entre le juridique et le social. Les contributions volontaires (*đóng góp tự nguyện*) au niveau du village deviennent juridiquement obligatoires une fois qu'elles ont été "votées". Elles s'apparentent davantage aux transferts qu'A. Testart range dans la catégorie « transferts du troisième type » ou « T3T » pour lesquels il y a exigibilité du transfert sans qu'aucune contrepartie matérielle à se transfert ne le soit (*Ibid.* : 51). Ces types de transferts se caractérisent par des obligations absolues, permanentes et non conditionnelles. Les cotisations annuelles pour la caisse des funérailles du village (payer les porteurs du cercueil, les biens funéraires communs, etc.) peuvent également être considérés comme des « T3T » puisqu'elles sont légiférées par le

n'appellent pas nécessairement de contre-dons, dans le cas particulier des transferts typiques (*mừng, tiền phúng, đi tiền*), il y a de fait un transfert généralement suivi d'un contre-transfert, « le second venant en contrepartie du premier, mais sans être juridiquement dû » (Testart, 2007 : 58) ; description qui correspond à la définition des dons proposée par A. Testart.

Notre classification se détache ici de celles d'O. Tessier (2009), qui est le seul à avoir proposé une typologie des transferts non marchands dans le Vietnam rural. En s'appuyant en partie sur le même cadre théorique (Testart, 20 001 et 2007) et sur les mêmes critères de distinction utilisés dans ce chapitre (exigibilité), il démontre que les transferts particuliers qu'il a étudiés, à savoir les aides avant événement important de type *giúp đỡ*[1], s'« inscrivent indéniablement dans la catégorie des échanges non-marchands » (Tessier, 2009 : 235). Bien qu'il ne puisse « s'empêcher de voir dans cette pratique d'échange, certains éléments du don [...] » (*Ibid.* : 219), il reste catégorique sur sa classification : « de part ses caractéristiques, il [le système d'aide *giúp đỡ*] relève sans équivoque de la catégorie des échanges non-marchands et non de celle du don, si l'on adopte le mode de démarcation proposé par A. Testart » (*Ibid.* : 219).

Il est important de signaler que, s'il s'inspire du cadre théorique proposé par A. Testart, il s'en démarque sur un point fondamental, à savoir la manière de définir ce que signifie exigible et donc ce qui caractérise un échange non marchand. Pour lui, l'exigibilité se mesure avant tout par le degré de coercition de l'obligation de rendre et non pas par la nature de l'obligation (juridique, sociale ou morale). En d'autres termes, il ne place pas la distinction entre don et échange dans le registre du droit ni dans le recours possible à la « violence légitime » pour réclamer le retour, mais dans la force des obligations en œuvre (Tessier, 2003 : 238).

En effet, l'auteur explique qu'en cas de « [...] non-remise de la contrepartie [...] due à la mauvaise volonté du débiteur [...] le créancier [...] n'aurait d'un point de vue juridique pas de recours possible » (*Ibid.* : 225). Il évoque aussi « l'impossibilité de saisir une quelconque juridiction locale pour faire valoir son droit par des mesures coercitives [...] » (*Ibid.* : 226) ainsi que « [...] l'absence de cette double garantie d'exigibilité juridique et collective [...] » (*Ibid.* : 226). Il précise enfin que « les transactions entre partenaires s'effectuent en marge du cadre légal et reposent sur des arrangements oraux qu'aucun engagement écrit ne vient sanctionner, dans une société où l'écrit est pourtant largement répandu et fait foi pour toute

---

coutumier villageois, et sont donc exigibles juridiquement. En revanche, nous ne pouvons pas classer les contributions pour le lignage dans cette catégorie, car il n'y a pas de recours ni de sanctions juridiques en cas de non-paiement par un membre de lignage. Nous avons rencontré des cas de villageois qui ont quitté le village depuis longtemps et qui ne s'acquittent plus de la cotisation malgré les remontrances des autres membres du lignage. Elles s'en approchent néanmoins dans la mesure où les *suất đinh* (membres adultes du lignage) sont tenus par une obligation permanente non subordonnée à la réception d'une contrepartie et parce qu'un *suất định* qui ne cotise jamais sans justification admise peut possiblement perdre ses droits en tant que membre du lignage, bien que nous n'avons jamais entendu parler de ce type de cas.

[1] À Quân Lợi, les aides avant événement important ont tendance à disparaître en tant que sorte de transfert spécifique pour être remis le jour même de la cérémonie en même temps que le présent de type *tiền mừng* ou *tiền phúng* apporté par les invités (voir chapitre 2). Contrairement à Tessier (2009 : 208 et 211), bien qu'il s'agisse de deux sortes de transferts distincts, je les considère de même nature que les transferts typiques remis par les invités le jour des festivités.

contestation entre particuliers ou entre un individu et l'administration locale. » (*Ibid.* : 225)[1]. En bref, les analyses d'O. Tessier et les nôtres se rejoignent sur ce point, puisqu'elles montrent qu'il n'y a pas de recours juridiques possibles.

En dehors de la question du recours, son étude de la nature des obligations en jeu confirme également que les obligations ne sont pas juridiques : les groupes domestiques ont « effectivement l'obligation morale de respecter les termes de l'échange, à savoir remettre la contrepartie en temps et en heure [...] c'est bien d'un contrat moral qu'il s'agit [...] » (*Ibid.* : 238)[2]. Les sanctions qu'il évoque pour appuyer son propos démontrent qu'il ne s'agit pas d'une exigibilité juridique telle que la définit A. Testart, puisqu'il ne parle que de sanctions morales et sociales[3], qui ont un caractère collectif[4] en évacuant les sanctions juridiques.

Les éléments d'analyse et de démonstration présentés par O. Tessier confirme donc les transferts de type *giúp đỡ* ne sont pas régis par des contraintes imposées par un cadre légal et que les obligations comme l'exigibilité ne sont pas de nature juridique. Il conclut néanmoins que, bien qu'il n'y ait pas d'obligation juridique de rendre, il y a exigibilité et qu'il s'agit donc d'échanges non marchands, puisque, explique-t-il, « la pression collective exercée sur l'individu [dans le cadre du système d'entraide *giúp đỡ*] est tout aussi contraignante que les

---

[1] Il rajoute que « le système repose ainsi sur un consentement mutuel dont les règles implicites sont parfaitement claires et connues des deux partenaires de l'échange [...] » (*Ibid.* : 225)

[2] Il précise également que « [...] puisque les biens échangés n'ont qu'une valeur d'usage des plus banals qui les destine à être consommés aussitôt qu'ils sont cédés, c'est que l'obligation de rendre découle d'une obligation morale intrinsèque à l'acceptation par les deux partenaires des termes de l'échange. » (*Ibid.* : 226). Par ailleurs, il évoque dans sa thèse la possibilité, exceptionnelle, de ne pas verser la contrepartie attendue et définit l'obligation de rendre comme une obligation sociale : « si le débiteur tente de faire son possible pour s'acquitter de ses dettes dès lors que l'un de ses partenaires célèbre un événement exceptionnel, il arrive qu'il ne puisse faire face à *cette obligation sociale*. » [Tessier, 2003 : 478 ; souligné par nous]. Il nuance donc la mise en œuvre du « principe fondamental de réciprocité stricte, où la contrepartie remise doit être identique à la chose donnée initialement » (*Ibid.* : 219-220), ainsi que le mouvement en retour obligatoirement impliqué dès l'acceptation par le récipiendaire de l'aide offerte initialement (*Ibid.* : 235). Il y a donc réciprocité, mais, selon les circonstances, pas nécessairement ; et le mouvement en retour est obligé, socialement, mais pas obligatoire au sens juridique du terme. Ces propriétés écartent les prestations décrites de l'échange non marchand, tel que le définit A. Testart, qui considère que dans un échange, la contrepartie est obligatoire, car, sans elle, il n'y a pas d'échange (Testart, 2007 : 29). Ainsi, la possibilité, même exceptionnelle, qu'il n'y ait pas de contrepartie pour les transferts non marchands au Vietnam et que son versement n'est pas obligatoire, confirme qu'ils ne peuvent être de l'ordre de l'échange au sens strict du terme.

[3] O. Tessier (2009 : 220) cite une villageoise qui parle du risque de rupture de la relation. Nous avons déjà retranscrit les propos plus haut. Il rajoute que « dans l'hypothèse où il [le groupe domestique] n'honorerait pas le contrat moral passé avec son partenaire d'échange [...], ce n'est pas uniquement un lien d'amitié, de voisinage ou de parenté qui serait malmené, voire rompu, mais c'est une exclusion durable des systèmes d'échanges qui lui sera imposée par la société locale. » (*Ibid.* : 238) Enfin, il explique que « la transgression volontaire de la norme de réciprocité sera immanquablement sanctionnée collectivement par une mise à l'écart, et il y a fort à parier qu'il ne se trouvera pas un ami ou un parent qui prendra le risque de proposer son assistance au contrevenant. » (*Ibid.* : 238).

[4] « [...] les normes qui régissent le système relèvent du domaine de la responsabilité collective dans la mesure où elles régulent et codifient l'ensemble de la circulation des biens relevant du domaine de l'aide *giúp đỡ* : à ce titre, la société locale peut légitimement exercer une variété de "droit de regard" sur l'échange. » (*Ibid.* : 224) Il évoque ensuite le « devoir de solidarité sincère ou contraint, qui s'exerce par et sous la pression du regard des autres » pour montrer qu' « un foyer qui refuserait de s'y plier, alors que l'environnement jugerait qu'il en a les moyens, se placerait automatiquement en position délicate, prêterait le flanc aux critiques et aux désapprobations d'un corps social… » (*Ibid.* : 233).

mesures coercitives édictées par un cadre légal. » (*Ibid. :* 238). Autrement dit, comme dans le Vietnam rural la force des obligations sociales et morales est aussi contraignante, voire plus, que celle des obligations juridiques, O. Tessier considère l'obligation de rendre comme étant de l'ordre de l'exigibilité et les transferts comme de l'ordre des échanges non marchands.

Il ne s'agit donc pas d'un échange au sens que donne A. Testart à cette forme sociale, puisque pour ce dernier le degré de coercition ne peut pas être un critère permettant de caractériser un échange en tant que forme sociale. D'après les distinctions proposées par A. Testart et adoptées dans notre étude, à partir du moment où il n'est pas possible d'exiger juridiquement[1] la contrepartie et si aucun recours à la force ni à la contrainte physique légitime n'est envisagé (qu'elle provienne de l'État ou d'autres instances), l'obligation n'est ni juridique ni exigible, et donc le transfert n'est pas un échange, quel que soit le degré de contrainte de l'obligation de rendre[2]. A. Testart montre en effet, et c'est là qu'O. Tessier se démarque, qu'une obligation sociale ou morale peut être vécue par les acteurs sociaux de manière aussi contraignante qu'une obligation juridique, cela ne fait pas pour autant du transfert un échange.

Enfin, quelle que soit la force de l'obligation, quelles que soient les possibilités de recourir à la contrainte physique légitime pour réclamer son dû et quelle que soit l'instance légitime pour le faire, les villageois que nous avons interrogés sont catégoriques : en dehors de *phường*, il est inconvenant, déplacé, incorrect, voire impossible, socialement de réclamer ou d'exiger son dû, même s'il est attendu. C'est pourquoi nous considérons, qu'il n'y a pas exigibilité, ni juridique ni sociale, et que, pour cette raison, les transferts ne peuvent être assimilés à des échanges au sens strict du terme, tel que A. Testart le définit. Nous estimons ainsi que les transferts non marchands étudiés à Quân Lợi sont dans l'ordre du don.

Les hương ước *et les règles villageoises (*lệ làng*) : l'ambiguïté de la place du juridique et de la nature des obligations*

Afin de préciser avec plus de nuance le type de transfert auquel la réalité vietnamienne nous confronte et afin d'inclure une conception plus large de ce qui peut être considéré de l'ordre du droit dans le Vietnam rural, il semble important de s'arrêter sur le statut des règles villageoises et sur les prestations régies par les coutumiers villageois (*hương ước*). Ces derniers comportent en effet des clauses légiférant une partie de la circulation non marchande, notamment les pratiques de solidarité et de soutien matériel lors des funérailles et des mariages.

À Quân Lợi, le coutumier – qui a été établi par le Comité de la culture du village en 2000 (voir note 3 p. 149) – stipule que pour les mariages, il est interdit d'organiser de trop grandes

[1] « Juridiquement » signifie avoir un recours possible à la « violence légitime » pour faire appliquer une obligation (voir supra).

[2] « Une obligation morale ne taraude que votre confiance. Mais une obligation juridiquement reconnue donne des droits à celui qui a cette obligation sur vous ; elle lui donne aussi des moyens d'action. » (Testart, 2007 :18). « On pourrait dire que l'échange comporte une obligation juridique de fournir la contrepartie, tandis que le don ne comporte pas une telle obligation, tout au plus une obligation morale. » et « la dette au sens propre se définit également par le fait qu'elle est exigible - ce que n'est pas la dette dite « morale » (Testart, 2001 : 746 note 49).

festivités pour éviter les lourdes dettes de vie (*nặng nợ đời*) à la fois matérielles et spirituelles (ou morales) (*cả về vật chất lẫn tinh thần*) engendrées en partie par le lustre et par la « vente de repas festifs » (*bán cỗ lấy tiền*)[1]. Ici ce sont les pratiques de remise de contributions monétaires contre la réception d'un repas festif (transferts typiques de type *đi tiền*) qui sont visées et limitées. En revanche, pour les funérailles, la clause 16 (*Ibid.* : 8) stipule que les voisins du défunt doivent former un groupe et effectuer une visite de condoléances en remettant des offrandes convenues (*phúng viếng* et *vòng hoa*), afin de manifester l'esprit villageois (*tình làng*) et les « attaches de voisinage » (*nghĩa xóm*). La clause 19 encourage l'esprit de réciprocité et d'affection mutuelle qui repose sur le bon cœur et les capacités économiques [c'est-à-dire ici la remise de présents] (*khuyến khích tinh thần tương thân tương ái khả năng kinh tế. - Ibid.* : 8). La clause 21 prévoit une cotisation annuelle d'un équivalent de 1kg de paddy (selon les prix officiels) pour payer les porteurs du défunt au moment de l'inhumation (*Ibid.* : 8). Le prélèvement et la gestion sont confiés aux trois quartiers administratifs.

Le registre comprend également des clauses (23 et 24) sur les anniversaires de longévité (*mừng thọ)* et les diverses fêtes rituelles (anniversaires, nouvelle maison, nouvelle année lunaire, etc.) et « spirituelles » ou religieuses (inaugurations des maisons de cultes des ancêtres, cérémonie de commémoration du décès des ancêtres – *giỗ* –, etc.) stipulant simplement d'éviter les excès, l'ostentation et les pratiques superstitieuses, sans évoquer directement les transferts non marchands.

Ce coutumier mis en place en fonction des normes étatiques plus qu'en fonction des normes spécifiques locales n'est pas clair sur les obligations et devoirs des villageois dans le cadre de la circulation non marchande, mais il laisse néanmoins sous-entendre qu'il existe des règles légiférant une partie de leur fonctionnement. Ces règles ne sont pas directement celles de l'État et le village ne constitue pas une unité administrative en soi. Cependant, comme le montre le dernier chapitre du coutumier intitulé « organisation de l'application, félicitations et sanctions » (« *tổ chức thực hiện và thưởng phạt » Ibid.* : 10), les règles villageoises (*lệ làng*) sont approuvées officiellement par le Comité Populaire de la commune (*UBND xã*), et des sanctions de nature juridique sont prévues pour ceux qui enfreignent les règles, même si d'expérience, elles ne sont jamais appliquées. Que l'infraction soit volontaire ou pas, le Comité de la culture (donc pas encore l'État) est chargé de punir selon des modalités qui dépendent du niveau d'infraction (clause 30 : 11) et si quelqu'un récidive trois fois, pour régler le problème, un rapport doit être remis par les responsables du village au Comité Populaire de la commune, c'est-à-dire au représentant du pouvoir central. Un dédommagement en nature pour les dégâts provoqués sera mis en place. Ces registres des coutumes villageoises, comme les transferts non marchands évoqués dans les diverses clauses, semblent donc à cheval entre l'officiel et l'informel, entre les lois du pouvoir central et les règles locales. Si nous considérons ces *hương ước* comme un système de règles de l'ordre du droit, avec des obligations exigibles dont l'inexécution est légitimement sanctionnée,

[1] *Hương ước - xây dựng làng văn hóa thôn Quân Lợi* (2000 : 6, chapitre 2 clause 10).

notamment par le recours possible à la force légitime, les transferts que ces règlements villageois légifèrent se rapprochent ainsi du registre de l'échange non marchand.

Avec le centralisme étatique et avec le déploiement du Parti dans les villages, les règles villageoises (*lệ làng*) ne jouent plus aujourd'hui le même rôle qu'à l'époque prérévolutionnaire, ce qui rend difficile une évaluation de leur caractère juridique. Néanmoins, les descriptions des pratiques villageoises prérévolutionnaires proposées par Phan Kế Bính ([1915] 1975) permettent de préciser davantage le statut que ces règles villageoises pouvaient avoir et donc la nature des prestations non marchandes qui circulaient entre les villageois.

L'auteur moderniste décrit les devoirs et les obligations des chefs de foyers à l'égard du village au moment des funérailles de leurs parents. Sa description détaillée reflète clairement la nature et le statut ambigu des obligations (à la fois juridique, morale et sociale) qui régissent les transferts non marchands. En insistant toujours sur les variations des coutumes d'un village à l'autre (*Ibid.* : 184), il donne divers exemples significatifs des obligations de verser des présents, de payer des frais et d'inviter à manger auxquelles sont soumises les familles en deuil.

Dans certains villages par exemple, « procéder à l'inhumation *nécessite* un cadeau en argent ; *il faut* verser quelques piastres qui seront répartis entre les porteurs » (*Ibid. :*184, souligné par nous), dans d'autres villages, si une famille en deuil est trop pauvre pour « offrir le repas *dû* aux gens du village [...] il n'a pas *le droit* de conduire le deuil » (p. 185, souligné par nous) ; ou ailleurs encore, après les trois années de deuil, pour qu'un villageois ait l'autorisation de cesser de porter le deuil et pour qu'il puisse quitter ses vêtements de deuil, « *il faut* qu'il offre le repas » (*Ibid. :* 185, souligné par nous). De manière générale, lors de funérailles, « le chef de famille *doit* bien traiter la population en lui offrant de l'alcool. Lorsqu'il est trop pauvre pour recevoir toute la population, il doit l'en informer auparavant, et elle s'abstient d'aller faire des offrandes » (*Ibid. :* 189). Autrement dit, la réception d'offrandes (*phúng viếng*) de la part des villageois lors de funérailles est conditionnée par l'octroi d'un festin organisé par le récipiendaire. Enfin, il estime qu'« en beaucoup d'endroits, les frais dictés *par la coutume* sont très lourds » (*Ibid. :* 184, souligné par nous) « Il *faut recevoir* » les autorités, les anciens, les groupes militaires, les membres des associations de femmes bouddhistes, ceux qui ont rédigé l'épitaphe du défunt, etc.… « avec du porc, du riz gluant ; après le repas *il faut en outre offrir* à chacun des invités des gâteux de riz gluant. » (*Ibid. :* 185, souligné par nous). Par ailleurs, précise-t-il « au cours de l'enterrement, le chef de famille demande à quelques personnes d'apporter le bétel pour *l'offrir* aux personnes qui suivent l'enterrement. » (*Ibid. :* 184, souligné par nous)

Dans ses descriptions, l'auteur évoque « la coutume » (quatre fois. *Ibid. :*184, 185 et 186), « les usages » (*Ibid. :* 184) et « le rite » (*Ibid. :*.184-185), ce qui place les obligations et les devoirs dans le registre des règles locales (*lệ làng*). Mais un ensemble d'éléments placent ces règles villageoises de l'époque prérévolutionnaire dans le registre du droit légitime au niveau local. Les termes utilisés dans ces descriptions (« *nécessite* un cadeau en argent », « *il faut* verser », « le repas *dû* » , « *le droit* de conduire le deuil », « *il faut* qu'il offre », « le chef de famille *doit* bien traiter la population », « *il faut* recevoir », « *il faut* en outre offrir »), ainsi

que l'emploie récurrent du vocabulaire de la dette (« s'acquitter définitivement de leur dette envers le village », « dette de bouche » [*nợ miệng*] », « offrir le repas dû aux gens du village » (*Ibid :* 185 et 186, souligné par nous) place en effet les prestations décrites dans le registre du droit et de l'exigibilité.

Par ailleurs, les sanctions suggérées dans les descriptions de Phan Kế Bính oscillent entre des sanctions qui portent atteinte au prestige et à l'honneur et des sanctions qui sont davantage de l'ordre du juridique. Il évoque en effet la « raillerie » (*Ibid.* 185), la « face » et la réputation (*Ibid.* 186), ainsi que le « mépris » (*Ibid.* : 186), c'est à dire des sanctions plutôt morales et sociales à caractère public. Mais il explique également que l'absence de versement de ce qui est légitimement dû (repas, argent, présent) implique le retrait de droits qui viennent en contrepartie (le droit de conduire le deuil, le droit d'arrêter de porter les vêtements de deuil, le droit de recevoir des offrandes de la part des invités, le droit d'avoir un groupe de porteurs pour procéder à l'inhumation, le droit de bénéficier du char funéraire, etc.). Les prestations soumises à ce deuxième type de sanctions se rapprochent donc de l'échange en tant que forme sociale.

Enfin, l'auteur évoque la conditionnalité de la contrepartie et l'exigence de réciprocité : pour les funérailles par exemple, les offrandes sont remises si et seulement si un repas est offert aux donateurs. Les transferts évoqués sont ainsi la cause et l'effet l'un de l'autre et constituent de ce fait des conditions et des causes réciproques, comme dans ce qui caractérise un échange (voir le tableau 11).

Ces éléments situent la plupart des transferts en question davantage dans le registre de l'échange non marchand et de l'exigibilité que dans celui du don et de la libéralité. Il faudrait détailler chaque sorte de transfert particulier pour déterminer en toute rigueur lesquels sont exigibles ou non et donc lesquels sont du registre du don ou de celui de l'échange. Mais quelles que soient les nuances, ces descriptions de normes et de pratiques villageoises anciennes témoignent de la présence d'éléments de l'ordre de l'échange dans les transferts non marchands dans le Vietnam rural.

Sur le plan méthodologique, le statut officiel et juridique des règles locales à cette époque indique l'importance de bien définir où se situe le pouvoir juridique et politique au regard des réalités locales et selon chaque époque, et non pas seulement au regard de normes transculturelles a-historiques qui poussent à attribuer au pouvoir central et à l'État le monopole de ce qui est de l'ordre du politique, du droit et du juridique. Nous pouvons ainsi considérer par exemple qu'à cette époque, il existait au niveau local, en parallèle des institutions étatiques, un système de droit régi par des instances non-étatique, mais qui s'avèrent être reconnues comme légitimes par les villageois, notamment pour faire appliquer, par la contrainte si nécessaire, les obligations en cours[1].

Au regard de ces réalités empiriques et des éléments issus des réalités passées, nous ne pouvons donc pas conclure une absence totale d'éléments de l'ordre de l'échange dans les prestations qui circulaient et qui circulent à Quân Lợi. C'est pourquoi, si notre classification

[1] Dans sa description des *hương ước*, Nguyễn Từ Chi évoque la possibilité de recourir à la force ou à la violence dans les cas d'infractions des règles (1980 : 90).

des types de transferts selon la forme sociale à laquelle ils s'apparentent se détache de celle d'O. Tessier, nos interprétations des pratiques effectives restent néanmoins proches et compatibles, puisque, si pour O. Tessier il s'agit d'échanges comportant des éléments de dons[1], pour nous, il s'agit de dons, en tant que forme sociale, comportant des éléments de l'échange, au sens large du terme.

V- Des formes sociales aux pratiques sociales ou de l'etic à l'emic

1- Éléments d'échanges dans les dons observés à Quân Lợi

Le travail de distinction des formes sociales aboutit à des définitions exclusives : il s'agit, soit de transferts de type don, soit dans de transferts de type échange. Cependant, déterminer à quelle forme sociale peuvent s'identifier les transferts rencontrés à Quân Lợi n'est qu'une première étape qui n'est pas suffisante pour caractériser les transferts non marchands rencontrés dans le village. En dehors de la nature des obligations et de l'absence d'exigibilité, d'autres éléments constitutifs des prestations non marchandes doivent donc être pris en compte. Il s'agit ainsi de sortir des distinctions théoriques des formes sociales, qui ne sont que des outils conceptuels permettant de traduire dans nos termes la réalité des « autres », et de mettre en évidence une réalité empirique pour laquelle nos termes et catégories n'ont pas d'équivalents exacts, parce qu'ils ne sont pas à même de définir les pratiques observées sous toutes leurs dimensions[2]. En effet, le champ que recouvrent les formes sociales « don » et « échange » ne renvoie pas aux pratiques observées dans leur totalité et ne permet pas de saisir complètement le sens *emic* de ces pratiques.

La description du fonctionnement du dispositif a montré qu'au regard des aspects cinématiques comme au regard des considérations locales, il y a présence d'un contre-transfert, pensé comme une contrepartie, pour la majorité des sortes de transferts observés à Quân Lợi[3]. De plus, au regard des modalités de circulation, les dons se répondent et fonctionnent en partie par paires. En d'autres termes, la norme de réciprocité est l'un des principes fondamentaux du dispositif (voir chapitre 4). Ces éléments rappellent l'échange au sens large du terme.

---

[1] La dimension échange est en effet plus marquée dans les prestations avant événement de type *giúp đỡ* étudiées par O. Tessier, que dans les prestations typiques de type *đi tiền*, actuellement en cours à Quân Lợi.

[2] A. Testart admet également le manque d'adéquation de nos catégories juridique pour décrire la réalité des autres (2007 : 185 et 215-219). Il écrit par exemple « Le *kula* nous met en présence d'une forme d'échange complexe qu'aucune de nos catégories juridiques que nous connaissons ne permet d'en rendre compte. » (*Ibid.* : 187). Il défend néanmoins l'intérêt d'utiliser les catégories du droit pour la nécessaire traduction des pratiques exotiques dans nos termes et présente ce passage au droit comme un exercice « purement didactique ». Il appelle aussi à l'invention de nouveaux concepts de droits « plus performants et plus généraux que ceux que nous lègue le droit romain » (*Ibid.* : 185).

[3] Certains transferts sont unilatéraux : les dons à la communauté (évergétisme), l'offre de repas festifs pour fêter quelque chose de nouveau et de positif (*khao)*, les cadeaux adressés aux mariés pendant cérémonie : *(cho riêng, quà tặng),* la dot (*của hồi môn*), les présents à un jeune qui part loin (étude, étranger, armée) et/ou pour le féliciter à une réussite à des examens importants (*mừng*). L'octroi de prêt d'argent sans intérêt remboursé (*vay tiền không có lãi),* les présents de félicitations pour la longévité (*quà mừng thọ),* les présents pour la journée nationale des enseignants (*quà*).

En outre, nous avons montré que les termes employés (*trả lại*, *trả nợ*, *sòng phẳng)* renvoient à l'idée de rembourser une dette et que le sentiment de dette est très prégnant dans le système de don au Vietnam. Comme pour un échange, tant que la contrepartie n'est pas remise, le sentiment de dette persiste, et dans ce cas particulier, où la dette n'étant pas nécessairement acquittée, il peut même rester à vie si le récipiendaire n'a pas d'occasion de rendre[1].

Enfin, les dons réciproques à Quân Lợi se rapprochent des échanges sur le plan des rapports de causalité en œuvre. Dans le système d'entraide et de renvoi décrit ici, les retours ne sont pas exigibles, mais ils sont attendus, espérés ou souhaités : la réception d'un contre-don fait partie, comme pour un échange, des motivations des acteurs sociaux[2]. L'obtention de la contrepartie à venir n'est pas, comme dans l'échange tel que le considère A. Testart, la cause première du transfert, mais elle constitue une cause majeure qui anime l'acte de donner au Vietnam, notamment dans les nombreuses formes de "dons intéressés" (don de sollicitation, petite corruption, évergétisme,[3] mais aussi offrandes aux divinités et aux ancêtres, etc.) où on donne avant tout pour recevoir quelque chose en retour. Ainsi, même s'il n'est pas une condition nécessaire au transfert, le contre-don est l'une des causes des dons. Il en résulte que dans de nombreux cas, comme dans un échange en tant que forme sociale, il s'agit dans le système vietnamien de « céder contre » (Testart, 2007 : 59) puisque « le contre-transfert est la cause du transfert » (Testart, 2007 : 48)[4]. Or, nous avons vu que dans ce système de renvoi, un don appelle un contre-don, c'est-à-dire que le contre-transfert, en tant que contrepartie et réponse, est également causé par le transfert initial. Autrement dit, un don suscite un contre-don à venir et est lui-même en partie suscité par ce contre-don à venir. En termes de rapports de causalité, les dons et les contre-dons sont une cause et un effet l'un de l'autre[5].

Ce régime de causalité réciproque actif dans la circulation des dons à Quân Lợi est un trait caractéristique et exclusif attribué par A. Testart aux échanges[6]. Il est évident que les rapports de causalité décrits ici pour les dons ne sont pas identiques à ceux qui caractérisent un échange puisque le contre-don n'est pas la condition du don et le don n'est pas nécessairement l'effet du contre-don[7]. Ainsi, la réciprocité qui anime les dons à Quân Lợi n'est pas aussi

---

1 Si le sentiment de dette est ici similaire à celui qui caractérise l'échange, la possibilité admise et légitime de ne pas s'en acquitter si l'occasion ne se présente pas ou si les conditions ne le permettent pas distingue néanmoins les deux formes de transaction.

2 A. Testart montre que pour un échange au sens large « l'adresse suppose l'espoir d'une réponse » (2007 : 15).

3 Concernant ces trois sortes de transfert peu traitées dans cette thèse, voir Papin (2003); P. Papin et L. Passicousset (2010 : 63-87 et 124 -151).

4 En dehors des transferts unilatéraux listés plus haut (voir note 3 p. 281).

5 Dans son étude générale des dons, M. Anspach évoque, en appui sur G. Simmel, l'existence d'une causalité réciproque ou de ce qu'il appelle une « causalité circulaire » dans les transferts de dons et de contre-dons (2002 : 45-46).

6 « Dans l'échange, chacun des deux transferts se trouve être à la fois la cause et l'effet de l'autre [...] » (Testart, 2007 : 50). « Il y a dans l'échange et dans l'échange seulement causalité réciproque » (*Ibid.* : 50) et « [...] c'est seulement dans l'échange que chacun des transferts est à la fois cause et effet de l'autre, et c'est la sa spécificité » (*Ibid.* : 50).

7 Dans l'échange, la contrepartie est nécessairement la cause de l'échange et les transferts sont nécessairement l'effet l'un de l'autre (*Ibid.* : 48), alors que « le don peut-être cause d'une obligation, encore que purement morale, mais il n'est pas nécessairement l'effet d'un contre-don » (*Ibid.* : 51).

« parfaite » ou « complète » [1] que celle en œuvre dans l'échange. Néanmoins, la présence de cette causalité réciproque des transferts indique que la circulation des dons est également animée par une cause formelle, en grande partie similaire à celle mise en avant par A. Testart pour définir l'échange en tant que forme sociale (Testart, 2007 : 47-48 et 50).

La réciprocité cinématique, la réciprocité des obligations, le sentiment de dette, l'agencement des transferts et la réciprocité des causes, c'est-à-dire les différents éléments constitutifs des dons à Quân Lợi, mais proche de certaines propriétés formelles de l'échange, sont tous directement liés à la force particulièrement coercitive de l'obligation de rendre qui caractérise la circulation non marchande dans le contexte vietnamien[2]. En termes de degré de coercition, nous estimons, comme O. Tessier (2009 : 238), que l'obligation de rendre les dons dans le Vietnam rural est aussi forte que l'obligation de rendre qui caractérise un échange, quand bien même le retour n'est pas juridiquement exigible.

Si au regard de la nature des obligations et du cadre théorique dressé par A. Testart, il n'est pas possible de confondre ces dons avec un échange en tant que formes sociales, au regard de la force des obligations et des définitions larges de ces termes, il est possible de les rapprocher.

2-Les « dons-échanges » ou les dons réciproques : du classement par les formes sociales à la mise en évidence du « mélange »

La prise en compte des divers éléments non juridiques qui caractérisent les transferts non marchands à Quân Lợi permet ainsi de définir de manière plus contextualisée et plus complète ces pratiques sociales spécifiques : si sur le plan des définitions strictes des formes sociales il s'agit bien de dons, sur le plan des pratiques sociales effectives telles que les considèrent les acteurs sociaux et telles qu'elles apparaissent à travers l'observation empirique, ce sont des dons très proches de l'échange. Enfin, en envisageant l'échange au sens large du terme[3], les dons réciproques à Quân Lợi comportent indéniablement des éléments qui sont de l'ordre de l'échange.

---

[1] « La réciprocité atteint dans l'échange un état de perfection ou d'achèvement qui laisse loin derrière celle des dons et contre-dons [...] L'échange au sens strict met en œuvre au moins une quadruple réciprocité, de mouvements, de réponses, de causes, de demandes. » (*Ibid.* : 61). Comme pour l'échange, il y a dans les dons à Quân Lợi réciprocité des causes et des transferts, il peut y avoir réciprocité des demandes (voir échanges de travail, services réciproquement rendus et prêts informels sans intérêt), mais il n'y a pas réciprocité des réponses puisque dans les dons réciproques le « premier don ne peut être le contre-don du second [...] » (*Ibid.* : 60), seul le troisième don occupe cette place dans ce système de prestation en chaîne. La cause formelle qui anime un échange est la cause principale alors que la cause formelle qui anime des dons réciproques est une cause secondaire.

[2] Comme pour les échanges, il est fréquent que l'obligation de rendre soit spécifiée (voir chapitres 1, 2 et 3), c'est-à-dire que la nature et à la valeur de la contrepartie est définie par des règles et ne dépend donc pas de la bonne volonté du donateur (concernant les obligations spécifiées voir *Ibid.* : 38 et 43).

[3] Le sens large « concerne toute communication réciproque ; échanger, c'est alors « adresser et recevoir en retour ». (Testart, 2007 : 14). L'échange au sens large ne retient pas le seul critère juridique de l'exigibilité et renvoie à des « actes qui se répondent les uns les autres » avec « intentionnalité, signification, adresse, idée de réponse et de causalité » (*Ibid.* : 15).

La présence des ces éléments d'échange dans les transferts de type don est un signe de la dimension « hybride » de ces transferts symboliques et permet de reprendre à notre compte l'expression « don-échange » – utilisée par M. Mauss à défaut de disposer de termes correspondants parfaitement – pour décrire le phénomène observé. En effet, cette association de termes formellement opposés (Testart, 2007 : 220) est acceptable face aux faits et aux réalités observés, si on précise auparavant la forme sociale à laquelle s'apparente le transfert et si on explicite ce qui dans son contenu est de l'ordre d'une forme ou d'une autre. Avec ces précautions, on peut s'autoriser à utiliser l'oxymore « échange de dons » pour insister sur le fait qu'il s'agit bien de dons, mais qu'il y a aussi une dimension d'échange dans leurs modalités concrètes de circulation et dans les conceptions que s'en font les acteurs sociaux impliqués. Cependant, afin de limiter les éventuelles confusions sémantiques, l'usage des termes « dons réciproques » ou des termes locaux tels que *trao đổi, giúp đỡ nhau, có đi có lại* reste la stratégie la plus pertinente pour parler de ces transferts à double sens, où se mêlent dons et échanges.

Ce constat sur le caractère hybride des transferts non marchands, déjà mis en avant par O. Tessier (2009 :235), a été observé dans d'autres réalités sociales et culturelles que la nôtre. Il avait déjà été établi par M. Mauss en parlant des échanges cérémoniels chez les Trobriands[1] puis attesté par la suite par de nombreux chercheurs, comme les défenseurs d'une anthropologie du don réunis autour de la revue du MAUSS[2]. Ce mélange est également reconnu par A. Testart (2001, 2007) qui, en essayant justement d'établir des définitions mutuellement exclusives des formes sociales, admet qu'« il est si difficile de démêler dans les données ethnographiques ce qui est don et ce qui est échange entre amis » (Testart, 2001 : 741 note 39). Enfin, P. Bourdieu avait aussi déjà évoqué la « double vérité du don » (Bourdieu 1997 : 229-240) pour parler de cette articulation entre la logique du don et la logique de l'échange[3].

Mais en dehors de cette dimension hybride qui est commune à de nombreuses prestations non marchandes dans diverses aires culturelles, il semble pertinent de définir la proportion du mélange[4] d'éléments de dons et d'échanges propres à chaque sorte de transferts concrets. Entre les deux extrêmes théoriques et abstraits que sont l'échange et le don en tant que formes sociales, il existe en effet dans la réalité empirique vietnamienne de nombreuses sortes de

---

[1] « C'est encore une notion complexe qui inspire tous les actes économiques que nous avons décrits ; et cette notion n'est ni celle de la prestation purement libre et purement gratuite, ni celle de la production et de l'échange purement intéressés de l'utile. C'est une sorte d'hybride qui a fleuri là-bas ». (Mauss, [1950] 1999 : 267).

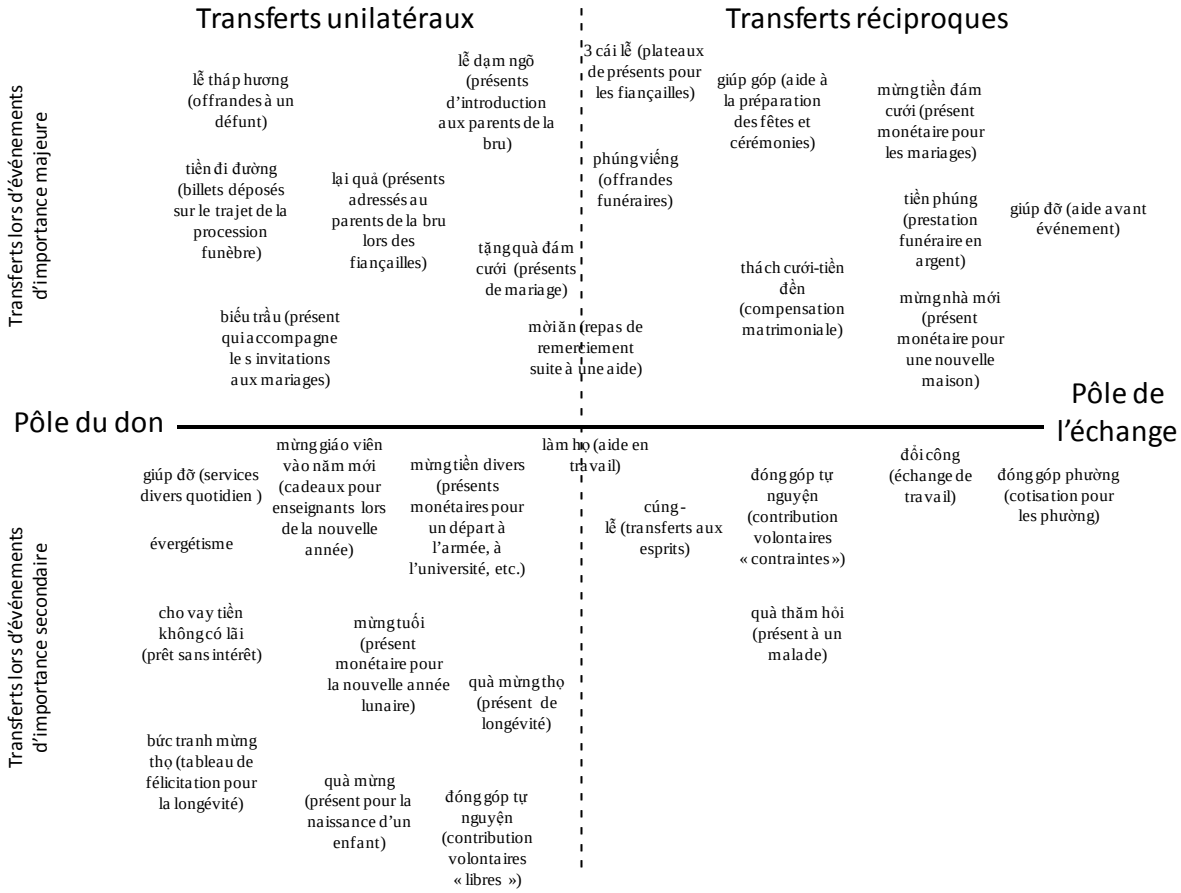
[2] Dans l'introduction de l'ouvrage collectif *La société vue du don. Manuel de sociologie anti utilitariste appliquée*, P. Chanial, qui est l'éditeur, évoque « le caractère fondamentalement hybride du don » (2008 :28) et détail le contenu de ce mélange. Voir aussi P. Chanial (2008b) et A. Caillé (2000 et 2009).

[3] P. Chanial commente l'analyse de P. Bourdieu de la manière suivante : « d'un côté, le don se vit (ou se veut) comme refus de l'intérêt, du calcul égoïste, et exaltation de la générosité gratuite et sans retour ; de l'autre, il n'exclut jamais complètement la conscience de la logique de l'échange, ni même l'aveu des pulsions refoulées et, par éclairs, la dénonciation d'une autre vérité, déniée, de l'échange généreux, son caractère contraignant et coûteux » [1997, p. 229]. » (2008 a:16).

[4] La méthode qui consiste à mesurer la part d'échange et la part de don dans un transfert est également évoquée ou utilisée par d'autres auteurs, voir par exemple Yan Yunxiang (1996 : 45), P. Bourdieu (1997 : 229), A. Testart (2001 : 741 et 2007 : 167), A. Caillé (2007 : 400), P. Chanial (2008 : 16).

transferts dans lesquels se mêlent, à diverses proportions selon le transfert considéré, des éléments caractéristiques du don et d'autres de l'échange. Ce mélange prend également diverses proportions d'un transfert à l'autre et d'une époque à l'autre. Ainsi, il ne s'agit plus de classer les transferts de manière exclusive selon leur type ou leur forme sociale (don ou échange), mais de les situer sur une échelle de variation de degré avec pour pôles le don et l'échange. L'objectif est de mettre en évidence les nuances entre différentes sortes de prestations (*mừng*, *tiền phúng*, *quà thăm hỏi*, *đôi công*, etc.) incluses dans un même type de transfert (don). Ce mode de classification permet de rendre compte le plus complètement possible de ce qui se passe sans être limité par la signification de nos termes inadéquats pour décrire une réalité "autre". Le shéma ci-dessous présente la manière dont se répartissent les sortes de transferts décrits dans les chapitres précédents au regard de la part d'élément de don et d'échange qui les constituent.

Schéma 3- Répartition des différentes sortes de transferts non marchands à Quân Lợi selon la part d'éléments de don et d'échange qui les constitue



Ce schéma montre que parmi l'ensemble des transferts constitutifs du répertoire des dons à Quân Lợi, certains comportent davantage d'éléments de l'ordre du don (à gauche) tandis que d'autres comportent davantage d'éléments de l'ordre de l'échange (à droite). Le schéma dévoile clairement que pour les transferts les plus importants et les plus structurants socialement, comme les prestations typiques (*tiền mừng* et *tiền phúng*) ou les transferts qui circulent lors des événements d'importance majeure (en haut à droite du schéma), la proportion du mélange tire ces dons réciproques vers le pôle de l'« échange ».

VI- Conclusion

Cette étude de la nature des obligations permet de compléter l'identification des traits spécifiques du « régime typique de circulation non marchande » à Quân Lợi. L'une des principales caractéristiques de ce système de don réside dans la force de l'obligation de rendre et dans le poids de la dette, qui, sans être obligatoires juridiquement, ont un pouvoir de coercition important qui conditionne les actes quotidiens des villageois dans les rapports de circulation non marchande. L'obligation de rendre propre aux dons vietnamiens constitue donc à la fois le point central qui permet de relier ces transferts de dons à des échanges et l'une de leurs particularités en tant que pratique sociale[1]. Ce constat renseigne sur deux traits caractéristiques de la socialité en milieu rural au Nord du Vietnam : la place centrale qu'occupe la réciprocité dans les rapports sociaux et l'importance des obligations sociales et morales dans la régulation des relations quotidiennes comme dans la régulation des comportements individuels.

Sur le plan épistémologique, la présence conjointe dans un transfert d'éléments caractéristiques d'un échange et d'éléments caractéristiques d'un transfert de type don dévoile une réalité empirique et des pratiques sociales pour lesquelles nous ne disposons pas de termes équivalents en langue française. L'analyse a en effet montré que les catégories « don » et « échange » utilisées ici, fondées sur des définitions occidentales inspirées du droit, ne sont pas opératoires pour désigner complètement les pratiques observées et ne suffisent pas à retranscrire les conceptions locales.

Ce constat dévoile un aspect banal de l'ethnologie, mais particulièrement tenace dans le cas de l'étude des dons, à savoir le poids de nos représentations dans le langage utilisé pour décrire la réalité des « autres » et donc l'inadaptation et « les limites de nos catégories sémantiques et cognitives » (Silber, 2007 :124) pour appréhender cette réalité. Méthodologiquement, il en résulte qu'il n'est pas pertinent de décrire et d'analyser leur réalité uniquement au moyen de nos termes et que les pratiques effectives ne peuvent être appréhendées uniquement selon leur forme ni selon nos catégories sémantiques.

Comme le souligne A. Caillé, « on peut toujours refuser d'en prendre acte et prétendre savoir mieux que les acteurs ce qu'ils font ou pensent [...] » (Caillé, 2007 : 402), mais le risque d'inadéquation empirique, de mésinterprétation, d'ethnocentrisme ou d'anachronisme est alors élevé. Néanmoins, « la comparaison à l'échelle de l'humanité entière s'apparente

[1] Yan Yunxiang rapproche également les dons chinois de l'échange et évoque l'importance de l'obligation de rendre parmi les caractéristiques du système de don en Chine rurale (Yunxiang, 1996 : 48 et 213).

nécessairement à une traduction. Les manières de penser et d'agir des autres ne peuvent s'exprimer que dans notre propre langage. Nos idées sur le monde ne peuvent se formuler que dans les limites de nos catégories d'analyse. Comment alors comprendre l'autre à partir de nos termes de référence ? Pour éviter de s'enfermer dans un raisonnement analogique, le va-et-vient de nous aux autres et des autres à nous devrait s'inscrire dans une dynamique, en vue de renforcer progressivement la qualité comparative des termes de référence » (Berthoud, 2008). « Pour atteindre cette signification »[1], F. Weber propose quant à elle de « restituer les "catégories indigènes" de perception et de classification, dans leur diversité parfois conflictuelle, et de ne pas leur substituer sans le savoir des catégories forgées ailleurs. » (2000 : 90). L'analyse en termes de mélange et de rapport de proportion ainsi que le recours à l'expression « don-échange » ou aux termes « don réciproque » après avoir tenté de catégoriser ces pratiques au regard des formes sociales établies selon les normes scientifiques occidentales s'inscrivent dans cette posture.

Ainsi, pour favoriser le dialogue entre les discours scientifiques et pour favoriser aussi leur adéquation empirique avec le réel, il est nécessaire d'éviter d'utiliser des concepts et des notions théoriques, dont la définition et l'acception ne renvoient à aucun référent réel ni commun, ou renvoient à des référents qui sont tellement empreints de représentations culturelles ou idéologiques qu'ils ne font que projeter sur autrui notre propre rapport au monde. Ce type de posture porte en elle le risque bien connu d'engendrer des situations d' « ethnocides » (Condominas, 1957 ; Jaulin, 1970) pourtant initiées par une volonté d'appréhender les autres.

[1] F. Weber se demande « [...] comment découvrir les catégories de description les plus efficaces, qui tiennent compte à la fois de ce que font les indigènes et de la signification, à leurs propres yeux, de ce qu'ils font ? » (2000 :90).

Conclusion de la partie 1 : Les rapports sociaux impliqués dans le régime typique de circulation non marchande

Le répertoire des différentes sortes de transferts existants à Quân Lợi atteste de la présence simultanée d'une pluralité de prestations non marchandes au sein d'un même contexte socioculturel. Notre étude des formes sociales auxquelles ces prestations se rapportent a montré que la plupart des transactions sont des dons, tandis que certaines s'apparentent à un d'autres types de transfert davantage de l'ordre de l'échange (*phường*, contributions volontaires, certaines prestations matrimoniales, etc.). L'analyse des modalités de fonctionnement général du dispositif et de l'allure spécifique de la circulation non marchande indique que ce que nous avons nommé les « transferts typiques » s'affirment, dans la gamme des formes de dons, comme une espèce de don particulière : ce sont des dons d'entraide, rituels, cérémoniels et réciproques.

Théoriquement, ces différents constats signifient que les relations personnelles sont directement impliquées dans le déroulement de ces transferts. Il est en effet courant de considérer que le don opère comme « le symbole et le vecteur de tout type de relation » (Silber, 2007 :134), que « la chose transférée garde toujours la trace des relations personnelles dont elle fut le support » (Weber, 2000 : 88) ou encore que dans le don, « c'est l'identité sociale de chaque partenaire qui est en jeu. » (Godbout, 2004 : 237). Cependant, indiquer la présence de liens entre les dons et les relations sociales ne renseigne en rien sur la nature de ces rapports, ni sur la manière dont les relations sociales sont concrètement impliquées ou symbolisées dans la transaction. Sur cet aspect, la littérature spécialisée repose généralement sur le postulat, rarement démontré empiriquement, que les dons participent à la solidarité et au tissage de relations personnelles. Autrement dit, selon le discours dominant sur la question des dons, il est convenu que les dons créent, renforcent ou entretiennent le lien social.

Il n'est méthodologiquement pas rigoureux de postuler cette fonction de sociabilité du don *a priori*, ni de la considérer comme un trait universel. Et, si elle s'avère effective, il reste à définir quels types de rapports sociaux sont créés ou entretenus pas les dons et par quels mécanismes ils le sont. A. Testart, qui rejette l'idée selon laquelle la fonction de sociabilité des dons est un invariant (2007 : 154-157, 159-170 et 222), insiste quant à lui sur l'idée que les relations sociales conditionnent et régissent les transferts non marchands (*Ibid. :* 45, 135-136 et 143-150-154)[1]. Il établit donc un lien de causalité selon lequel les relations sociales seraient l'une des causes de la circulation non marchande, sans postuler pour autant leur fonction sociale intrinsèque[2].

---

[1] S'il parle en priorité des échanges non marchands et non des dons, il montre que les mêmes principes (la raison du transfert « gît » dans la relation sociale qui lie les partenaires) sont actifs pour ces deux formes sociales (Testart, 2007 : 150-154).

[2] L'auteur pousse néanmoins à se méfier de la démarche qui vise « à trop vouloir préciser la relation entre le lien et l'échange, de la tordre trop pour y voir un lien de causalité [...] » (Testart, 2007 :136). Il présente néanmoins des cas de transferts non marchands où « la relation s'entretient par les échanges eux-mêmes et souvent se crée par ce moyen, c'est-à-dire dans la pratique » (*Ibid.* 140). Voir aussi (*Ibid.* 150, 164).

En résumé, selon les interprétations, les dons sont décrits soit comme des symboles du lien social, soit comme des opérateurs du lien social, soit comme conditionnés par le lien social. Il semble donc important d'observer la manière dont les relations sociales se manifestent dans les dons et de s'interroger sur la nature de leurs rapports dans le cas de la circulation non marchande à Quân Lợi. Ces questionnements, qui font l'objet de la partie suivante, permettront de saisir ce que les dons indiquent sur les relations sociales telles qu'elles sont pensées, vécues et actualisées par les villageois[1].

[1] La position méthodologique de F. Weber à l'égard des transferts non marchands est l'inverse de la mienne puisqu'elle étudie les relations en jeu pour comprendre le sens des transferts, alors qu'il s'agit ici d'étudier les transferts pour comprendre les relations sociales en jeu. Mais sa position repose, par inversion, sur la même approche qu'elle résume en ces termes : « Il faut [...] tenir compte dans l'analyse de toute l'épaisseur des liens interpersonnels qui sortent renforcés de ce voyage des choses entre des personnes. Car il ne s'agit plus d'une interaction ponctuelle [...] ni d'une interaction incomplète [...], mais d'une suite d'interactions entre des personnes reliées les unes aux autres par les *souvenirs* de ces interactions passées que sont les *choses* transférées. » (Weber, 2000 : 96, italiques par l'auteur).

Partie 2
Le sens et la fonction des transferts non marchands à Quân Lợi : exprimer, actualiser et tisser le lien social

« Le don cesse d'être un objet matériel pour devenir une sorte de message ou de symbole propre à créer du lien social »

P. Bourdieu[1]

[1] P. Bourdieu (1994 : 189).

Chapitre 6
Les relations sociales et le déroulement des dons : comment les relations conditionnent-elles la circulation des dons ?

I- Qui donne quoi, à qui et comment ?

L'observation des transferts de dons entre les villageois indique qu'un ensemble de protocoles, d'opérations, de procédés et de gestes – ce que nous appelons la manière de donner – accompagnent le déroulement des dons. Ces manières de donner et donc la forme que prend le transfert varient d'un événement à un autre et d'une personne à l'autre. Cependant ces variations ne sont pas arbitraires, elles présentent des régularités et sont en partie réglées. L'hypothèse que ce chapitre cherche à confirmer est la suivante : les manières de donner et les « formes » que prennent les transferts varient en fonction de nombreux facteurs, parmi lesquels les relations sociales entre le donateur et le récipiendaire occupent une place majeure. Il s'agit donc d'explorer la manière dont les relations conditionnent le déroulement des transferts ainsi que la « [...] capacité de l'acte de don à pouvoir opérer comme un symbole de relations entre les personnes » (Silber, 2004 : 198). Ainsi, afin de commencer à saisir la nature des correspondances existantes entre les relations sociales et les transferts de dons, nous nous demanderons dans ce chapitre qui donne quoi à qui, comment, selon quel protocole et à quelles occasions.

Sources pour étudier la diversité des rapports entre les dons et les relations sociales : l'enquête « registre des dons »

Dans ce chapitre, la méthode consiste à croiser la forme du don (nature, valeur, présentation, geste et protocole) avec le « type de relation formelle » (père d'Ego, frère d'Ego, voisin d'Ego etc.) [1] qui unit les protagonistes. La forme s'observe directement au moment du transfert. L'enjeu consiste ensuite à identifier le type de lien formel (et parfois la nature) qui unit le donateur et le récipiendaire pour chaque transfert observé. Comment avons-nous donc procédé et quelles sources avons-nous mobilisées pour obtenir cette information centrale ?

Trois types de sources différentes ont été utilisés. La première consiste en des observations d'actes de dons en direct et de l'identification immédiate de la relation. Par exemple, lors des fêtes *mừng thọ*, lorsque le donateur remet son présent de félicitations au récipiendaire, il suffisait de noter le type de lien formel publiquement annoncé par le speacker (ou que nous demandions au donateur), ainsi que la nature de la prestation, sa valeur et le protocole adopté. De la même manière, pour analyser les prestations typiques au cours des événements importants, nous notions systématiquement le type de lien formel qui unit le donateur et le récipiendaire (ainsi que les montants et le lieu de résidence du donateur) au moment où le

[1] Voir définition en introduction.

donateur verse le don en liquide (le montant est inscrit publiquement et immédiatement dans les registres des dons). Si nous ne connaissions pas déjà le type de lien en question, nous demandions directement au donateur sa relation avec le récipiendaire. Ici, l'information provient généralement du donateur.

En dehors de l'observation d'actes de dons, nous avons obtenu les informations sur le type de lien entre le donateur et le récipiendaire à travers des discussions informelles ou des entretiens approfondis, au cours desquels nous interrogions les expériences concrètes de dons. Ces entretiens nous ont permis de cerner, *a posteriori,* l'implication effective du locuteur dans le système de circulation non marchande et donc les types de relations sociales concrètes qui sont activés et les logiques en œuvre dans leurs manières d'associer les dons aux relations. Ici, l'informateur peut aussi bien parler en tant que donateur qu'en tant que récipiendaire.

Enfin, nous avons effectué des recensions systématiques des dons typiques à partir des registres des dons tenus lors des mariages et des funérailles à Quân Lợi.



Bùi Văn Biên	Xóm 6	50.000	
Chị Thường	" 1	50.000	
" Mến	G Lâm	50.000	
" Nhâm	G-Thìn	50.000	
Bố Mẹ Vân	X 7	200.000	
A - Vương	" 8	20.000	
A - Vinh	" 7	20.000	
- - Giáp	" 7	20.000	
- Lộc	" 8	20.000	(Hường)
A - Quân	" 8	20.000	
Bác Phương	" 8	20.000	
A - Tuyết	" 8	200.000	
A - Thuyên	" 8	100.000	
Chị Tiếp	" 8	100.000	
A Tường	" 8	100.000	
- Thuần	" "	100.000	
- Thêm	" "	100.000	
Chị Cuốn	" 12	20.000	(Sơn)
Quê Dành	G Yên	20.000	
Quê Phú	X 5	20.000	
		1280.000	

Photo 8 : Page du registre des dons de M. Bùi Văn Biên, à l'occasion des funérailles de son père en 2007.

Si le prénom (colonne 1), le lieu de résidence du donateur (colonne 2) et le montant des transferts (colonne 3) sont inscrits sur ces registres, les types de lien entre le donateur et le bénéficiaire ne sont pas indiqués clairement. Nous avons donc procédé par entretiens avec le foyer récipiendaire et avec son registre des dons sous les yeux. Il s'agissait de demander à la personne interrogée, c'est-à-dire le récipiendaire (le mari ou sa femme, les deux en même temps) de nous expliquer la nature et le type de relations entretenues avec tous ou la plupart des donateurs inscrits dans le registre. Ici, l'information provient d'un discours du récipiendaire sur un acte passé. Nos relevés systématiques effectués sur les registres des dons

permettent ainsi d'identifier avec un certain degré de certitude l'identité du donateur, son lieu de résidence, le montant offert ainsi que le type de relation formelle qui le relie au récipiendaire. Il s'agit donc d'une source particulièrement riche et utile pour analyser les relations sociales impliquées dans les rapports de dons. Les résultats de ces enquêtes de recension servent à expliquer un large panel de dynamiques qui animent les pratiques de dons (association entre la valeur des dons et le type de relation sociale, rapport don/espace, montant total des dons reçus pour un événement donné, nombre de donateurs, présence d'un incrément, statut du transfert – don ou contre-don, etc.) et qui sont abordées au cours des prochains chapitres. Ils ne sont donc pas présentés dans leur ensemble en une seule fois, mais ils seront disséminés au fil de la démonstration en fonction des éléments nécessaires pour illustrer ou appuyer nos propos. La méthode pour utiliser cette source reste la même.

Ainsi, de manière générale, pour obtenir des informations plausibles sur le type de relation formelle qui unit un donateur et un récipiendaire, nous avons demandé à l'un ou à l'autre qu'il définisse la relation soit immédiatement au moment de l'acte, soit *a posteriori*[1]. Les données collectées uniquement à partir de sources orales sont apparues en adéquation avec la réalité empirique, sans nécessairement croiser les propos avec d'autres types de sources. Comme il s'agissait de liens d'interconnaissance directe, clairement formalisés en termes vietnamiens[2] et quotidiennement vécus par les villageois, nous avons considéré les réponses obtenues comme valables. Les personnes interrogées sur les types de lien qu'ils entretiennent avec tel donateur n'ont pas de raison de se tromper, ni d'oublier et encore moins de nous donner des informations volontairement fausses ou idéologiquement tronquées. Par ailleurs, nous connaissions déjà certains liens entre récipiendaire et donateur lorsqu'ils sont tous les deux régulièrement au village, ce qui permettait d'avoir, pour certains cas, un second niveau de contrôle de l'information[3]. Enfin, en ce qui concerne les relations de parenté paternelle (*họ nọi*), nous avons croisé les types de liens annoncés par nos interlocuteurs avec les

---

[1] Nous ne décrivons ici que la production de données concernant les types de liens formels impliqués. Mais en pratique, nous posons une série de questions systématiques concernant la manière dont le montant a été fixé, s'il s'agit d'un don ou d'un contre-don, les autres transferts non marchands déjà effectués avec ce même partenaire, des détails sur la nature de la relation (la durée de la relation, la charge affective impliquée, la fréquence et les lieux des rencontres, etc.), la distance du lieu d'habitation du donateur pour ceux qui viennent d'autres communes, etc.

[2] La langue vietnamienne est riche et précise concernant la terminologie disponible pour désigner les relations sociales, que ce soit au sein de la parenté ou en dehors de la parenté. Au sein de la parenté par exemple, presque chaque position singulière par rapport à Ego à un terme d'identification spécifique propre en distinguant le côté paternel du côté maternel, les liens d'alliance des liens de parenté, le sexe et les ordres de naissance au sein de la fratrie, la différence de génération, etc. Par exemple, la petite sœur de la mère (*dì*), n'a pas la même appellation que la grande sœur de la mère (*bác*) ou que la petite sœur du père (*cô*) ; l'épouse du petit frère de la mère (*mợ*), n'a pas le même terme d'adresse que l'épouse du petit frère du père (*thím*) ; le petit frère de la mère (*cậu*) n'a pas la même appellation que le petit frère du père (*chú*), etc. (Pour plus de détails voir Krowolski et Nguyễn Tùng, 1999 :109-135 et Hy Văn Lương, 1989, 745). En ce qui concerne les relations extra-parenté, il existe beaucoup de catégories de relations formalisées et instituées (*bạn học, bạn lính, bạn kinh doanh, bạn buôn bán, bạn bè, bạn thân, đồng chí, đồng nghiệp, hàng xóm, làng giếng, anh em khu xóm* etc.) que nous rencontrerons au cours de l'analyse.

[3] Pour les cas que nous avons pu vérifier par recoupement, nous n'avons jamais rencontré de contradiction entre ce que disaient nos informateurs et ce que nous savons par ailleurs sur le type de lien formel entre celui-ci et un récipiendaire ou un donateur.

tableaux généalogiques (*phả đồ*) placardés dans les *Nhà Thờ họ* (voir photos annexes III/19.2) sur lesquels figurent les noms de chaque membre de lignage et leur place dans l'arbre généalogique de la famille.

Cette source nous a permis ainsi de définir, autrement que par les divers procédés exposés ci-dessus, le type de relation formelle et le degré de proximité généalogique qui réunit les donateurs et les donataires d'un même lignage (voir « enquête lignage » en annexes III/19).

II- Analyse des correspondances et des résonances entre les types de liens et la forme des transferts typiques lors des événements importants

1- Relations personnelles et transferts typiques pour les funérailles : donner ouvertement en liquide ou dans une enveloppe ?

Les transferts de type *tiền phúng* lors des funérailles constituent la première situation où nous examinerons les rapports entre les dons et les relations sociales impliquées. Pour le financement des funérailles, « chacun des fils participe en fonction de ses moyens et reçoit des dons en fonction de ses relations » explique Mme Nguyễn Thị Mẫu[1] suite au décès de son beau-père, M. Vũ Văn Hy, avec qui elle habitait. Lors d'une discussion informelle avec M. Trần Văn Đậu[2], nous apprenons que « [...] pour les funérailles on donne selon chaque "côté-aspect" des relations » [« *đi theo từng khía cạnh* »]. Il voulait signifier ici que si l'invité est lié à plusieurs personnes parmi les descendants du défunt (les organisateurs de la cérémonie), il est tenu de verser un don à chacune d'entre elles. Enfin, M. Trình et son épouse Mme Trang, qui tiennent un restaurant de viande et de bière dans le quartier central, confirment les propos de M. Đậu et l'impression générale que les relations sociales encadrent les prestations funéraires :

> « Lors des funérailles, on donne à ceux avec qui on a une relation familiale ou d'amitié. Parfois, on donne à plusieurs registres [personnes], car pour les mêmes funérailles on a une relation proche avec plusieurs personnes [parmi ceux qui portent le deuil]. »[3]

Ces extraits de discussion reflètent les propos généralement tenus par les villageois et attestent qu'au moment des funérailles, ils donnent et reçoivent en fonction de leurs relations. Comment cela se manifeste-t-il ? Comment les relations sociales conditionnent-elles et se reflètent-elles dans les dons ?

La description de la manière dont se déroule le transfert *tiền phúng* a montré qu'il y a deux manières principales d'octroyer les prestations funéraires (voir le chapitre 2). Soit le donateur donne une somme d'argent dans une enveloppe (*lễ đên*) sur laquelle est annoté son nom (qui représente son foyer) ou le nom du groupe (dans le cas des dons collectifs)[4] ; soit il donne

---

1 Mme Nguyễn Thị Mẫu, entretien effectué en septembre 2008.

2 Trần Văn Đậu, entretien effectué en janvier 2009.

3 M. Trần Văn Trình – Mme Cao Thị Trang, entretien effectué en décembre 2008

4 Soit l'enveloppe est déposée sur le plateau présenté au défunt avec les offrandes (*phúng viếng*) ; soit elle est directement donnée au récipiendaire de main en main. Dans ces deux cas, les montants sont inscrits plus tard dans les registres des dons.

ouvertement une somme d'argent en liquide à la personne chargée d'enregistrer les aides reçues. Pourquoi certaines personnes octroient-elles leur don dans une enveloppe ? Qui donne dans une enveloppe et qui donne directement en argent liquide ?

Mes observations lors des funérailles de M. Vũ Văn Hy[1] en septembre 2008 vont nous servir de point de départ pour répondre à ces questions. Parmi les groupes qui sont venus présenter leurs condoléances à la famille en deuil et rendre un hommage au défunt (*phúng viếng*[2]), nous avons recensé quatre groupes différents qui sont venus *phúng viếng* en tant que « collègues de bureau » (*đồng nghiệp cơ quan*)[3]. Il s'agit des collègues directs du défunt et des collègues des fils du défunt[4]. En dehors des offrandes en nature apportées collectivement pour l'âme du défunt (*phúng viếng*), ils ont versé un don en argent (*tiền phúng*) à la personne avec qui ils sont respectivement liés par leur relation de travail ; donc soit au fils et filles du défunt soit au conjoint du défunt. Ces collègues de bureau ont tous versé la somme d'argent soit dans une enveloppe commune, qui représente la participation de tous les employés de l'entreprise ; soit dans une enveloppe individuelle, qui représente la participation individuelle d'un collègue qui veut marquer son affection ou sa proximité avec le récipiendaire. Aucun d'entre eux n'a versé cette prestation funéraire publiquement en liquide avec inscription directe sur le registre des dons[5].

Comme le confirme le déroulement de toutes les funérailles auxquelles nous avons pu assister dans le village ainsi que les propos des villageois, les « collègues de travail » sans autre type de lien avec les hôtes donnent toujours les dons typiques pour les funérailles dans une enveloppe[6]. Ces contacts ne sont cependant pas les seuls à procéder de la sorte. Lorsque nous interrogions directement les villageois sur le type de contact qui donne dans une enveloppe lors de funérailles, les réponses variaient d'une personne à l'autre, notamment sur

---

[1] D'après la rumeur locale, ces funérailles étaient parmi les plus « grandes » du village de Quân Lợi depuis plusieurs années. La « grandeur » des funérailles s'évalue notamment à travers le nombre de groupes venus rendre hommage rituel avec offrande (*phúng viếng***)** et donc à travers la plus ou moins grandes étendue du réseau de relations de chaque famille, étant entendu qu'avoir beaucoup de contacts est un critère de valeur. La taille des funérailles décrites ici s'explique en grande partie par le nombre important d'enfants et de petits enfants (7 enfants et 18 petits-enfants) mais aussi par l'étendue du réseau personnel des membres de la famille qui compte beaucoup de personnes parties travailler en ville dans le secteur formel (voir ci-dessous note 4 p. 295).

[2] Voir détails dans la partie consacrée aux funérailles dans le chapitre 2.

[3] Les « collègues de bureau» représentent ici les personnes avec qui égo travaille lorsqu'il s'agit d'un emploi « de bureau » - *cơ quan* - dans une compagnie, dans une entreprise ou dans une organisation du secteur formel privé ou public d'état (employé ou fonctionnaire). Nous ne considérons donc pas comme « collègues de bureau», les gens qui travaillent dans un même groupe d'ouvriers ou dans un atelier de menuisier.

[4] Le défunt a quatre fils et trois filles. M. Thủ, le fils aîné travaille à Nam Định dans la police, où il a trouvé un poste pour l'un de ses neveux (l'un des petits fils directs du défunt). M. Khắn le 2ème fils, qui habite avec les parents, travaillait en tant qu'employé à Bạch Long dans une grande « ferme d'État » *(nông trường)* transformée en usine de transformation de produits agricoles et aquatiques (*thủy sản*). M. Phán, le troisième fils, travaille pour une compagnie d'extraction d'or. Le dernier fils, M. Tuyên, qui était notre voisin direct lors de notre séjour dans le village, tient une boutique de vêtements dans la commune. C'est par cette relation que nous avons été invités à assister à ces funérailles.

[5] Nos observations sont confirmées par les propos tenus par l'épouse du défunt lors de l'entretien effectué quelques jours après les funérailles : « Les collègues du bureau de Giao Thủy ont tous donné une enveloppe. Certains ont donné dans une enveloppe commune pour tout le bureau et certains, les plus proches, ont donné des enveloppes personnelles » (Mme Nguyễn Thị Mẫu, entretien effectué en septembre 2008).

[6] Ils seront ensuite inscrits dans les registres des dons.

l'implication des cadres-fonctionnaires (*cán bộ)* et des membres des Associations de masse. Voici quelques exemples de témoignages :

> « Ce sont seulement les amis proches (*bạn bẻ, anh em thân thiết*) et les membres des associations qui donnent de l'argent dans une enveloppe. L'association des camarades de promotion militaire et celle des camarades de promotion scolaire de mon mari ont donné une enveloppe, mais pas l'association des anciens combattants. La parenté (*họ hàng*) ne donne pas dans une enveloppe, mais directement [en liquide] dans le registre. Les *thông gia* [alliés matrimoniaux], les membres du lignage des beaux-fils et des belles-filles ne donnent pas non plus dans une enveloppe. Les autorités ne donnent pas d'argent. »[1]

M. Trần Đăng Linh[2], professeur de collège à la retraite, confirme en partie ces propos lorsqu'il considère que les amis (*bạn bè*), les membres d'une même Association de masse (*đoàn thể*) et les membres d'une même association volontaire (*hội tự nguyện*) sont censés verser leurs dons dans une enveloppe. M. Trình et son épouse Mme Trang[3] ajoutent à cette liste de contacts les donateurs qui participent à la cérémonie en tant que cadres-fonctionnaires (*cán bộ)* et ceux qui viennent de loin[4]. M. Đoàn Văn Tường, le responsable de la culture de la commune, chargé d'assister à toutes les funérailles de la commune et de les animer[5], confirme en partie les propos ci-dessus, en précisant néanmoins que les fonctionnaires (*cán bộ*) de la commune qui se présentent à la cérémonie en tant que fonctionnaires et les membres des Associations de masse ne donnent pas d'argent (*không đi tiền*) dans le cadre des prestations funéraires[6]. Cependant, comme son discours est le relai des « bonnes manières » de faire selon les critères du pouvoir central et comme il s'adresse explicitement à un chercheur étranger, la présentation normative qu'il dresse du fonctionnement du système est possiblement biaisée.

Ces différents témoignages, qui ne se recoupent pas sur tous les points, indiquent que derrière l'existence de règles précises sur le déroulement des dons, il existe de fait une part de malléabilité et d'approximatif. Nos propres observations lors de ces événements, recoupées avec de nombreuses discussions avec les villageois, permettent de préciser et de nuancer ces différents témoignages pour déterminer qui, généralement, est tenu de donner dans une enveloppe et qui, parmi les personnes présentes, n'est pas tenu de verser de prestation funéraire. Nous verrons ainsi comment le type de lien influence la forme des transferts et comment les relations sociales conditionnent le déroulement des dons.

Concernant les personnes qui participent à une même Association de masse de niveau communal (Association des Paysans, Association des Femmes, etc.), ils ne se sont effectivement pas censés effectué de transferts typiques lorsqu'ils assistent aux funérailles de

---

1 Mme Đỗ Thị Đan, entretien effectué en septembre 2008.

2 M. Trần Đăng Linh, entretien effectué en septembre 2008.

3 M. Trần Văn Trình – Mme Cao Thị Trang, entretien effectué en décembre 2008.

4 Sans préciser le type de lien entre ces donateurs et les hôtes mais nous pouvons aisément deviner qu'il s'agit de non-parents. Comme nous le verrons plus bas ce commentaire n'est pas anodin, car la distance du lieu d'habitation est déterminante dans la circulation non marchande et dans la conception des liens proches

5 Il contrôle le « bon » déroulement de la cérémonie au regard des critères et règles du pouvoir central et du Parti, il annonce au micro le programme tout le long de la cérémonie et tient la liste de passage des groupes qui viennent rendre hommage et déposer des offrandes devant le cercueil (*phúng viếng*) .

6 M. Đoàn Văn Tường, entretien effectué en décembre 2009.

l'un des leurs[1] : ils ne donnent ni dans une enveloppe, ni en liquide. Nous avons néanmoins relevé des cas où les membres des Associations de masse au niveau des quartiers effectuent un don typique dans une enveloppe commune. Par exemple, les membres de la section[2] des Anciens Combattants (*Chi hội Cựu Chiến Binh*) du quartier 8, ainsi que ceux de l'Association de masse « *Hữu Trí* » (« qui a de la volonté, au cœur vaillant ») du quartier 8 – deux organisations de masse issues du Front de la Patrie – font un don collectif à raison de 10 000 vnd par personne lorsqu'un décès survient chez l'un des leurs. Ce soutien en argent est stipulé dans les règlements établis par les membres de l'association. En revanche, les associations équivalentes au niveau de la commune n'ont pas de telles clauses dans leur règlement. Le protocole pour ces dernières prévoit simplement que des représentants de l'association assistent aux funérailles et présentent juste des offrandes au nom du groupe (accompagné d'une enveloppe de 50 000 vnd) au moment de se présenter devant le cercueil pour *phúng viếng*[3].

Bien que les données collectées actuellement ne permettent pas de démontrer de manière systématique l'existence de règles sur cette question de la forme de la participation des Associations de masse selon leur niveau administratif (quartier, commune, district, province), les quelques cas observés confirment que le protocole décrit ci-dessus est similaire aux Associations de masse en général : les membres d'une association au niveau d'un quartier effectuent un transfert de type *tiền phúng* lors des funérailles alors que les membres des associations au niveau de la commune ne sont pas tenus de faire un geste de soutien particulier et personnel. La distinction repose donc sur le niveau administratif de l'association et semble témoigner du rôle de la proximité physique des lieux d'habitation et de la nature du lien (personnel ou impersonnel) dans les modalités de fonctionnement de la circulation non marchande. Cette hypothèse sera traitée ultérieurement (voir chapitre 8 et 9).

Concernant les fonctionnaires (*cán bộ*) avec qui le défunt ou sa famille proche sont professionnellement liés, la situation est légèrement différente. Ils ne sont effectivement pas tenus de verser le *tiền phúng* lorsqu'ils participent aux funérailles en tant que membres d'une même administration publique. Ils participent juste au rituel *phúng viếng* et versent un soutien collectif ainsi qu'une couronne funéraire (*vòng hoa*). En tant que représentants de l'État et garants de sa morale, ils ne sont en effet pas censés entretenir des relations de dons personnels sources de « gaspillage » et d'endettement mutuel. Mais dans les faits, il est très fréquent qu'ils versent un don numéraire de type *tiền phúng* à leur collègue dont le conjoint, le père ou la mère est décédé. Selon les propos des villageois et afin d'assumer l'écart entre leurs pratiques effectives et la bonne morale de l'État-Parti, ces dons ne sont pas transférés dans le cadre de la relation professionnelle, mais plutôt dans le cadre de la relation personnelle

---

1 Néanmoins, s'ils participent en tant que parent ou voisin ils versent leurs contributions comme les autres.

2 Le terme *chi hội* peut également se traduire par « branche d'association ». Il renvoie à un groupe émanant du Parti ou du Front de la Patrie, qui a une antenne au niveau des communes et des quartiers. Ce rattachement direct au pouvoir central confère un caractère officiel au groupe, qui explique le choix des termes que nous avons employés pour traduire *chi hội*.

3 Cette offrande, qui s'adresse symboliquement au défunt, est le *lễ đen* (voir chapitre 2), qui sert à l'achat des fruits, des encens et des divers produits nécessaires pour mener à bien le culte du défunt. Il ne s'agit donc pas de ce que nous avons appelé les prestations funéraires (*tiền phúng*).

d'amitié ou d'affinité, tissée en plus de la relation professionnelle. Autrement dit, les prestations *tiền phúng* expriment avant tout des liens personnels affectifs, de l'ordre de ce que nous avons appelé la socialité primaire (voir définition en introduction). L'existence de dons en provenance de collègues fonctionnaires illustre l'enchevêtrement de la sphère des relations professionnelles ou étatiques (socialité secondaire) avec la sphère des relations privées et personnelles.

Ces quelques cas concrets indiquent que la forme du transfert est définie par la relation particulière qui unit le donateur au récipiendaire. En associant les observations effectuées sur des cas concrets aux informations issues des entretiens et des discussions, nous pouvons proposer la répartition suivante.

Répartition des types de relations en fonction de la forme des prestations funéraires[1] :

Les contacts qui donnent dans une enveloppe :

- « Collègues de bureau » d'Ego au sein d'une entreprise ou d'une compagnie formelle (dons individuels)
- La compagnie pour laquelle travaille Ego (don au nom de la compagnie et de tous ses membres)
- Les membres des « associations volontaires » auxquelles participent Ego (contributions individuelles, mais données collectivement)
- Les cadres-fonctionnaires collègues d'Ego au niveau de la commune.
- Les membres des Associations de masse auxquelles participent Ego au niveau des quartiers (Đoàn thể xóm, Chi hội) et éventuellement au niveau communal.
- La plupart des « amis » d'Ego qui viennent de loin (autre district, autre province)

Les contacts qui donnent ouvertement en argent liquide et dont le don est inscrit directement au moment de la cérémonie sur le registre des dons :

- Toutes les personnes liées avec le défunt et son conjoint par la parenté (*họ hàng*) ou le lignage (*dòng họ*) du côté paternel comme maternel
- Les parents des beaux-fils et belles-filles du défunt ou des descendants directs du défunt[2] (*thông gia/liên gia*)
- Les membres des lignages alliés avec Ego[3]
- Les voisins d'Ego (habitants du même quartier)
- Les autres habitants du village que connaît personnellement Ego (corésidents hors quartier)
- La plupart des « amis » d'Ego qui habitent dans la proche région (même village, autres villages même commune et autres communes du même district)[4].

---

[1] Les types relations présentés ci-dessous concernent autant des relations avec le défunt qu'avec son conjoint et ses descendants directs (fils, filles, petits-fils petites-filles). Le terme « Ego » utilisé ci-dessous représente donc aussi bien le défunt, que son conjoint et ses éventuels descendants directs chargés d'organiser et de financer les funérailles.

[2] Il s'agit de parents alliés par le mariage de leurs enfants respectifs. Le terme *thông gia* est composé de « *thông* » qui signifie à « travers », « traversé », « passer » et de « *gia* » qui signifie « clan », « famille ». Par la suite, nous appellerons ce type de relation directement *thông gia* ou « alliés matrimoniaux » (*thông gia*).

[3] Ce sont les membres des autres lignages du village, de la commune ou d'ailleurs avec qui la famille directe du défunt a des liens d'alliance matrimoniale.

[4] Nous pouvons néanmoins noter des cas où pour ce type de relation (ami), le don s'effectue dans une enveloppe. Ces cas sont d'autant plus fréquents lorsque le donateur ami habite loin.

Les types de relations formelles qui donnent dans une enveloppe correspondent plutôt à des liens acquis ou construits au cours de la vie et à des relations de nature plus formelle. Ce protocole rend le transfert moins public et donc moins sujet au contrôle de la communauté locale. Il s'agit d'une manière de procéder relativement récente, directement importée de la ville et liée à l'élargissement (spatial et dans le type de lien) des réseaux de relations. Dans les discours et dans certaines conceptions en cours au village, le fait de donner dans une enveloppe est perçu comme plus « civilisé » (*văn minh*) et plus « poli » (*lịch sự*).

Pour les funérailles de son épouse en décembre 2008, M. Trần Đăng Linh, enseignant retraité dont nous avons déjà présenté les propos plus haut, a décidé, contrairement aux usages en cours, de ne plus recevoir de dons versés ouvertement en liquide, mais uniquement des dons disposés dans une enveloppe. Quelques mois avant le décès, il nous avait déjà expliqué qu'il n'aimait pas la manière habituelle de verser ouvertement l'argent lors des contributions pour les mariages ou les funérailles : « c'est comme faire du commerce », nous avait-il dit. Il veut explicitement initier de nouvelles pratiques qu'il considère plus « raffinées » (*tinh tế hơn*) et contribuer – dans la ligne idéologique dominante défendue par le Parti dont il est membre – au « développement » (*phát triển*) et à la « modernisation » (*hiên đại hóa*) du village par le biais des pratiques sociales et culturelles « plus civilisées ». Son statut d'ancien professeur légitime davantage son initiative. Lors des funérailles de son épouse, il a ainsi disposé un coffret destiné à recevoir les dons, indiquant explicitement que tous les donateurs, parents, collègues, voisins ou amis, doivent verser leur soutien dans une enveloppe. Il paraît fort probable que cette pratique se généralise progressivement au sein du village.

Néanmoins, la procédure actuelle distingue ceux qui donnent dans une enveloppe des autres et confirme que les relations sociales se reflètent clairement dans le protocole et les gestes codifiés qui accompagnent les dons. Concernant les liens entre les dons et les relations sociales à Quân Lợi, cet exemple indique que le type de lien entre le donateur et le récipiendaire conditionne la manière de donner et la forme que prend le don.

2- Relations personnelles et forme des transferts typiques au cours des mariages

Le déroulement des dons observés lors des funérailles présente de fortes similarités avec les cas des transferts typiques à l'occasion des mariages. Nous retrouvons les aides en argent données dans une enveloppe et celles données directement et publiquement en argent liquide. Cependant quand on identifie les types de liens formels concernés quelques différences existent d'un événement à l'autre.

Concernant les dons adressés aux parents lors des mariages (*mừng*), les usages sur la manière de donner suivent ce qui a été décrit pour les funérailles : les dons disposés dans une enveloppe sont le fait des non-parents qui ne viennent pas de la localité proche, des « collègues de bureau », des membres des Associations de masse, des ethnologues de passage, etc. Les autres types de contacts donnent en argent liquide et sont directement inscrits sur le registre de dons. En revanche, les *mừng* adressés aux jeunes époux sont tous disposés dans une enveloppe et donnés de la main à la main, quel que soit le type de lien formel entre les mariés et leurs invités. Ce constat témoigne de la tendance évoquée plus haut, selon laquelle il est perçu plus « moderne » et plus « civilisé » d'opérer de la sorte et qu'il est possible que

sous l'influence des nouvelles générations, davantage connectées à la ville que leurs parents, ce procédé devienne la norme pour l'ensemble des prestations et pour tout type de contact.

Le déroulement des dons typiques lors des mariages ne suit donc pas exactement le même schéma que celui décrit précédemment pour les funérailles, mais le principe de distinction sur la manière de donner reste le même : ce sont les relations interpersonnelles entre les donateurs et les récipiendaires qui définissent la forme du don.

Il y a trois différences majeures entre les deux événements qui influencent directement le déroulement des dons d'un événement à l'autre.

Tout d'abord, lors d'un mariage, il y a seulement deux récipiendaires[1] : les parents qui organisent la fête pour leur fils ou leur fille et la personne en l'honneur de qui est organisée la cérémonie, c'est-à-dire le mari ou la bru.

Deuxièmement, seules les personnes invitées se présentent à la consécration, alors que pour les funérailles, il n'y a pas d'invitation : qui souhaite ou « doit » venir peut s'y rendre. En revanche, pour les funérailles, seul un cercle restreint de personnes invitées assiste au repas, alors que pour les mariages, toutes les personnes présentes – qui sont toutes invitées – assistent au moins au repas principal (voir chapitre 2).

Le troisième point de divergence à noter concerne les règles sur les invitations. Dans leurs discours, les villageois sont unanimes sur la question : pour les mariages, « la règle est de *mừng* ceux qui nous invitent ». Autrement dit, chacun reçoit des dons uniquement des personnes qu'il a invitées, sachant que ce sont les parents qui convient les membres de la parenté et du lignage (paternel et maternel). Les invités des mariés sont leurs amis et leurs connaissances personnelles en dehors de la parenté, généralement des personnes de la même génération[2].

D'après nos observations, cette manière de répartir les dons entre les parents des mariés et les mariés est effective, mais n'est pas si stricte ni si tranchée dans les faits. Parmi les invités des mariés et parmi les donateurs qui ont adressé leur *mừng* aux mariés, nous avons noté la présence de membres de la parenté ou du lignage des parents. Il s'agit de jeunes qui ne sont pas encore mariés, qui sont de la même génération que les mariés et qui entretiennent des relations de camaraderie avec le ou la marié(e). C'est-à-dire qu'un lien d'amitié se cumule au lien de parenté. Dans ce cas, il arrive que le marié invite lui-même ces personnes, qui sont pourtant membres de la parenté et censées être conviées par les parents. Ces personnes vont alors verser à leur hôte un *mừng* puisque le principe est « l'invitation fait le don », et ce don sera présenté dans une enveloppe, puisque tous les convives des mariés procèdent de la sorte[3].

---

[1] Alors que pour les funérailles il y a autant de récipiendaires que de descendants directs du défunt auxquels s'ajoutent conjoint s'il est encore vivant.

[2] En dehors de nos observations et relevés qui ne peuvent être exhaustifs, les villageois interrogés présentent la même répartition des invitations et donc des *mừng* : « La parenté paternelle ou maternelle donne aux parents. […] Les *mừng* des amis des mariés sont donnés aux mariés et non pas aux parents […] » M. Phạm Kim Tiến (entretien effectué en décembre 2008).

[3] Ces dons sont généralement financés par les parents du donateur, qui, n'étant pas marié, ne constitue pas un foyer autonome. Cependant, quelle que soit la provenance de l'argent, le donateur reste le jeune et donc le contre-don sera versé non pas aux parents, mais à ce jeune invité personnellement par le marié. Cela confirme

Dans le cas spécifique d'un jeune de la parenté qui est un ami proche des mariés, mais qui a déjà fondé un foyer autonome, les parents des époux vont l'inviter et recevoir un don de sa part. Mais le marié peut aussi décider de l'inviter personnellement s'il estime que leur relation et particulièrement intime. Dans ce cas, l'invité recevra deux invitations mandatées et devra verser un don pour chacune d'entre elles, même si elles concernent le même événement. Il versera un *mừng* directement en argent liquide aux parents et il remettra un autre *mừng* présenté dans une enveloppe adressée aux mariés.

Ces cas de jeunes membres de la parenté, à la fois conviés par les parents et par les mariés, montrent que chaque relation peut donner lieu à une invitation, et donc à un transfert de don. Ce procédé témoigne que les relations personnelles constituent une cause non seulement de la forme des transferts, mais aussi de l'octroi, en soi, d'un don. Ce dernier point mérite d'être confirmé, précisé et davantage illustré. Le cas des devoirs qui encadrent les relations intra-lignagères et inter-lignagère lors de funérailles va nous permettre de creuser davantage cette proposition.

3- Obligations, devoirs et protocoles pour les relations de lignages lors des funérailles

En tant que membre d'un lignage, les obligations, les usages et les règles concernant les dons varient en fonction des liens formels que son lignage entretient avec celui du défunt. Nous distinguons ici les liens intra-lignagers, qui comprennent le lignage paternel d'un côté et le lignage maternel de l'autre, des liens inter-lignagers, qui concernent des liens entre des personnes membres de lignages différents. Nous allons voir que selon l'appartenance du défunt au lignage paternel d'Ego, au lignage maternel d'Ego ou à un lignage allié à Ego par le mariage, les obligations, pour Ego, de venir aider à la préparation de la consécration (*giúp góp*), d'assister physiquement à la cérémonie et de soutenir en argent liquide la famille en deuil (*tiền phúng*) ne sont pas les mêmes.

Les relations de dons intra-lignagères

Quand un homme décède, tous les membres de chacune des branches de son lignage paternel sont théoriquement censés venir aider à la préparation et au déroulement des funérailles (*giúp góp*[1]) qui dure pendant trois jours. Cependant, d'après nos observations, cette obligation concerne en pratique surtout les personnes appartenant à la même branche de lignage (*cành, chi* ou *phai*[2]). Les membres du lignage maternel du défunt ne sont pas tenus par ce devoir d'aider.

Quand une femme décède, les membres du lignage paternel de son mari et sa parenté directe (parents, frères, sœurs, fils et filles des frères et sœurs) se chargent des préparatifs. Les membres de son lignage d'origine, c'est-à-dire celui de son père, ceux de sa branche lignagère d'appartenance et les membres du lignage de sa mère ne sont pas tenus de venir aider.

---

que le contre-transfert ne vise pas seulement à rembourser le donateur (qui n'a dans ce cas rien dépensé) mais bien à « rendre » le geste.

[1] Pour des détails sur le fonctionnement de cette sorte de transfert voir chapitre 2.

[2] Voir la définition dans la note 1 p. 60.

Lorsque des funérailles se tiennent dans un foyer, ce ne sont donc pas les mêmes catégories de liens au sein de la parenté qui procèdent au *giúp góp* (aide à la préparation). L'aide à la préparation des événements importants est une sorte de don qui concerne avant tout les membres du lignage paternel du chef du foyer et la parenté directe de l'épouse : le lien définit qui est censé effectuer telles ou telles sortes de transfert. La relation formelle entre donateur et récipiendaire conditionne ici encore les modalités de déroulement des dons, plus seulement dans leur forme, mais aussi dans le fait de donner ou pas.

De plus, il résulte de ces règles et devoirs que lorsqu'un décès survient dans une famille, les membres du lignage d'origine de l'épouse (*họ ngoại*) sont moins impliqués dans les transferts de dons à l'attention de ce foyer que les membres du lignage du mari (*họ nội*)[1]. Dans ce système à dominante patrilinéaire, une fille d'un lignage A qui a épousé un homme d'un lignage B devient affiliée comme « belle-fille » (*cháu dâu*) du lignage B. Ses attaches à son lignage d'origine se détendent tandis que son implication dans les affaires du lignage de son mari se renforce. Cette affiliation se reflète directement dans le système de don : les obligations mutuelles concernant l'entraide sont moins prégnantes avec son lignage de naissance (celui de son père) qu'avec son lignage marital (celui de son mari).

Les relations inter-lignagères

Concernant les relations avec les autres lignages du village, il existe pour les funérailles des usages particuliers. Ces usages concernent ceux dont le lignage d'appartenance entretient un lien d'alliance matrimoniale direct avec le foyer du défunt (*thông gia*[2]). Les lignages alliés de la sorte par le mariage de leur membre seront appelés par la suite les « lignages *thông gia »* ou « lignages alliés »**.** Les membres des autres lignages du village ne sont pas tenus par les mêmes devoirs. S'ils viennent aux funérailles et procèdent à un don, ce n'est pas en tant que relation de lignage, mais en tant que voisin, ami ou résident du même village : c'est-à-dire dans le cadre d'une relation bilatérale et non pas dans le cadre de rapports entre des unités d'appartenance (voir chapitre 10).

Concrètement, lorsqu'une personne décède, son ou sa conjointe, ainsi que les épouses et maris de ses enfants (ses belles-filles et ses beaux-fils[3]) présentent une demande à leur lignage d'origine pour qu'une délégation vienne *phúng viếng.* Cette demande protocolaire (*xin viếng*) est adressée au chef du lignage et aux « anciens » du lignage.

Pour faire la demande *xin viếng* à son lignage d'origine, il est convenu d'apporter des offrandes (*lễ*) au chef du lignage concerné : fruits, cigarettes, alcool de riz, encens. Ce dernier réunit les membres du lignage pour préparer leur participation respective aux funérailles. Les offrandes, après avoir été présentées aux ancêtres, sont consommées lors de cette réunion de lignage pendant laquelle les participants désignent les personnes qui se rendront aux

---

1 Les membres du lignage d'origine de l'épouse assument leur responsabilité pour le décès des parents de celle-ci et contribuent en argent en adressant leur prestation au registre commun aux membres de la famille en deuil.

2 Voir note 3 p. 119.

3 Si les enfants par alliance (beau-fils et belles-filles) du défunt ont le « droit » (*quyền*) de solliciter leur lignage paternel d'origine pour venir honorer le défunt, les petits-enfants par alliance du défunt n'ont pas le « droit » (*quyền*) de faire cette demande à leur lignage. Les devoirs ne portent que sur une seule génération.

funérailles en tant que représentants du lignage[1]. Pour rendre hommage au défunt et à sa famille (*phúng viếng*) le jour des funérailles, un groupe de représentants du lignage allié se présente devant le cercueil avec un plateau d'offrandes (*phúng viếng)* constitué de fruits, d'alcool de riz, d'encens, de divers produits utilisés pour les offrandes aux ancêtres et du *lễ đen*, la petite somme d'argent disposée dans une enveloppe pour aider la famille récipiendaire à acheter des offrandes par la suite. Il s'agit de dons au nom de l'ensemble du lignage adressés au foyer en deuil. Ils sont financés par la caisse de lignage[2].

Contrairement à tous les autres participants qui viennent à la cérémonie de leur propre initiative, les lignages alliés sont sollicités pour venir présenter leurs condoléances et pour accompagner la cérémonie avec le tambour du lignage. L'un des enjeux de la présence des lignages alliés lors des funérailles réside dans la valeur accordée au fait d'avoir beaucoup de relations et dans l'occasion que fournissent les funérailles de faire « étalage » de son capital social devant la société locale. Mais ces conventions et protocoles particuliers dans la manière de procéder aux prestations funéraires reflètent surtout l'importance symbolique et morale attribuée aux relations *thông gia*, qui soudent entre elles différentes unités sociales intra-villageoises et extra-lignagères. En établissant une relation d'alliance entre des personnes qui ne sont pas reliées par la parenté, les relations *thông gia* constituent un important facteur de cohésion sociale au niveau villageois. Les devoirs et les protocoles qui accompagnent les diverses prestations funéraires reflètent cette importance.

Les usages décrits sur les relations intra et inter-lignagères lors des funérailles attestent que l'obligation de venir et de donner est régie par des règles propres à chaque catégorie de lien et témoignent de l'importance symbolique accordée aux relations de lignage paternel, aux relations entre des membres d'une même branche de lignage et aux relations d'alliance matrimoniale.

Conclusion : rapports de causalité et correspondances entre les types de liens formels et la manière de procéder aux transferts de don

Que ce soit pour un mariage ou pour des funérailles, que ce soit un don typique (*mừng* ou *tiền phúng*) ou un service rendu (*giúp góp*), les relations sociales entre un donateur et un récipiendaire affectent le déroulement des dons et la manière de donner. En effet, le geste et le protocole qui accompagnent les transferts, la nature des dons (argent ou en nature), les obligations d'assister et de donner ainsi que l'implication des acteurs dans le système d'entraide varient en fonction de la relation particulière qui unit les donateurs et le foyer récipiendaire. Ces constats permettent de considérer que la relation préalable entre les acteurs sociaux est une cause non seulement des modalités de circulation des dons, mais aussi de

[1] Pour des funérailles qui ont lieu chez le beau père d'un fils du lignage, tout le lignage du fils est censé venir *phúng viếng*, mais dans les faits ceux qui sont « occupés » (car partis travailler ou vivre loin) sont « excusés » et généralement c'est un groupe de représentants du lignage qui vient pour la cérémonie *phúng viếng*.

[2] En dehors des relations avec les lignages alliés (*quan hệ với gia giáo, thông gia*), cette caisse est aussi utilisée pour certaines dépenses lors de funérailles au sein du lignage, pour « la promotion des études » (*khuyến học*) des membres du lignage, pour les fêtes du lignage, pour les travaux de rénovation des lieux de cultes du lignage (*nhà thờ họ*).

l'octroi d'un don. Ils permettent également de confirmer que les dons reflètent et symbolisent les relations sociales entretenues par les protagonistes.

S'il existe de nombreux aspects du système de circulation non marchande qui confirment ces interprétations sur la nature du rapport entre les dons et les relations sociales, l'indicateur qui illustre le plus justement cette adéquation entre le type de relation formelle et la forme du don est la manière de fixer le montant du don concernant les transferts typiques.

III- Fixer le montant des dons : exprimer la « valeur » de la relation ?

1- Les paramètres déterminants le montant des prestations

Lorsqu'un villageois est invité à une fête, une cérémonie, un événement important (*việc lớn*) ou lorsqu'un de ses contacts à un besoin d'aide ou de soutien suite une maladie, à une hospitalisation ou à un accident, il verse à son contact une prestation monétaire et doit donc décider du montant de son don. S'il existe des séries de règles sur les montants corrects à donner, une part d'improvisation, de spontanéité et d'imprévisibilité, plus ou moins importante selon les cas, est toujours présente à cet instant précis, où le donateur détermine la somme qu'il va verser. Il est néanmoins possible d'identifier une série de paramètres qui vont influencer cette décision. Quels sont les facteurs qui déterminent le montant des dons et quelle est la place de la relation sociale parmi ces facteurs ?

Lorsque nous interrogeons les villageois directement sur la manière de définir le montant des dons, les réponses obtenues évoquent systématiquement les relations sociales.

> « Pour déterminer le montant qu'on donne lors de funérailles, on se base sur les relations (*dựa trên mối quan hệ*) »[1]

> « On inscrit les dons reçus dans les registres pour donner en retour (*đi lại)* plus tard. On regarde ces registres avant de se rendre à l'événement mais on ne donne pas forcément le même montant, parfois on donne plus. En fait, les montants dépendent de chaque relation (*thực ra nó tùy theo từng quan hệ)* »[2]

La place centrale de la relation dans le choix de la valeur du don transféré est confirmée lorsqu'on aborde le problème de manière moins directe, en interrogeant non plus ouvertement sur la manière dont ils décident des montants transférés, mais en sondant les récits que les villageois font de leurs expériences de dons et la manière dont ils justifient le montant donné lors de cas concrets de transferts. Les propos tenus par M. Trần Văn Tài[3] lors d'une discussion que nous avons eue au sujet de funérailles qui venaient d'avoir lieu au cours de la semaine précédente, sont représentatifs du type de discours fréquemment entendus sur cette question des montants :

> « On a assisté aux funérailles de la femme de Trần Văn Linh. C'est un décès dans mon lignage paternel (*họ nội*) [...] On a donné dans le registre commun [registre des dons adressés à l'ensemble de la famille directe du défunt]. On doit donner plus que les funérailles au sein

[1] Mme Nguyễn Thị Mẫu, entretien effectué en septembre 2008.
[2] Mme Trần Thị Nguyệt, entretien effectué en décembre 2009.
[3] M. Trần Văn Tài, entretien effectué en décembre 2008.

d'autres familles, car il s'agit de mon lignage paternel (*họ nội*). On a donné davantage que ce qu'on a donné pour les funérailles de Trần Văn Nghi[1] »

Il justifie la différence des montants octroyés par la différence des types de liens – membre du même lignage et membre d'un lignage allié et voisin – qui l'attachent au défunt. Au regard des propos généralement tenus par les personnes interrogées, il semble donc probable que le montant des dons s'établisse en fonction du type de lien formel qui unit le donateur et le récipiendaire. Afin de vérifier la portée et la pertinence de cette information et afin de voir comment les discours sur les pratiques se vérifient dans les pratiques effectives, il nous a semblé nécessaire d'observer directement des cas concrets de transferts de dons et de procéder à des relevés sur les registres des dons. Ces investigations ont été menées avec les questions suivantes : comment les relations se reflètent-elles concrètement dans les sommes octroyées dans le cadre des transferts typiques ? Existe-t-il d'autres facteurs que la relation dans ce qui détermine le montant des dons ?

Trois indicateurs ont été utilisés pour répondre à ces questions. Un premier concerne une comparaison des montants des prestations funéraires tels qu'ils apparaissent dans chaque type de registre (individuel ou commun). Un deuxième indicateur concerne une analyse des diverses considérations qui entrent en jeu pour fixer un don et mobilise une étude sur la manière de fixer les « montants conventionnels ». Un troisième marqueur se fonde sur les variations des montants d'un donateur à l'autre, telles qu'elles apparaissent à travers une étude de cas des dons *tiền phúng* effectués au moment de funérailles.

2- Indicateur 1 : Le montant des prestations funéraires comme reflet de l'importance des relations entre membres d'un même lignage paternel

Nous savons que lors des funérailles, il y a plusieurs foyers récipiendaires : ceux des fils et filles du défunt ainsi que celui du défunt et de son conjoint (voir chapitre 2). Nous avons vu que chaque foyer récipiendaire dispose d'un registre personnel (*sổ riêng*), dans lequel sont inscrits les dons de leurs contacts propres et qu'il existe par ailleurs un registre commun (*sổ chung*) pour les contacts communs à tous les foyers en deuil. Un recensement effectué à partir de ces registres permet de comparer le montant total des dons inscrits dans chaque sorte de registre pour plusieurs cas de funérailles. Le tableau ci-dessous présente les résultats[2].

[1] Les funérailles de Trần Văn Nghi eurent lieu quelques jours auparavant. Le locuteur n'entretient pas de lien de lignage particulier avec le défunt. Le locuteur se rend à la cérémonie funéraire, car la petite-fille du défunt est mariée à un membre de son lignage (lignage Trần) et le fils du défunt est son voisin.

[2] Concernant les modalités de production des données et le protocole d'enquête suivi voir la présentation de « l'enquête registre des dons » dans introduction de cette partie.

Tableau 12 : étude comparative des montants des dons inscrits dans les registres communs et dans les registres personnels

N°	Nom du défunt et dates des funérailles	Foyers récipiendaires (foyers constitués par les fils et filles du défunt)	Montant total des dons des registres individuels (VND)	Montant total des dons du registre commun (VND)
1	**Funérailles de Mme Vũ Ngọc Kỷ (09/1998)**	Mme Hà	2 870 000	2 145 000
		M. Nhỉ	1 840 000	
		M. Xôi	790 000	
2	**Funérailles de Mme Đỗ Thị Tiêm (30/08/2005)**	M. Phơn	4 685 000	3 348 000
		M. Két	3 185 000	
		M.Kim	1 950 000	
		Mme Yên	1 655 000	
		M. Thuyên	590000	
		Mme Hướng	490 000	
3	**Funérailles de M. Bùi Văn Tuyển (2006)**	M. Mỹ	6 870 000	3 155 000
		M. Hoàng	4 565 000	
		M. Ca	3 240 000	
		M. Thơ	2 950 000	
		Mme Linh	745 000	
4	**Funérailles de Mme Lưu Thị Huyên (05/01/2008)**	Điệp	3 820 000	4 885 000
		Duyến	2 105 000	
		Tính	1 870 000	
		Ka	6 280 000	
		Kỉnh	7 335 000	

Dans le tableau ci-dessus, seuls les registres individuels de six foyers récipiendaires sur les vingt recensés enregistrent des montants totaux légèrement supérieurs à ceux du registre commun (cf. ceux de Phơn, Hoàng, Mỹ, Ca, Ka, Kỉnh). Les profils socio-professionnels de ces six foyers expliquent pourquoi ils reçoivent lors des funérailles de l'un de leurs parents plus de dons que leurs frères et sœurs et d'une valeur généralement plus élevée que ceux versés pour l'ensemble de la famille. Il s'agit de personnes qui exercent des activités professionnelles en dehors de la commune et dont le réseau de relations extra-familiales et extra-villageoises est beaucoup plus vaste que les autres et composé de contacts économiquement favorisés. Ce sont des personnes dont les ressources économiques liées à leur statut social et professionnel privilégié autorisent l'octroi de dons de montants plus élevés que ceux de la majorité des villageois, qui sont des paysans ou des paysans-maçons. Nous pouvons donc émettre l'hypothèse que le niveau de vie du donateur et du récipiendaire intervient parmi les facteurs explicatifs du montant des dons. Nous reviendrons sur ce point plus bas.

En dehors de ces six cas, les registres individuels de chaque funérailles recensées ci-dessus ont enregistré des montants totaux de dons inférieurs au registre commun. Les treize cas recensés illustrent la tendance générale au village, selon laquelle les registres communs

enregistrent des montants totaux de dons supérieurs à ceux des registres individuels[1]. Est-ce dû au fait que le nombre de donateurs enregistrés sur ces registres communs est plus important ou bien que les dons inscrits dans ce registre sont d'une valeur plus élevée ? Afin de préciser l'analyse, il a donc fallu que nous prenions en compte le nombre de donateurs inscrits dans chaque type de registre pour mesurer ce que chacun donne en moyenne.

Les résultats obtenus indiquent qu'il y a généralement beaucoup plus de donateurs dans les registres individuels que dans le registre commun[2], alors que le montant total des dons enregistrés dans les registres individuels est soit plus faible, soit à peine plus élevé. Le tableau ci-dessous, qui détaille deux cas de registres individuels recensés dans le premier tableau en les comparants aux registres communs, illustre ce phénomène.

Tableau 13 : nombre de donateurs et valeur moyenne des dons selon le type de registre

Nom du défunt et dates des funérailles	Type de registre	Foyer récipiendaire	Nombre de donateurs	Montant total des dons (VND)	Montant moyen des dons (VND)	Montant minimum (VND)	Montant maximum (VND)
Mme Trần Thị Giám (02/05/2009)	commun	tous	155	**15 400 000**	100 000	20 000	1 000 000
	personnel	Nguyễn văn Hai	283	16 110 000	57 000	20 000	500 000
Mme Đỗ Thị Tiêm (30/08/2005)	commun	tous	97	**3 348 000**	35000	10 000	100 000
	personnel	Đỗ Văn Két	136	3 185 000	23 419	10 000	150 000

Lors des funérailles de Mme Trần Thị Giám, qui se sont tenues le 02/05/2009 dans le village de Địch Giáo (quartier 5), le registre commun présente des dons d'un total de 15 400 000 vnd pour 155 donateurs. Ce qui fait en moyenne un montant d'environ 100 000 vnd par personne. Pour les mêmes funérailles, Mme Trần Thị Xoài, la fille aînée de la défunte, mariée à Quân Lợi (quartier 8) à M. Nguyễn Văn Hai[3], a reçu à titre individuel un montant total de dons de 16 110 000 vnd[4] pour 283 donateurs, ce qui correspond à des dons de 57 000 vnd par personne en moyenne.

En comparant donc ces deux moyennes, il en ressort que les personnes qui ont adressé leurs dons au registre commun ont versé en moyenne des montants presque deux fois plus élevés (environ 100 000 vnd/personne) que ceux qui ont adressé leurs dons au foyer de l'une des filles du défunt (environ 57 000 vnd/personne).

---

1 Cette tendance mise ici en évidence est confirmée par l'impression des villageois interrogés, comme celle de Mme Đỗ Thị Đan qui explique qu' « en général, il y a plus d'argent dans le registre commun que dans les autres registres ».

2 Cette tendance se confirme même pour les villageois qui restent travailler au village et qui n'ont pas un réseau de relations étendu et varié en termes de type de lien.

3 Fonctionnaire communal, responsable de la gestion des indemnités liées aux politiques sociales.

4 Nous pouvons remarquer que contrairement à la tendance générale, le total des dons inscrit dans le registre individuel est ici légèrement supérieur à celui qui figure dans le registre commun. Cependant, le nombre de donateurs enregistré dans ce registre est beaucoup plus élevé que celui du registre commun (il y a en effet 128 donateurs de plus). Et pourtant, le montant total de leurs dons n'est supérieur que de 710 000 vnd. Cette situation confirme finalement que le montant moyen par donateur qui s'adresse au registre individuel est plus faible que celui versé dans le registre commun.

Cet écart se retrouve pour des funérailles qui ont eu lieu quatre ans plus tôt, le 30/08/2005, pour le décès de la mère de M. Đỗ Văn Két (Quân Lợi - quartier 7). Comme le cours des prix était plus faible et comme le nombre d'invités était plus restreint, les montants absolus des dons reçus sont nettement inférieurs à ceux du cas précédent. Néanmoins, les tendances mises en évidence sont similaires.

Le registre commun enregistre 97 donateurs qui ont versé au total 3 348 000 vnd. Le montant moyen des dons s'élève donc à environ 35 000 vnd par personne. Les relations propres au foyer de M. Đỗ Văn Két (fils aîné de la défunte et chef de lignage) dont les dons figurent dans le registre individuel ont donné en moyenne 23 000 vnd par personne (3 185 000 vnd au total pour 136 donateurs). Ici encore, les montants moyens inscrits dans le registre commun sont supérieurs (environ 11 500 vnd) à ceux qui figurent dans le registre individuel du fils aîné.

Ces données, qui complètent les informations présentées dans le tableau 13, retracent et illustrent une tendance généralisable à l'ensemble du village d'étude, selon laquelle les donateurs inscrits dans le registre commun versent des dons d'une valeur moyenne supérieure que ceux qui sont enregistrés dans les registres individuels. Or, les registres communs recensent principalement les prestations en provenance des membres du lignage paternel de la famille en deuil (*họ hàng bên nội*), c'est-à-dire les membres du lignage du chef du foyer chez qui le décès a lieu (le lignage du défunt ou du mari de la défunte). En dehors du lignage paternel du chef du foyer, le registre commun enregistre les dons des « alliés matrimoniaux » (*thông gia),* ceux de la parenté maternelle du chef du foyer et les dons en provenance de la parenté directe de l'épouse du chef du foyer (parents, frères et sœurs et neveux-nièces mariés). Mais ces trois types de contacts ne constituent qu'une faible part des donateurs dont le nom figure dans les registres communs. Les registres individuels dénombrent quant à eux tous les dons issus du réseau personnel des fils et des filles mariés du défunt à l'exclusion des catégories de relations citées ci-dessus. Nous pouvons donc conclure avec certitude que lors des funérailles les montants des dons qui circulent au sein du lignage paternel (*họ nội)* et maternel (*họ ngoại* de *nội*) du chef du foyer en deuil sont en moyenne plus élevés que ceux qui circulent entre des relations extra-familiales. Ils sont également généralement plus élevés que ceux qui proviennent de la parenté de l'épouse (*họ ngoại)* et sont enfin plus élevés que ceux transmis par les membres des lignages alliés (comme le cas de M. Nguyễn Văn Hải).

Les montants des dons octroyés au cours de funérailles ne sont donc pas choisis de manière complètement arbitraire. Certaines régularités d'un cas à l'autre indiquent que le choix des montants suit des tendances déterminées par le type de relation formelle entre les donateurs et les foyers bénéficiaires. Cette situation ne fonctionne pas que dans les cas des funérailles. Les relations conditionnent la valeur de la somme transférée pour l'ensemble des dons typiques (*mừng, tiền phúng, giúp đỡ*) qui circulent lors des événements importants (*việc lớn*). Les représentations villageoises approchées par les discours correspondent donc à ce qui ressort de cette démonstration basée sur des données de recension. Mais cela n'implique pas que les relations sociales soient les seuls éléments qui définissent les montants transférés lors des événements importants (*việc lớn*). Nous avons relevé plus haut l'influence du niveau de vie. En cherchant quels autres paramètres entrent en jeu et en analysant les règles sociales établies sur les montants à verser, il est possible d'évaluer avec davantage de précision le rôle des

relations sociales dans la manière de fixer les montants octroyés. Si les facteurs qui expliquent un phénomène social sont toujours nombreux et souvent difficilement identifiables dans leur totalité, il reste possible de pondérer, parmi les facteurs identifiés, leur importance respective.

3- Indicateur 2 : Fixer le « cours des dons » et « se suivre » (*đi theo*) dans les sommes octroyées. Conventions, règles implicites et pratiques sur la manière de fixer les montants des dons

Comme l'illustrent les extraits d'entretiens suivants, les personnes interrogées sur la manière dont s'établissent les montants des dons exposent souvent des montants normatifs qu'il est « convenable » de donner :

> « Les vieux peuvent donner moins, car ils ne travaillent pas. Sinon, la somme à donner pour les mariages est de minimum 100 000 vnd pour les personnes avec qui on n'entretient pas de relation particulière, comme les voisins ou la parenté (*họ hàng)*. Si on donne moins que 100 000 vnd, c'est la honte. »[1]

> « [Pour un mariage] Les frères et sœurs (*anh em*) donnent beaucoup (*đi nhiều*) : entre 300 000 et 500 000 vnd. Les amis proches (*bạn bè thân thiết*) donnent aussi plus que les autres. Les frères et sœurs de la parenté (*họ hàng)* donnent 200 000 vnd. Les voisins (*khu xóm*) donnent 100 000 vnd. »[2]

Au moment de la saison des mariages[3], en discutant avec un groupe de commerçantes dont les boutiques se concentrent au bord de la route à côté du Comité Populaire de la commune, nous apprenons que « [...] pour un mariage, un invité [pas membre de la famille] donnera 100 000 vnd, alors qu'un frère ou une sœur directe donnera entre 500 000 et 1 millions de vnd. »[4]

Des montants normatifs ont également été cités pour les funérailles :

> « Pour les funérailles, seuls les frères et sœurs de sang (*anh em ruột*) donnent des sommes importantes d'une valeur de 100 000 vnd, mais les autres, les voisins, donnent en général aux alentours de 30 000 vnd. »[5]

> « [Pour les funérailles] les frères et sœurs de sang (*anh em ruột*) donnent 100 000 vnd en moyenne. Les autres [hors famille] donnent en moyenne 50 000 vnd [...] Mais ça dépend [...] »[6]

Il ne s'agit pas de voir à travers ces propos quels contacts donnent quels montants[7], ni de chercher à identifier les montants normatifs en cours au moment de l'enquête. Ces propos montrent simplement que, dans les discours, les sommes à verser pour les dons, les villageois

---

1 M. Trần Văn Bàng, entretien effectué en mai 2008.

2 Mme Trần Thị Nguyệt, entretien effectué en décembre 2009.

3 La période avant et après la nouvelle année lunaire, entre les mois de novembre et de février, est particulièrement propice, parce que les nombreux villageois, qui vivent ou travaillent loin, reviennent au village. De plus, c'est une période creuse dans le calendrier agricole.

4 Discussion informelle avec quatre vendeuses en février 2009.

5 M. Đỗ Kim Doanh, entretien effectué en décembre 2008.

6 M. Nguyễn Ngọc Thâm, entretien effectué en décembre 2008.

7 Cette question sera traitée dans le chapitre 7.

citent souvent, de manière spontanée ou provoquée par nos questions, des montants normatifs qu'il est correct de donner.

L'existence de tels montants implique la présence de conventions ou de règles sur la manière de les établir. Quelles sont-elles ?

Une étude comparative des différents registres des dons permet de constater (1) que pour un même événement, les villageois ne versent pas les mêmes montants selon qu'ils s'adressent à un frère, à un membre de la parenté proche ou à un voisin : le type de lien formel détermine le montant, (2) que les villageois ne donnent pas des montants similaires s'ils se rendent à un mariage, à des funérailles ou à l'inauguration d'une nouvelle maison, même si le type de relation formelle avec le récipiendaire est la même : la nature de l'événement conditionne le montant, et enfin (3) que la valeur des dons versés il y a quelques années pour un événement important sera inférieure à celle des dons attribués récemment pour un événement de même nature[1] : la période influence le montant.

Les types de relations formelles en jeu, la nature de l'événement et la période pendant laquelle se déroule l'événement constituent les trois paramètres qui définissent ce que nous appelerons « la situation de don », et qui déterminent les montants normatifs à remettre dans le cadre des transferts typiques. En dehors des relations sociales, d'autres facteurs entrent donc directement en jeu pour fixer la valeur d'un don. En quoi la nature de l'événement et la période influencent le montant des dons et comment ?

Les transferts dans le cas des dons typiques sont vécus comme une aide sous forme de contribution au financement d'un événement important et coûteux auquel Ego est invité (voir les chapitres 2 et 4). Les montants cédés visent donc en partie à défrayer les coûts et à compenser les dépenses nécessaires à l'organisation des festivités, notamment celles induites par le repas consommé par l'invité (s'il y a lieu). Les montants des dons sont donc établis en fonction de l'évaluation des coûts que représente l'événement. Ces coûts dépendent de la nature de l'événement[2], du cours du marché concernant les denrées de base, du prix du matériel et des services nécessaires au déroulement des festivités, ainsi qu'au niveau d'inflation. Ces estimations des frais globaux[3], dont les villageois connaissent parfaitement la valeur, participent ainsi implicitement à l'établissement des montants normatifs pour chaque occasion de don. En constante évolution, cette estimation, établie en fonction de la période et du type d'occasion, constitue ce que nous pouvons appeler le « cours des dons ».

En dehors de la « situation de don » elle-même définie par le « cours des dons », un autre élément conditionne le choix des montants transférés. Les donateurs déterminent parfois

---

[1] Le tableau présenté ci-dessus intitulé « Nombre de donateurs et valeur moyenne des dons selon le type de registre » illustre cette dimension temporelle.

[2] L'organisation des funérailles est plus couteuse que celle d'un mariage ou de l'inauguration d'une nouvelle maison voir chapitre 4.

[3] Le témoignage suivant qui évoque la manière de définir l'incrément (*đi thêm*) est indirectement révélateur du type de calcul effectué par les villageois au moment d'adresser un don : « Quand on donne en retour plus que ce qu'on a reçu auparavant (*đi thêm*), pour savoir le montant supplémentaire qu'on donne, on doit connaitre le contenu des repas et le prix actuel des aliments. Ainsi, [à cause de l'inflation] rien que pour compenser ce qu'on a reçu auparavant, on donne plus que ce qu'on a reçu. » Mme Trần Thị Nguyệt (entretien effectué en décembre 2009).

collectivement, avec d'autres donateurs, la somme à verser pour un événement donné. Il existe deux modalités dans cette manière collective de définir les montants : soit les montants sont fixés par le groupe d'appartenance du donateur (lignage, association, compagnie, etc.), soit un montant commun est décidé par un groupe de donateurs qui se connaissent et qui entretiennent un même type de lien formel avec le récipiendaire.

Dans le premier cas, ils établissent le montant de manière « instituée » pour tous les membres du groupe[1]. Il s'agit d'un montant minimum. Ce montant est réévalué régulièrement en fonction du « cours des dons » (type d'occasion et fluctuation des prix).

Dans le deuxième cas, les personnes qui sont liées au récipiendaire par un même type de relation formelle (des frères et sœurs, des voisins, des amis) se mettent simplement d'accord avant l'événement sur le montant convenable à donner au regard de la « situation de don » spécifique (type de relation et « cours des dons »), sans pour autant fixer de règle « instituée ». Ici, la règle est plutôt tacite. En dehors des témoignages de nos informateurs[2], cette règle se vérifie en pratique. Elle apparaît explicitement lors des recensements des registres des dons : les sommes versées par des personnes liées au récipiendaire par un même type de relation formelle (comme les frères et les sœurs de celui-ci ou comme les voisins) sont similaires, sans que ce ne soit systématique. Cette manière de procédé est également apparue le jour où nous nous sommes rendus aux funérailles de M. Vũ Văn Hy (septembre 2008) avec les voisins du dernier fils du défunt. Habitant chez l'un de ces voisins au moment de l'événement, nous avons été conviés à joindre leur groupe pour assister à la cérémonie. Juste avant de partir, nous avons assisté à la délibération pour fixer le montant (50 000 vnd) que chacun allait verser, pourtant de manière individuelle, mais en « se suivant » (*theo nhau*) néanmoins, pour qu'aucun d'entre nous ne perde la « face » en donnant moins que les autres.

Cette manière de faire concerne des transactions, où les rapports directs et la relation bilatérale entre le donateur et le récipiendaire priment. La manière « instituée » de fixer le montant des dons s'applique pour des transactions dont le déroulement est en partie régi par une unité d'appartenance, qui englobe la relation bilatérale[3]. Dans les deux cas, montant institué ou implicite, les donateurs établissent un montant commun fondé sur chaque

---

[1] L'extrait d'entretien suivant illustre cette manière de procéder : « Je n'ai pas vérifié ce que j'avais reçu auparavant pour décider du montant que j'allais donner pour les funérailles de M. Trần Văn Nghi [*dont la petite-fille est mariée à un membre du lignage du locuteur*]. J'ai donné ce qui a été décidé par notre lignage (*đi theo họ*), le montant était déjà fixé par une décision commune du lignage. (M. Trần Văn Tài, entretien effectué en décembre 2008).

[2] Les extraits d'entretiens ci-dessous sont révélateurs de la manière dont se fixent collectivement les montants des dons pour les groupes non institués : « J'ai neuf frères et soeurs. Chacun donne ce qu'il veut mais on donne la même chose, on donne autant [...] on se suit (*theo nhau*). Ça peut arriver de donner des montants différents mais dans les faits, généralement, on donne le même montant. On suit l'aîné par exemple. Pour le mariage de mon fils, ils ont chacun donné 200 000 vnd. [Information que nous avons pu vérifier en consultant le registre des dons de l'interlocuteur]». (M. Trần Văn Thành, entretien effectué en mai 2008*).* « En ce qui concerne les frères et sœurs des parents des mariés, afin de décider du montant, ça dépend… en principe on est libre de donner ce qu'on veut… mais de fait, on regarde ce que chacun donne pour qu'il n'y ait pas trop d'écart entre des gens de même rang et que personne ne perde la face en donnant moins que les autres. » (Mme Trần Thị Nguyệt, entretien effectué en décembre 2009).

[3] Pour des détails sur les relations bilatérales et les relations incluses dans une unité sociale plus large que les deux parties de la relation voir chapitre 10.

« situation de don » spécifique. Pour reprendre les termes employés localement, on dit qu'ils « se suivent » (*theo nhau* ou *đi theo*) généralement sur la somme concrètement transférée.

La valeur des transferts typiques dans le cadre des événements importants est donc déterminée par les acteurs sociaux en fonction de normes latentes, certes souples, mais claires pour tous les villageois, d'autant plus claires qu'ils mettent leur réputation en jeu s'ils ne les respectent pas[1]. Cependant, dans certains cas, des donateurs qui entretiennent pourtant un type de lien formel similaire avec le bénéficiaire ne se « suivent » pas en termes de montant. Nous avons effectivement noté que certains donateurs se permettent de donner parfois moins et souvent plus que leurs pairs ou que le montant institué par son groupe d'appartenance sans être pour autant sanctionnés ni par la rumeur, ni par la morale[2]. Dans ce cas, ils fixent la valeur de leur don de manière plus individuelle et personnalisée, en fonction de la situation relationnelle singulière qui les relie au récipiendaire. Ici, le « cours des dons » sert juste de base à partir de laquelle est évalué le montant particulier que le donateur souhaite et/ou doit transférer à son contact.

Pour fixer les montants des dons, il existe donc une manière collective, qui se décline selon deux modalités (instituée ou tacite) et une manière individuelle. Un cas concret de participation des membres du lignage Đỗ aux funérailles du père d'une « belle-fille du lignage »[3] illustre ces deux cas de figure possibles dans la manière de déterminer les montants des dons et nous permettra de conclure sur l'ensemble des paramètres qui interviennent dans l'établissement des montants des dons.

4- Indicateur 3 : étude de cas. Les dons des membres du lignage paternel à l'occasion des funérailles du père d'une « belle-fille du lignage »

Présentation de l'étude de cas

Originaire du quartier 1 du village Duy Tắc[4], Mme Vũ Thị Thim s'est mariée avec M. Đỗ Văn Vận, habitant le quartier 7 du village de Quân Lợi. Lors des funérailles du père de Mme Vũ Thị Thim en 2001, les membres du lignage de son mari[5] se sont mobilisés. En termes de rapports de dons et d'obligations, nous sommes ici dans l'un des cas évoqués plus haut : le mari de Mme Thim a effectué une demande protocolaire (*xin viếng*) pour que son lignage honore son beau-père décédé. En tant que lignage allié, ils ont donc constitué une délégation de représentants pour présenter leurs condoléances à l'ensemble de la famille en

---

1 Si verser un montant inférieur aux normes peut engendrer une perte de la « face », verser un montant plus important que ce qui est convenu peut être perçu comme un signe de générosité particulière, mais peut aussi être mal perçu par les autres donateurs qui ne peuvent pas donner autant. Ainsi, qu'ils donnent plus ou qu'ils donnent moins, ils mettent en jeu leur réputation.

2 La part de liberté et de spontanéité inhérente aux dons se dévoile ici derrière l'établissement de règles qui régissent les modalités générales de circulation (voir chapitre 11).

3 Par « belle-fille du lignage », nous entendons une femme originaire d'un autre lignage mais qui est affiliée au lignage paternel de son mari lorsqu'elle l'épouse.

4 Duy Tắc est un village mitoyen de Quân Lợi, qui appartient à la même commune (Giao Tân).

5 Il y a deux lignages Đỗ différents dans le village. Ils n'ont pas le même ancêtre fondateur. Le lignage Đỗ évoqué ici est le lignage qui s'est installé dans le quartier 7 avec l'arrivée de l'ancêtre fondateur Đỗ Quý Công (1805-1888) et dont l'actuel chef de lignage est M. Đỗ Văn Quyết.

deuil et rendre hommage en délivrant des offrandes au défunt (*phúng viếng)*. En tant que membres du lignage paternel du mari de la fille du défunt, ils ont versé des transferts de type *tiền phúng* uniquement au foyer de leur belle-fille.

D'après les personnes interrogées[1], le montant des dons a été fixé par le lignage à un minimum de 10 000 vnd par personne. Le registre personnel des dons du foyer récipiendaire confirme en effet que cette somme a été versée par la plupart des membres du lignage Đỗ. Le registre enregistre en effet un nombre important de dons de 10 000 vnd en provenance des membres du lignage paternel. Ici, la relation formelle de membre du même lignage paternel avec le foyer récipiendaire, la relation formelle de membre d'un lignage allié (*thông gia*) à celui du défunt, le cours des prix au moment des funérailles, ainsi que la nature spécifique de l'événement (les funérailles du père d'une « belle-fille du lignage ») déterminent ce montant de 10 000 vnd institué par le lignage[2]. L'existence d'un montant normatif, fixé collectivement en fonction d'une appartenance à un groupe donné est donc confirmée par ce cas concret.

Cependant, en épluchant le registre individuel des dons reçus par le foyer de Mme Vũ Thị Thim, nous avons constaté que certains membres du lignage paternel de son mari avaient donné des montants plus élevés que ce qui était fixé par le lignage. Pourquoi certains ne suivent-ils pas les règles normatives instituées ? Qu'ont-ils voulu signifier en versant des dons d'une valeur supérieure ? En fonction de quels critères ont-ils fixé les montants de leur don ? Pour répondre à ces questionnements et pour comprendre plus en détail les mécanismes relationnels en œuvre dans la manière de fixer la valeur des prestations, nous avons détaillé ci-dessous 31 cas de dons en provenance des membres du lignage paternel du mari[3]. Cette comparaison des montants d'une série de dons octroyés au cours d'un même événement par des gens qui entretiennent avec le récipiendaire un même lien formel (parenté paternelle) va nous permettre d'identifier le facteur supplémentaire qui explique les variations des sommes versées.

---

[1] Les interviewés membres du lignage Đỗ ainsi que la récipiendaire confirment avoir établi le montant à donner à 10 000 vnd.

[2] La somme de 10 000 vnd correspond au montant de l'époque. Aujourd'hui avec l'inflation continue, les sommes octroyées sont plus élevées, elles s'élèvent en moyenne à un minimum de 20 000 vnd pour les membres d'un lignage paternel qui contribuent pour des funérailles du père d'une « belle-fille du lignage ».

[3] Les données présentées ici sont tirées de « l'enquête registre des dons » (voir annexes III/18). Sur 196 donateurs au total inscrits dans le registre individuel de Mme Vũ Thị Thim à l'occasion des funérailles de son père, nous avons recensé le type de relation entre donateur et récipiendaire pour 104 d'entre eux. Parmi ces 104 relations, 28 sont des membres du lignage paternel du chef du foyer.

Tableaux 14 : dons du lignage paternel à l'occasion des funérailles du père de l'épouse

N°	Montant reçu en argent	Lieu d'habitation du donateur	Type de relation formel avec le	Elément particulier
1	5 000	Quân Lợi - quartier 7	lignage paternel du mari	Agé, sans descendant et pauvre en termes d'argent liquide disponible
2	10 000	Quân Lợi - quartier 7	lignage paternel du mari	
3	10 000	Quân Lợi - quartier 7	lignage paternel du mari	
4	10 000	Quân Lợi - quartier 7	lignage paternel du mari	
5	10 000	Quân Lợi - quartier 7	lignage paternel du mari	
6	10 000	Quân Lợi - quartier 7	lignage paternel du mari	
7	10 000	Quân Lợi - quartier 7	lignage paternel du mari	
8	10 000	Quân Lợi - quartier 7	lignage paternel du mari	
9	20 000	Quân Lợi - quartier 7	lignage paternel du mari	Intensité émotionnelle, affection réciproque, situation sociale et économique privilégiée
10	20 000	Quân Lợi - quartier 7	lignage paternel du mari	Issu d'une branche proche
11	20 000	Quân Lợi - quartier 7	lignage paternel du mari	Issu d'une branche proche
12	20 000	Quân Lợi - quartier 7	lignage paternel du mari	Issu d'une branche proche
13	20 000	Quân Lợi - quartier 8	lignage paternel du mari	Issu d'une branche proche
14	20 000	Hiệt Củ - quartier 12	lignage paternel du mari	Issu d'une branche proche
15	20 000	Duy Tắc - quartier 1	lignage paternel du mari	Issu d'une branche proche
16	20 000	Quân Lợi - quartier 8	lignage paternel du mari	Issu d'une branche proche
17	20 000	Hiệt Củ - quartier 12	lignage paternel du mari	Issu d'une branche proche
18	20 000	Quân Lợi - quartier 7	lignage paternel du mari	Issu d'une branche proche
19	20 000	Quân Lợi - quartier 8	lignage paternel du mari	Issu d'une branche proche
20	30 000	Quân Lợi - quartier 7	lignage paternel du mari	Situation économique privilégiée, habite en dehors du village
21	30 000	Quân Lợi - quartier 7	lignage paternel du mari	Issu d'une branche proche, situation économique privilégiée
22	30 000	Quân Lợi - quartier 7	lignage paternel du mari	Issu d'une branche proche, situation économique privilégiée
23	30 000	Quân Lợi - quartier 7	lignage paternel du mari + amitié + collègue fonctionnaire + parti à l'armée ensemble	Cumul de plusieurs type de relation formel
24	40 000	Quân Lợi - quartier 7	lignage maternel du mari+ Lignage paternel du mari	Cumul de plusieurs type de relation formel
25	50 000	Quân Lợi - quartier 7	petit frère du père du mari	Membre de la famille élargit (*đại gia đình*)
26	100 000	Quân Lợi - quartier 8	grande sœur du mari	Parenté directe
27	100 000	Quân Lợi - quartier 7	petit frère du mari	Parenté directe
28	100 000	Quân Lợi - quartier 7	petit frère du mari	Parenté directe
29	100 000	Hòa Lạc - Hà Tây	petit frère du mari	Parenté directe
30	100 000	Hòa Lạc - Hà Tây	petit frère du mari	Parenté directe
31	100 000	Quân Lợi - quartier 7	parents du mari	Parenté directe

Le tableau ne présente que sept donateurs qui ont donné 10 000 vnd (n° 2 à 8). Dans les faits, le registre du foyer indique qu'ils sont beaucoup plus nombreux à avoir donné ce montant. Comme nous l'avons souligné plus haut, il s'agit du montant normatif établi par le lignage Đỗ pour cette occasion. Ces sept donateurs, comme les autres – qui ont versé cette même somme, mais qui ne sont pas représentés sur le tableau – ont donc suivi la norme collectivement établie pour le lignage paternel de M. Đỗ Văn Vận à l'occasion des funérailles du père de son épouse. Ils s'agit pour tous les cas de relations de lignage paternel que nous appelons « basique » ou « neutre »[1], pour signifier qu'en dehors de cette relation de parenté, il n'y a pas d'autre lien particulier avec le foyer récipiendaire. En revanche, comme le montre le tableau (cf. case « élément particulier »), les 23 donateurs recensés qui ont versé des montants plus importants entretiennent tous un lien « particulier » avec le foyer récipiendaire, en plus du lien de lignage paternel. En quoi ces liens sont-ils particuliers et en quoi cela justifie-t-il le versement de dons d'une valeur plus importante ?

Les dons de 20 000 vnd (11 cas) concernent deux types de situations. Pour la plupart (10 cas, n° 10 à 19), il s'agit des villageois qui sont membres de la même branche de lignage (*cành, chi* ou *phai*) que celle du chef du foyer récipiendaire[2]. D'après Mme Vũ Thị Thim, la récipiendaire, les membres de cette branche se sont mis d'accord sur le montant à verser et se sont « suivis » dans les montants cédés. Il s'agit donc d'un cas d'un montant fixé collectivement, mais de manière non instituée.

Un seul autre cas recensé ici donne également 20 000 vnd, alors qu'il n'est pas issu de la même branche que celle du récipiendaire. C'est le cas de M. Đỗ Xuân Thao (n°7), président du Conseil Populaire et oncle lointain du récipiendaire[3] : « c'est parce que lui et mon mari entretiennent un lien affectif (*tình cảm*) plus fort », explique l'informatrice. En plus d'être membre du lignage paternel, il est particulièrement attaché à son neveu sur le plan affectif, ce qui justifie et explique ce geste de générosité au-delà de ce qui est normalement requis par rapport à sa position relative avec le récipiendaire. En dehors de la dimension affective avancée par notre interlocutrice, nous pouvons aussi expliquer ce montant supérieur à la norme instaurée pour l'occasion par le statut social et le niveau de vie particulièrement élevé du donateur.

Le numéro 22 du tableau illustre aussi ce type de situation. Il donne 30 000 vnd alors qu'il est uniquement membre du lignage paternel du chef du foyer sans aucun autre lien particulier : il n'est ni voisin (résidant d'une autre commune) ni issu d'une branche de lignage proche et nous n'avons pas entendu parler de lien affectif particulier entre ce donateur et le

---

[1] Les qualificatifs « basique » ou « neutre » utilisés ici ne préjugent en rien de l'importance symbolique de la relation en question.

[2] Les relations activées ici sont vécues comme particulières et proches au regard de leur position relative dans la généalogie du lignage. En termes de degré de parenté, ces personnes (cf. les numéros 10 à 19) sont effectivement plus proches du récipiendaire. Comme le chef du foyer récipiendaire, les donateurs sont tous descendants du fils aîné de l'ancêtre fondateur. Ce n'est pas le cas des autres donateurs inscrits dans ce tableau qui descendent du deuxième et troisième fils de l'ancêtre fondateur.

[3] Leur lien de parenté direct remonte à quatre générations, celle des fils de l'ancêtre fondateur. M. Đỗ Xuân Thao est l'un des descendants du troisième fils de l'ancêtre fondateur.

foyer récipiendaire[1]. Il s'agit de M. Đỗ Văn Tới, qui dirige une compagnie de brique à Ngô Đồng (chef-lieu du district) et qui n'habite plus au village depuis longtemps. Il est réputé au sein du lignage pour sa richesse qu'il aime montrer et partager, notamment lors des cérémonies du lignage auxquelles nous avons assisté[2] ou encore à travers des gestes de générosité particuliers lors des événements importants, qui se manifestent, comme dans notre cas, par l'octroi de dons plus élevés que ce qui est normalement convenu au regard de sa relation avec le récipiendaire.

Le même principe fonctionne également en sens inverse. Le montant le plus faible de tous les dons reçus par le foyer ce jour-là s'élève à 5000 vnd. Trois personnes au total ont transféré cette somme au foyer lors de ces funérailles. Parmi ces trois, un seul est membre du lignage paternel du chef du foyer (n° 1 sur le tableau). Il s'agit de l'oncle Căn, qui est pauvre, sans descendant et âgé. Au regard de sa situation, il n'y aura pas d'occasion de lui rendre en retour, ce qui, ajouté à son faible niveau de vie, l'autorise à ne pas verser la somme minimum requise pour les membres du lignage sans être l'objet de sanctions sociales ou morales. « Il donne quand même pour acheter de l'encens, c'est une preuve d'affection (*tình cảm*) » explique notre interlocutrice Mme Vũ Thị Thim. Les deux autres donateurs qui ont versé une somme de 5000 vnd et qui ne sont pas membres du lignage paternel (et ne figurent donc pas dans le tableau), sont également des personnes âgées (dont une veuve) qui connaissent des conditions de vie difficile. Une bonne situation économique est donc un facteur qui justifie de transférer des sommes plus importantes que celle prévue par les règles de bienséances minimales. Et inversement, des capacités financières limitées, ainsi qu'une position avancée dans le cycle de vie[3] et dans le « cycle des dons »[4], justifie de verser des dons d'un montant plus faible que ce qui est convenu. L'hypothèse soulevée plus haut concernant le rôle du niveau de vie sur le montant des dons est donc ici confirmée.

En dehors du don octroyé par le riche et généreux M. Đỗ Văn Tới, nous avons recensé trois autres dons d'un montant de 30 000 vnd (n°21-22-23). Les numéros 21 et 22 sont les fils de deux grands frères du grand-père du récipiendaire[5]. Proches en termes de degré de parenté au sein du lignage (ils sont issus de la même branche de lignage) et dans une situation

---

1 Habitant dans le foyer des récipiendaires, nous n'avons jamais assisté à des visites personnelles informelles ni à d'autres marques d'affection réciproque particulière entre ce donateur et notre foyer d'accueil.

2 Lors des cultes annuels de début d'année ou lors de l'anniversaire de la mort de l'ancêtre fondateur, M. Đỗ Văn Tới finance généralement à lui seul une grande partie des offrandes nécessaires aux cultes, il cotise généreusement et volontairement, en dehors de cotisations fixées pour tous, pour la caisse du lignage et la caisse de promotion d'étude.

3 La vieillesse et la pauvreté économique (surtout en termes de liquidités) vont souvent de pair.

4 L'évolution de la situation du groupe domestique dans le système d'aide est précisément traitée par O. Tessier (2009 : 230). Cette évolution suit la progression du cycle de vie : plus on est âgé plus le nombre d'événements importants à organiser diminue et plus les occasions de recevoir des dons se font rares. Ainsi, une position avancée dans l'un et dans l'autre limite les possibilités de recevoir en retour : la maison étant bâtie, les enfants mariés, les parents décédés, il y a moins d'occasions concrètes de recevoir des dons et donc moins d'occasions pour les donataires de donner en retour.

5 Il s'agit de ce qu'on appelle en terme de parenté française les « cousins germains » (relation appelée localement *con chú con bác*) du père du récipiendaire.

économique et sociale favorable[1], ils se permettent, et ont le devoir à la fois, de verser des sommes supérieures au minimum requis.

Notre informatrice précise un autre élément qui est important à prendre en compte dans ce qui a motivé M. Đỗ Văn Quất (n° 21) à verser un tel montant, à savoir le fait que sa mère soit encore vivante, ce qui n'est pas le cas de beaucoup de gens de sa génération issus de la branche proche qui ont déjà organisé les funérailles de leurs parents. Il peut donc se permettre de donner un peu plus que les autres de même statut et de même relation, car il aura une occasion de recevoir en retour. Ainsi, il peut faire preuve de davantage de générosité que ce qui est requis sans mettre le récipiendaire dans la situation embarrassante d'un endettement dont il ne peut pas s'acquitter. Il évite par ce biais la dimension potentiellement négative du don (Godbout, 2003), tout en préservant ses intérêts matériels personnels, car il sait qu'il « récupérera » ce qu'il a donné quand il en aura besoin, c'est-à-dire pour l'organisation des funérailles de sa mère. Nous n'avons pas demandé à l'intéressé, M. Quất, quelles délibérations personnelles l'ont conduit à arrêter ce montant et si donc la perspective d'un retour a été pris en compte et à quel point. Cependant, le simple fait que l'interlocutrice, la récipiendaire, interprète le don de cette manière, est révélateur de certaines représentations et logiques en cours. Les occasions concrètes de recevoir des contre-dons à la suite d'un transfert font donc partie des éléments pris en considération dans ce qui motive le choix du montant, que ce soit pour verser des sommes supérieures ou inférieures[2] au minimum requis selon le cours du don et les conventions.

Le numéro 23 a lui aussi versé 30 000 vnd. Comme le tableau 14 l'indique, il cumule trois types de relations formelles avec le récipiendaire. En plus d'être membre du même lignage paternel que le chef du foyer, il était son collègue en tant que fonctionnaire au sein de la coopérative de la commune[3]. Par ailleurs, un lien particulier les attache, car ils sont camarades de promotion militaire[4]. Le fait d'avoir partagé des expériences de vie et de cumuler plusieurs liens avec le récipiendaire rend la relation particulière, ce qui peut engendrer l'octroi de dons de montants plus élevés que ce que la norme en cours suggère pour les membres du lignage.

Un autre cas de cumul de liens concerne le numéro 24, qui a versé 40 000 vnd. Il est un collatéral proche du chef du foyer[5], membre de la famille élargie et sa femme est membre du

---

1 Ils sont actuellement tous deux à la retraite. L'un (M. Quất) était chauffeur dans la compagnie publique de construction des ponts et chaussées que son frère dirige. L'autre (M. Cấn) était fonctionnaire (*cán bộ)* comme garde forestier (*kiêm lâm*) au Sud du pays.

2 C'est en effet cette même logique qui explique les dons généralement faibles et en dessous des diverses normes établies comme ceux en provenance des personnes âgées, à l'image de l'oncle Căn. Puisqu'ils ont peu de chance de recevoir en retour les dons qu'ils effectuent, ils peuvent se permettre de donner des montants plus faibles.

3 Le récipiendaire était chargé des stocks à la coopérative et le donateur était au service de protection de la flore et des produits végétaux.

4 Ils sont partis à l'armée la même année, en 1982, et dans la même unité.

5 Il est le fils du petit frère du père du récipiendaire (relation appelée localement *con chú con bác*).

lignage de la mère du chef du foyer[1]. Les deux foyers entretiennent donc un double lien (paternel - *nội* - et maternel -*ngoại*) qui se répercute directement sur le montant du don[2].

Dans le tableau, on ne trouve qu'un seul don d'une valeur de 50 000 vnd (n° 25). Il provient d'un geste à l'initiative du petit frère du père du chef du foyer, un membre du lignage également membre de la même branche de lignage et inclus dans ce que les villageois appellent la « *đại gai đình* » (famille élargie[3]) : ils sont proches en termes généalogiques et sont liés par des attaches affectives, nous a précisé l'interlocutrice, c'est ce qui justifie selon elle la somme transférée dans ce cas.

Enfin, les dons les plus élevés de ce tableau atteignent 100 000 vnd. Ils s'avèrent être aussi les montants les plus importants de l'ensemble des dons reçus ce jour-là par le foyer toutes relations confondues. Il s'agit de l'aide octroyée par la grande sœur[4], les quatre petits frères et les parents du mari (n° 26 à 31) : les membres de la parenté directe paternelle du foyer. Il n'y a pas de règles explicites, mais les frères et sœurs du chef du foyer et leurs parents se sont mis d'accord sur le montant qu'ils allaient tous donner.

Conclusion de l'étude de cas : synthèse des paramètres qui conditionnent l'établissement des montants des dons

L'étude de cas présentée ci-dessus renseigne sur deux aspects centraux : (1) les paramètres qui interviennent dans le choix des montants octroyés et (2) l'existence de relations considérées comme particulières, qui se déclarent notamment par le versement de dons d'une valeur supérieure aux autres.

Les cas de dons détaillés dans cette étude de cas montrent qu'en dehors des éléments constitutifs de « la situation de don » (le type de relation formelle, la nature et le coût de l'événement), d'autres facteurs interviennent pour fixer les montants des dons. Les premiers restent directement liés aux relations impliquées dans l'échange. Ils concernent la nature de la relation (la charge affective, la « force » du lien, le degré d'intimité) et le cumul de différents types de liens formels (parent + voisin ; parent+membre d'une même association). Les seconds ne sont pas d'ordre relationnel. Ils renvoient à la position sociale et aux capacités économiques du donateur et à l'existence d'une occasion future similaire chez le donateur.

Il existe un dernier critère qui n'apparaît pas dans l'étude de cas présentée ici, mais qui peut intervenir pour déterminer les montants des dons. Les donateurs calculent parfois la valeur du don en fonction de celui précédemment fait par le récipiendaire pour une occasion similaire. « Pour savoir combien il faut rendre, on regarde ce qu'on a reçu avant » expliquent parfois les villageois. Ce principe justifie, pour les villageois, l'usage des registres des dons, qui

---

1 Le père de la femme du foyer donateur est le petit frère de la mère du chef du foyer récipiendaire.

2 Le foyer donateur habite dans l'ancienne maison des récipiendaires, qui leur a été vendue en 1987, ce qui peut contribuer aussi à nourrir leur lien particulier par rapport aux autres donateurs.

3 Une définition de cette notion est proposée dans le chapitre 10.

4 En termes *emic*, les sœurs mariées ne sont pas comptées comme membres à part entière du lignage paternel dont elles sont issues. Mais en pratique, elles restent liées et affiliées à leur lignage d'origine et ce lien se manifeste notamment dans les transferts de dons. Ici, elle donne en tant que parente proche (parenté directe) affiliée au même lignage et non pas en tant que membre d'un autre lignage allié, c'est pourquoi nous avons inclus ce cas dans ce tableau qui ne recense que les liens de lignage paternel.

consistent justement à enregistrer les sommes reçues auparavant pour retenir plus facilement ce qu'il convient de donner en retour. En pratique, les montants ne sont pas toujours calculés de la sorte. De fait, les villageois ne consultent pas systématiquement leurs registres des dons avant de se rendre à un événement important (*việc lớn*), car ils donnent avant tout en fonction du cours du don du moment[1]. Ils regardent et définissent la somme à verser en fonction d'un don précédent surtout pour les transferts et contre-transferts qui s'échelonnent sur le court terme (dans l'année) et pour des événements similaires (mariage => mariage, funérailles => funérailles, etc.).

Un cas concret, issu des mêmes funérailles que dans l'étude de cas présentée ci-dessus, permet d'illustrer ce dernier facteur. Le foyer récipiendaire a reçu un don de 50 000 vnd de la part de M. Bùi Văn Thẩm. En tant que membre d'un autre lignage que celui du chef du foyer, son don n'apparaît pas dans le tableau de synthèse présenté plus haut (tableau 14). Le type et la nature de la relation[2] sont les prétextes d'abord avancés par notre interlocutrice, lorsque nous lui demandons d'expliquer pourquoi ce contact a versé un montant supérieur à la plupart des autres dons reçus ce jour-là, alors qu'il n'est pas de la parenté proche. Mais en rencontrant le donateur et lors d'une seconde discussion avec la récipiendaire, nous apprenons que cette dernière avait déjà donné 50 000 vnd pour les funérailles de la mère de ce donateur juste quelques mois avant le décès de son propre père. Dans ce cas, le don reçu précédemment participe clairement à définir le montant du don suivant. Ce constat n'est pas surprenant dans la mesure où la circulation des dons typiques repose sur un système de renvoi, où le don suivant est souvent, mais pas seulement, une réponse au don précédent.

Cette étude de cas témoigne qu'un ensemble de paramètres se mêlent pour définir la somme à transférer. Si certains sont directement liés à la relation sociale entre les protagonistes, d'autres ne le sont pas, ce qui nuance et confirme à la fois les propos des villageois présentés en début de partie, que nous cherchions à objectiver par des cas concrets. Néanmoins, si le lien social préalable au transfert n'est pas le seul facteur influant, il joue un rôle central et prépondérant dans la manière de définir les montants normatifs et particuliers. Il constitue la cause majeure. Ainsi, comme pour tout ce qui a trait à la manière de donner, la relation sociale se reflète dans la forme que prennent les dons – ici dans les montants – et elle gouverne en partie leur déroulement.

Enfin, cette étude de cas a mis en évidence l'existence de relations dites particulières. La détentrice du registre des dons en question, comme la plupart des villageois interrogés, distingue les relations « normales » (*bình thường*) – ce que nous avons appelé plus haut une relation « basique » ou « neutre » – des relations « particulières » (*đặc biệt*). Les secondes se caractérisent notamment par le fait qu'elles versent des montants supérieurs à la plupart des

[1] Le témoignage suivant permet de comprendre la logique en œuvre : « Pour les funérailles de la femme de Linh, j'ai donné 100 000 vnd dans une enveloppe [relation de lignage paternel, autre branche de lignage]. Je n'ai pas regardé mes registres pour savoir combien Linh m'avait donné auparavant, car c'était il y a trop longtemps. S'il y a deux occasions proches l'une de l'autre où s'effectuent des dons, je regarde les registres pour que ce soit réciproque. Mais je ne peux pas comparer avec des dons qui datent d'une époque trop lointaine. » M. Trần Văn Bột (entretien effectué en décembre 2008).

[2] Habitant le même village, ayant été associés dans du commerce de porc industriel et collègues à l'époque au Comité Populaire de la commune, ils entretiennent un lien affectif particulièrement étroit.

contacts. En quoi ces relations sont-elles considérées comme particulières ? Qui sont ces donateurs qui font preuve de davantage de générosité ?

D'après cette étude de cas, les donateurs les plus généreux entretiennent soit des relations de parenté proches en termes généalogiques, soit des relations qui cumulent plusieurs types de liens, soit un lien affectif particulier en plus du lien formel. Ce sont des contacts que la récipiendaire présente comme particuliers parce qu'elle les considère plus « proches » que les autres.

Afin d'objectiver les résultats obtenus par cette étude de cas et le discours de notre interlocutrice sur ces relations particulières, nous avons recensé quelques propos tenus par les villageois sur les dons les plus élevés et sur les types de relations formelles qui donnent lieu à ces dons :

> « Les *"proches"* (*người thân*) donnent plus que ceux avec qui on a *une relation normale* (*bình thường*), non seulement ils nous aident [*giúp*], mais en plus ils *mừng* [versent un don de félicitation]. *Plus on est proche, plus on donne un montant élevé.* »[1]

> « Si on a une relation particulière avec le marié, comme *les frères et sœurs de sang* (*anh em ruột*) ou comme *les personnes avec qui on a beaucoup d'attachement affectif* (*tình cảm*), on donne plus. [...] Le montant est différent selon le degré *proximité (mức độ thân thiết*). Plus on est *proche* (*thân*), plus on donne. »[2]

> « Depuis environ 10 ans, on a arrêté de *mừng* en paddy. Lors du mariage de mon fils aîné en 1997, il y avait encore du riz [parmi les présents]. On donnait entre 20 et 30 kg pour une *relation normale* et minimum 50 kg pour *les proches*. »[3]

> « Pour des funérailles, on donne entre 50 000 à 100 000 vnd aux personnes avec qui on a *une relation normale*, mais les *proches* donnent plus de 500 000 vnd, voire même 1 million. [...] Pour un mariage, on donne actuellement environ 100 000 vnd pour les amis, les voisins, les membres de la parenté ou du lignage *sans lien particulier* et 500 000 vnd pour *les proches* comme les frères et sœurs directs. Avant on donnait 30 000 vnd en moyenne pour un mariage si on n'entretenait *pas de lien particulier***.** [...] Par exemple entre des sœurs, lors de funérailles, on donne une plus grande somme d'argent qu'avec d'autres personnes, car la relation est *très étroite*. Les voisins peuvent donner 20 000-30 000 vnd alors que *la famille proche* donne quelques centaines de milliers de *đồng* voire 1 000 000 vnd. »[4]

En dehors du cas spécifique des funérailles du père de Mme Vũ Thị Thim, les rapports de causalité entre relation « proche » et montant des dons sont clairement exprimés par les villageois : ils associent presque systématiquement dans leurs propos le fait d'être « proches » (*thân thiết*[5]) au fait de donner un montant plus élevé. Autrement dit, le degré de proximité

---

1 M. Đỗ Văn Két, entretien effectué en juillet 2009, souligné par nous.

2 M. Trần Văn Bàng, entretien effectué en mai 2008, souligné par nous.

3 Mme Trần Thị Nguyệt, entretien effectué en décembre 2009, souligné par nous.

4 Mme Nguyễn Thị Nhải, entretien effectué en mai 2008, souligné par nous.

5 L'expression « *thân thiết* » renvoie à « intime », « proche » ou « étroit » pour parler d'une relation. L'acception vietnamienne de ce terme sera traitée en détail dans le chapitre suivant.

relationnel, tel qu'il est conçu par les acteurs sociaux, s'exprime directement dans les montants des dons[1].

Si ce constat n'a rien de surprenant en soi, ses implications méthodologiques sont conséquentes. En effet, s'il s'avère juste, l'analyse des variations des montants des dons selon chaque contact peut renseigner directement sur la répartition des relations selon leur degré de proximité. Il est donc nécessaire de vérifier la pertinence de ce constat et sa manifestation concrète en explorant, à travers plusieurs cas différents, les correspondances entre des dons d'un montant important et les relations sociales impliquées. L'objectif est ici de s'approcher des conceptions *emic* des relations sociales à travers une étude des correspondances entre les montants et les relations impliquées.

[1] Ce rapprochement entre montant et proximité relationnelle n'est pas spécifique au Vietnam. Dans son étude de cas en Chine, Yunxiang (1996 :111-112) montre que le degré de « closeness » (proximité) entre le récipiendaire et le donateur est reflété par le montant des dons et il évoque ainsi un lien de causalité entre le montant des dons et la proximité relationnelle.

Chapitre 7
L’empreinte des relations sociales dans les montants des dons : Qui donne plus et pour signifier quoi ?

I- Questionner et mesurer la corrélation entre les montants des dons et les degrés de proximité relationnelle

Dans le chapitre précédent, les rapports entre le montant des dons et la proximité relationnelle ont été mis en évidence à travers une étude de cas. Celle-ci dévoile que plus un don est élevé plus la relation est considérée comme proche. Certains types de relations formelles ont été identifiés comme des liens proches et deux critères (degré de parenté et cumul de liens) se sont affirmés comme des éléments constitutifs des liens proches. Il n’est cependant pas rigoureux de supposer une corrélation systématique entre le montant des dons et les degrés de proximité relationnelle uniquement à partir des cas exposés dans le chapitre précédent[1]. Il s’avère méthodologiquement nécessaire de vérifier la pertinence de ce constat. De plus, pour cerner les éléments constitutifs de liens forts et pour en tirer des conclusions plus générales sur l’organisation des relations sociales au regard des catégories de pensée locales, il n’est pas suffisant de se fonder sur les quelques contacts détectés dans l’étude du chapitre précédent. C’est pourquoi la démarche consiste maintenant à relever une diversité de types de relations formelles qui correspondent aux montants des dons les plus élevés, tels qu’ils apparaissent dans les registres, en vue d’identifier qui donne plus. Une analyse contextualisée de chaque cas permettra d’interpréter dans un deuxième temps ce que ces donateurs particulièrement généreux signifient par leur geste. Expriment-ils systématiquement et uniquement la proximité de la relation ? Autrement dit, il s’agit de se demander qui donne plus et pour signifier quoi ? L’objectif final de ces questionnements consiste à repérer des contacts considérés comme proches ou importants par les villageois et d’identifier par ce biais quelques éléments constitutifs des liens forts.

[1] Les données utilisées dans le chapitre précédent concernent soit des discours, soit des situations de dons spécifiques où ce sont principalement les relations avec la parenté paternelle qui sont analysées. De plus, elles sont analysées uniquement dans des cas de funérailles. Il n’est donc par possible de considérer comme proches uniquement les types de contacts repérés dans ces études, ni d’en tirer des conclusions plus générales sur l’organisation des relations sociales au regard des catégories de pensée locale.

II- Qui donne plus ? Identification des contacts les plus généreux

1- Recensement des types de liens formels associés aux montants les plus élevés dans le cas des transferts de dons typiques

Le protocole

Pour mener à bien cette étude, nous avons effectué un relevé systématique des dons les plus élevés et des types de relations formelles[1] qui y sont associées chez 14 foyers récipiendaires de dons en provenance de 132 contacts lors de funérailles (6 cas), de mariages (7 cas) et de soutien en argent lié à une hospitalisation (1 cas). Les données sont issues de « l'enquête registre des dons » (voir détails en annexes III/18)[2]. Pour constituer les tableaux de synthèse présentés ci-dessous, nous avons identifié les trois ou quatre montants les plus élevés[3] de chaque registre de dons et relevé, pour chaque montant, tous les contacts (type de relation formelle) qui ont versé des dons de cette valeur.

[1] Concernant les frères et sœurs d'Ego, nous n'avons pas pu identifier pour tous les cas s'il s'agit d'un(e) aîné(e) ou d'un(e) cadet(te). Au détriment d'une homogénéité, nous avons préféré le préciser lorsque nous avions l'information.

[2] En dehors des trois premiers cas pour lesquels les données ont été collectées à partir de discussions ou d'observations directes de transferts sans vérification avec le registre des dons.

[3] Mise à part trois cas (n°1, 2 et 3) pour lesquels nous n'avons que le montant le plus élevé et sauf dans deux cas (n°5 et 10) où nous avons relevé les cinq montants les plus élevés. Pour ces derniers, il s'agit de situations de dons où certains des montants les plus élevés ne concernent qu'un seul contact. Par souci de pertinence et de rigueur, il a donc été nécessaire de relever d'autres contacts parmi ceux qui se sont montrés les plus généreux. Le panel des relations identifiées aura ainsi plus de chance d'être significatif du vécu des acteurs.

Tableaux 15 : corrélations entre les dons aux montants les plus élevés et les relations sociales lors des événements importants

N°	Foyer récipiendaire	Village et quartier d'habitation	Événement	Date	Montant reçu en argent (Vnd)	Type de lien formel avec le donateur	Nombre d'occurrences
1	Phạm Văn Tiếu	Quân Lợi - quartier 9 ("nouveau quartier")	mariage d'un fils	nov-07	300 000	frère du mari	1
					200 000	frère du mari	1
					150 000	grand frère du mari	1
2	Hoàng xuân Đạt	Địch Giáo - quartier 5	mariage d'un fils	avr-09	300 000	beau-frère du mari + collègue fonctionnaire + membre de la même cellule du Parti	1
3	Nguyễn Thị Bình	Hiệt Cù - quartier 12	mariage d'une fille	août-09	200 000	frère de l'épouse	3
					200 000	sœur de l'épouse	2
4	Phạm Văn Nam	TP. Hồ Chí Minh (origine quartier 9)	mariage d'Ego	févr-09	200 000	petit frère du père du mari	1
					200 000	fille du petit frère du père du mari	2
5	Mai Duy Phơn	Duy Tắc - quartier 1	Mariage d'une fille	01/04/2009	700 000	collègue de travail	1
					700 000	enfant marié	1
					500 000	enfant marié	2
					500 000	sœur du mari	2
					500 000	collègue de travail	3
					400 000	fils ou fille du frère ou de la sœur du mari	2
					300 000	parents du beau-fils (*thông gia*)	1
					300 000	parenté-lignage paternelle	2
					300 000	sœur de l'épouse	4
					300 000	collègue de travail + voisin	1
					300 000	collègue de travail + neveu paternal	1
					300 000	collègue de travail	5
					250 000	frère du mari	1
					200 000	parents de l'épouse	1
					200 000	parenté-lignage paternelle	2

N°	Foyer récipiendaire	Village et quartier d'habitation	Événement	Date	Montant reçu en argent (Vnd)	Type de lien avec le donateur	Nombre d'occurrences
6	M. et Mme Bùi Quang Mỹ	Quân Lợi - quartier 8	mariage d'un fils	déc-01	150 000	grand frère de l'épouse	1
					100 000	petite sœur de l'épouse	1
					100 000	fils marié	1
					50 000	grande sœur de l'épouse	1
7	Phạm Văn Duynh – Trần Thị Theo	Quân Lợi - quartier 9	mariage d'un fils	17/01/2009	500 000	sœur du mari	2
					300 000	frère du père du mari	1
					300 000	fils du frère du père du mari	1
					300 000	parents du mari	1
8	Phạm Văn Kinh - Lưu Thị An	Quân Lợi - quartier 8	mariage d'un fils	janv-08	300 000	grand-frère du mari	1
					300 000	petit-frère du mari	2
					300 000	petite-sœur du mari	1
					300 000	petit-frère du mari	1
					300 000	grande sœur du mari	1
					300 000	petit frère de l'épouse	1
					200 000	parents du mari	1
					200 000	sœur du père du mari	1
					200 000	grande sœur de l'épouse	1
					200 000	petite sœur de la mère du mari	1
					150 000	parenté-lignage paternel du mari + voisin	1
					150 000	parenté-lignage paternel du mari	2
9	Đỗ Văn Nhưng	Quân Lợi - quartier 8	opération - hospitalisation	mai-09	500 000	amitié	1
					200 000	frère de l'épouse	4

	Foyer récipiendaire	Village et quartier d'habitation	Événement	Date	Montant reçu en argent (Vnd)	Type de lien avec le donateur	Nombre d'occurrences
10	Nguyễn Văn Hai – Trần Thị Xoài	Quân Lợi, quartier 8	funérailles de la mère de l'épouse	02/05/2009	1 000 000	parents du beau-fils (*thông gia*)	1
					500 000	ex-mari de la sœur du mari	1
					500 000	sœur du mari	1
					300 000	fils du frère du mari	1
					200 000	parents du beau-fils (*thông gia*)	1
					200 000	alliés = parents du beau-fils (*thông gia*)	1
					200 000	fils du petit frère du père du mari	1
					150 000	parenté-lignage paternel du mari	3
					150 000	amitié	1
					150 000	collègue de travail	1
11	Bùi Văn Biên - Đỗ Thị Vân	Quân Lợi - quartier 8	Funérailles du père du mari	12/07/2007	200 000	parents de l'épouse	1
					200 000	fils du grand-frère de la mère de l'épouse	1
					150 000	Parents adoptifs de l'épouse	1
					100 000	fille des parents adoptifs de l'épouse	1
					100 000	fils du grand-frère de la mère de l'épouse	5
					50 000	grand frère de la mère de l'épouse	1
					50 000	grand-père paternel de l'épouse	1
					50 000	petit-frère du père de l'épouse	4
					50 000	grand-mère maternelle de l'épouse	1

	Foyer récipiendaire	Village et quartier d'habitation	Événement	Date	Montant reçu en argent (Vnd)	Type de lien avec le donateur	Nombre d'occurrences
12	Mme Bùi Quang Mỹ	Quân Lợi - quartier 8	Funérailles du mari	12/07/2005	200 000	fils du grand-frère de l'épouse	1
					150 000	fils du grand-frère de l'épouse	1
					100 000	parents d'une belle-fille (*thông gia*)	2
					100 000	disciple du mari	3
					100 000	grande sœur de l'épouse	1
					100 000	fils du grand-frère de l'épouse	4
13	Đỗ Văn Vận- Vũ Thị Thim	Quân Lợi - quartier 7	funérailles du père de l'épouse	2001	100 000	grande sœur du mari	1
					100 000	petit frère du mari	4
					100 000	parents du mari	1
					100 000	parents du beau-fils (Thông gia)	1
					50 000	ami d'affaires + collègue fonctionnaire	2
					50 000	petit frère du père du mari	1
					50 000	collègue fonctionnaire + amitié	1
					50 000	parenté-lignage maternel du mari + amitié + parti à l'armée ensemble	1
					50 000	ami d'affaires	2
14	Phạm Văn Kinh - Lưu Thị An	Quân Lợi - quartier 8	funérailles du père de l'épouse	2006	200 000	Petit frère du mari	2
					150 000	petite sœur du mari	1
					100 000	père du mari	1
					100 000	parenté-lignage paternel du mari	6

Relevé des contacts les plus généreux

Les types de liens formels associés aux dons dont le montant est le plus élevé, tels qu'ils se dévoilent dans les tableaux ci-dessus, sont classés ici en fonction des critères suivants : parenté ou non-parenté et lien unique ou liens multiples (cumul de liens). Au sein des liens de parenté, les relations sont triées selon la proximité généalogique (en termes de degré de parenté) et selon le type de lignée (côté paternel ou côté maternel).

Liens uniques au sein de la parenté :

La parenté directe :

- Fils et filles marié(e)s
- Parents du mari
- Parents de l'épouse
- Frères et sœurs du mari
- Frères et sœurs de l'épouse
- Fils ou les filles marié(e)s du frère ou de la sœur du mari (neveu/nièce paternel)
- Fils ou filles mariés du frère ou de la sœur de l'épouse (neveu/nièce maternelle)

*La parenté paternelle en dehors des membres de la parenté directe (*họ hàng nội*) :*

- Frères du père du mari (oncle paternel)
- Sœur du père du mari (tante paternelle)
- Petite sœur de la mère du mari
- Fils ou Filles marié(e)s des frères du père du mari (cousins)
- Membres du lignage paternel

*La parenté paternelle de l'épouse (*nội de ngoại*) :*

- Frères du père de l'épouse (oncle paternel de l'épouse)
- Grand-père paternel de l'épouse

*La parenté maternelle de l'épouse (*ngoại de ngoại*) :*

- Frère de la mère de l'épouse (oncle maternel de l'épouse)
- Fils du frère de la mère de l'épouse (*con chu con bac*/cousin maternel de l'épouse)
- Grand-mère maternelle de l'épouse

Liens uniques en dehors de la parenté :

- Disciple[1] du mari (du défunt)
- Ex-mari de la sœur du mari
- Parents adoptifs de l'épouse
- Fils ou fille des parents adoptifs de l'épouse
- « Alliés matrimoniaux » (*thông gia* : parents du beau-fils ou de la belle-fille)
- Collègue fonctionnaire au Comité Populaire de la commune
- Collègue de travail (secteur formel privé)
- Membre de la même cellule du Parti
- Amitié
- Ami d'affaires

[1] Le défunt était maître de rituel (*thầy cúng*)

Cumul de liens[1] :

- Beau-frère + collègue au Comité Populaire de la commune + membre même cellule du Parti
- Collègue de travail + neveu du côté paternel
- Collègue + voisin
- Collègue fonctionnaire + amitié
- Ami d'affaires + collègue fonctionnaire
- Parenté-lignage paternel du mari + voisin

Parmi les contacts qui apparaissent dans nos relevés, certains se retrouvent dans différentes études de cas et d'autres – la plupart – ne figurent que dans une seule[2]. Ce constat contredit donc au premier abord l'hypothèse de l'existence de normes et de tendances communes dans les types de liens formels censés donner plus ou dans les personnes que les villageois considèrent comme proches. Ce constat peut aussi paraître contradictoire avec l'utilisation de mises en série issues de données de recension, dont l'intérêt réside souvent dans la répétition de cas, censés témoigner des tendances communes révélatrices des normes locales latentes. C'est pourquoi avant d'analyser les résultats, il semble nécessaire d'expliquer (1) pourquoi certaines des relations formelles repérées dans une étude de cas ne figurent pas dans les autres situations de don recensées et (2) comment interpréter ces données de recension qui présentent un panel de cas différents. Cette explication amènera des remarques plus générales sur le cheminement méthodologique suivi pour produire et interpréter des informations collectées à travers les registres des dons, source riche, mais qui peut facilement conduire à des mésinterprétations.

2- Remarques méthodologiques préliminaires : la méthode de collection de cas particulier ou comment étudier les relations proches à partir des registres des dons ?

Objet d'étude, sources et méthode : la collection de « cas particuliers du possible »[3] *ou « l'inventaire des différences »*[4]

Les caractéristiques propres à l'objet d'étude que constituent les relations personnelles et les caractéristiques propres à la source d'information que sont les cahiers des dons justifient la méthode adoptée. Celle-ci découle avant tout du constat empirique de la singularité de la composition de chaque réseau. Il n'y a en effet pas de réseau de relations personnelles

---

[1] Certains contacts classés dans la parenté directe sont possiblement des voisins (règle de patrilocalité), mais nous ne les avons pas classés dans les contacts qui cumulent plusieurs liens parce que, pour ce type de liens proches en termes de degré de parenté, c'est le critère de la parenté qui prime dans ce qui définit la relation. Pour ces types de relation, le fait qu'ils habitent à côté du récipiendaire ou plus loin ne change pas le montant de leurs dons. Nous reviendrons sur ces aspects dans le chapitre suivant.

[2] Les types de lien qu'on retrouve d'un foyer à l'autre sont les suivants : « alliés matrimoniaux » (*thông gia*), amitié, frère du père du mari (oncle paternel), fils et filles du frère du père du mari, parents du mari, frère et sœur du mari, frère et sœur de l'épouse. Les types de liens qu'on ne trouve que dans un seul foyer sont tous les autres, dont les différentes formes de cumuls de lien.

[3] Expression utilisée par P. Bourdieu (1994 : 16) en référence à G. Bachelard.

[4] Expression empruntée au titre de la leçon inaugurale au Collège de France de P. Veyne (1976).

standard. Même si des tendances et des comportements normatifs existent, chaque réseau égocentré[1] est singulier dans sa forme comme dans sa composition.

Ce constat n'est pas nouveau en soi, ceux qui ont étudié les réseaux de relations personnelles en milieu rural vietnamien comme en milieu urbain observent le même phénomène[2]. Il en résulte une difficulté pour le chercheur qui concentre son attention – notamment à travers des enquêtes de recension – sur des comportements relationnels analogues ou sur des tendances semblables dans les types de contacts qui versent plus que les autres ou dans les types de liens considérés comme proches. C'est pourquoi la démarche consiste concrètement, à collectionner des « situations de dons »[3] singulières et de mettre en évidence, sans prétention exhaustive, une série de contacts qui ont fait preuve de davantage de générosité que les autres. Nous avons ensuite repéré parmi ces contacts lesquels se répètent d'un registre à l'autre et lesquels n'apparaissent qu'une seule fois. Pour ces derniers, nous avons mesuré leur degré de représentativité au moyen d'un travail de « contextualisation ». Ce dernier permet de définir le sens des dons et de déterminer si ces contacts plus généreux sont présents uniquement dans ce cas particulier ou bien s'ils sont révélateurs d'une des tendances normatives en cours au village[4]. Il s'agit autant de repérer – par recoupement – les types de relations considérées comme proches par tous ou par la plupart des foyers, que d'identifier, par contextualisation, celles considérées comme proches par quelques foyers seulement.

La recension est donc utilisée ici autant pour la répétition des cas similaires représentatifs de tendances globales, que pour la collection de cas différents et singuliers, qui sont chacun révélateur des différentes tendances existantes dans la réalité sociale[5]. Cette méthode de collection de cas particulier permet de dépasser les obstacles méthodologiques inhérents à une étude de recension des types de relations basée sur les registres des dons et de repérer, derrière la diversité du réel, l'existence de principes organisateurs des liens proches.

---

1 Un réseau égocentré renvoie à l'ensemble des liens qui unissent un individu (ou un foyer) à ses contacts personnels (Gribaudi, 1998 ; Eve, 2002 ; Merklé, 2004).

2 O. Tessier constate en effet que « [...] chaque réseau est : unique par sa forme, son étendue et sa composition tant du point de vue du nombre de partenaires impliqués que de leur proximité sociale (degré de parenté, voisinage, amitié) et spatiale (groupe de résidence, quartier, village, commune, etc.) avec égo ; » (2009 : 228-229). Cette situation a également influencé ses analyses : « Enfin, précisons que du fait des variations de taille et de composition des différents réseaux singuliers d'aide, il ne s'agit pas ici de dessiner les contours d'un réseau standard, mais de mettre en évidence des tendances qui organisent ces réseaux (*Ibid. :* 489). Sur la fléxibilité des réseaux de relations au Vietnam, voir aussi A. Soucy (2007).

3 Une « situation de don » se définit par un ensemble de variables qui gravitent autour d'une occasion donnant lieu à des transferts de dons, telles que le profil sociodémographique et économique du foyer récipiendaire, le type d'événement qui donne lieu au transfert, la personne en l'honneur de qui est organisé l'événement (le récipiendaire ou un membre de sa parenté proche), la date où se déroule l'événement, le type de registres recensé (personnel, commun, pour funérailles ou pour mariages ou pour autres événements), etc. Pour les détails propres à l'échantillon présenté ici voir plus bas.

4 Des contextualisations de cas sont présentées plus bas, voir plus bas « contextualiser la situation de don » p. 333.

5 Chaque foyer étant considéré ici comme un cas significatif soit de sa situation soit de l'une des tendances existantes, mais qui ne concernent pas nécessairement tous les foyers. La posture générale adoptée considère l'existence d'une diversité de tendances toutes significatives de la réalité des villageois.

Les contraintes liées à la source utilisée : les registres des dons et le réseau qu'il dévoile

Les caractéristiques propres à la source utilisée justifient aussi la méthode de collection des « cas particuliers du possible » (Bourdieu, 1994 : 16) mise en œuvre dans cette étude.

Premièrement, le réseau de relations qui apparaît dans les registres n'est pas nécessairement représentatif de l'ensemble du réseau du foyer considéré. Par exemple, pour des funérailles, les dons des membres du réseau d'Ego (le récipiendaire) sont inscrits soit dans le registre commun soit dans le registre personnel et pour les mariages, certains contacts vont être enregistrés dans le registre des parents des mariés tandis que d'autres seront inscrits dans le registre des mariés. Ainsi, les dons en provenance des proches d'un foyer se répartissent sur plusieurs registres et n'apparaissent pas nécessairement tous dans un seul registre recensé. D'un registre à l'autre (registre commun, individuel, registre des dons pour une maladie, pour un mariage ou pour des funérailles), le réseau de relations qui se dévoile peut donc varier sans que le réseau effectif du foyer considéré ne change pour autant. C'est l'un des biais à garder à l'esprit lorsqu'on utilise les registres des dons pour identifier le réseau social d'un foyer. Il en résulte que la liste des relations présentées ici n'a aucune prétention exhaustive : il existe d'autres relations proches qui ne figurent pas dans les tableaux alors qu'elles font partie du cercle de ceux qui sont possiblement considérés comme proches (ou importants) par les villageois.

Deuxièmement, les listes de contacts qui apparaissent dans les registres des dons sont influencées par un ensemble de paramètres et de variables, qui se combinent de manière spécifique et unique à chaque situation de don. La combinaison, à chaque fois inédite, de ces paramètres engendre des variations d'un registre à l'autre dans les types de contacts qui apparaissent. Parmi les paramètres les plus influents nous pouvons citer :

- le nombre de personnes composant le foyer,
- l'âge et l'occupation des membres du foyer,
- le lieu d'origine de la femme et la distance avec le lieu de résidence actuel,
- le sexe des enfants, la situation matrimoniale des enfants,
- le nombre de frères et sœurs du chef du foyer et de sa femme,
- la place des parents du chef du foyer et de sa femme au sein de leur fratrie,
- l'activité exercée par les membres du foyer,
- le niveau de vie plus ou moins important des membres du réseau,
- la nature de l'évènement célébré (funérailles du côté du mari ou de l'épouse, de la mère ou du père, premier mariage organisé par la famille, mariage d'un fils ou d'une fille, etc.).

Enfin, nous avons déjà souligné plus haut que le réseau de donateurs varie selon le type de registre recensé (registre commun, individuel, registre des dons pour une maladie, pour un mariage ou pour des funérailles).

En fonction de la manière, toujours unique, dont s'agencent ces paramètres, la liste des donateurs pour un événement donné, telle qu'elle peut apparaître sur les registres des dons, peut changer complètement d'un foyer à l'autre, mais aussi au sein d'un même foyer d'un

événement à l'autre[1]. Les configurations possibles de variables étant théoriquement infinies, ou en tout cas très nombreuses, nous n'avons pas cherché à les prendre toutes en compte ni à les pondérer en vue d'établir un échantillon représentatif des foyers du village. Nous avons néanmoins pris certaines dispositions pour assurer que l'échantillon regroupe une diversité de « situations de dons » permettant de générer une mosaïque de types de contacts et de constituer un panel suffisamment vaste de cas singuliers pour embrasser la diversité des tendances possibles.

Les tableaux présentent ainsi des dons recensés à l'occasion du mariage d'un fils du foyer récipiendaire, du mariage d'une fille du foyer récipiendaire, du mariage du récipiendaire lui-même, à l'occasion des funérailles du père du mari, des funérailles du père de l'épouse, des funérailles de la mère de l'épouse et des funérailles du mari lui-même. Ils concernent des familles aux revenus différents et des familles aux activités professionnelles différentes (paysan, fonctionnaire, employé, maçon, maître de culte – *thầy cúng* etc.), des foyers récemment constitués et d'autres dont les membres sont plus âgés. Les récipiendaires sont des familles nombreuses et des familles moins nombreuses dont la place du chef du foyer ou de son épouse au sein de la fratrie varie également. Enfin, les registres prélevés sont tous des registres des dons individuels pour les funérailles et pour les mariages, il s'agit soit des registres des parents des mariés, soit le registre des jeunes époux[2].

La particularité de l'objet d'étude : la subjectivité des acteurs et la particularité des situations

Un élément, directement lié à l'objet d'étude, est à prendre en compte pour justifier la méthode et expliquer cette diversité dans la structure des réseaux mis à jour. Une relation considérée comme proche reste en dernier ressort de l'ordre de l'appréciation personnelle et de la subjectivité de chaque acteur social, ainsi que de son parcours spécifique. Selon les caractères individuels, selon les histoires personnelles et interpersonnelles, selon les attaches affectives propres à chacun et construites au cours de la vie, selon le hasard des rencontres et les situations singulières traversées par chaque individu, la répartition des relations considérées proches ou pas varie d'un foyer à l'autre. Comme telle relation considérée proche par un acteur social peut ne pas être considérée comme proche par un autre, alors que les normes locales le prévoient, il n'y a pas toujours similarités d'un foyer à l'autre dans les types

[1] Par exemple, un foyer dont le mari n'a pas de sœur n'enregistrera pas de dons élevés issus de la sœur du mari ni des fils ou filles de la sœur du mari, alors qu'un autre foyer, dont le mari a des sœurs, mais pas de frères, enregistrera des dons importants de celles-ci, mais les frères n'apparaîtront pas parmi les donateurs les plus généreux. De même, un foyer dont le mari est maître de culte (*thầy cúng*) va enregistrer des dons d'une valeur importante en provenance des disciples du mari tandis qu'un foyer dont le responsable est directeur d'école va recevoir des dons élevés de ses collègues de travail. Il va de soi que ces deux types de contacts ne figurent pas dans les registres de foyers exclusivement paysans ou dont le mari est menuisier ou maçon. Aucun foyer ni aucun registre de dons ne peuvent prétendre à la représentativité en terme de réseau de relations, il est donc inutile de chercher, sur un échantillon choisi, les liens qui apparaissent le plus fréquemment, en vue de présenter un réseau standard.

[2] Nous n'avons pas relevé ici de registre commun lors des funérailles, car ils retracent le réseau de l'ensemble de la famille et non pas d'un foyer et ils inscrivent principalement les dons de la parenté paternelle, ce qui limite la présence de type de liens différents parmi les contacts possiblement proches. De plus, un repérage des types de liens qui sont associés aux montants les plus élevés d'un registre commun a déjà été effectué dans le chapitre précédent.

de contacts les plus généreux qui apparaissent dans les registres des dons. Ce constat contribue à expliquer l'absence de répétition systématique, d'un foyer à l'autre, en termes de types de liens actualisés. Il est fondé sur un aspect plus général et essentiel des affaires humaines en général : si des normes établies façonnent les comportements et engendrent des pratiques prévisibles et des conceptions communes, une part de spontanéité, de hasard et de singularité propre à chaque situation persiste toujours, si bien que les comportements relationnels se manifestent toujours dans la diversité et la pluralité, malgré l'existence de normes communes.

Enfin, le dernier élément propre à l'objet d'étude qui explique la méthode suivie concerne le fait que certains contacts, pourtant considérés comme proches, ne donnent pas de montant plus élevé. Il est en effet possible qu'un proche avec peu de moyens donne un faible montant alors qu'un contact plus lointain, mais riche ou qui habite en ville versera un montant plus élevé. Il n'y a pas nécessairement de corrélation absolue entre les montants des dons et les relations considérées proches. Il faut donc être prudent sur la manière de lire les données que dévoile une recension fondée sur les registres de don et ne pas généraliser hâtivement le sens de la valeur des dons.

La photographie des contacts les plus généreux que donnent à voir les registres des dons n'est qu'un instantané qui ne peut être considéré par le chercheur comme représentatif ni du réseau standard des contacts du foyer ni des types de relations formelles nécessairement considérées proches au regard des normes villageoises. La composition des réseaux de donateurs est autant l'effet de règles sociales qui favorisent la régularité et la constance, que le résultat de variables contextuelles plus ou moins fortuites, qui instaurent l'irrégularité et le changement. Ainsi, au lieu de mettre en avant uniquement le commun ou le semblable, au lieu de se focaliser seulement sur la norme à travers le relevé de situations qui se répètent, l'élaboration d'une mosaïque de divers cas possibles et particuliers du réel s'est avérée plus appropriée. En définitive, la méthode de recension mobilisée ici consiste à identifier, derrière la diversité des liens concrets collectionnés, quelques principes et éléments constitutifs des liens proches et significatifs de la socialité villageoise.

Le biais de la généralisation abusive peut ainsi être évité. Mais afin de ne pas tomber dans le biais inverse, à savoir l'extrême relativité et singularité de chaque cas, pour ne pas considérer comme significatif d'une des tendances existantes ce qui est en fait exceptionnel à un foyer, la méthode a consisté à contextualiser chacune des situations de dons recensées. Ainsi, si nous n'avons pas défini avec exactitude ce qui constitue le champ des possibles, nous avons identifié, par un travail de contextualisation, les limites de ce champ au-delà desquelles les cas sont isolés ou exceptionnels.

Contextualiser la situation de don

Cette contextualisation consiste en un examen des différentes variables qui se conjuguent pour expliquer la situation spécifique de don, pour mesurer le sens particulier que prennent les dons élevés et pour évaluer leur niveau de représentativité au niveau local. Évaluer le degré de représentativité signifie ici estimer s'il s'agit d'un cas exceptionnel ou isolé non significatif de tendances ou s'il s'agit d'un cas particulier qui reflète l'une des tendances existantes et significatives de leur conception des relations proches, bien qu'elle ne se retrouve pas dans les

autres cas recensés ici. Un exemple de *contextualisation* de ce type va servir non seulement à illustrer la méthode suivie, mais encore à amorcer l'analyse des contacts repérés parmi les plus généreux et donc potentiellement les plus proches.

Le cas des dons reçus par le foyer de M. Bùi Văn Biên et Mme Đỗ Thị Vân à l'occasion des funérailles du père du mari : l'importance de la parenté maternelle ?

Dans le registre des dons de M. Bùi Văn Biên et Mme Đỗ Thị Vân à l'occasion des funérailles du père du mari (cf. n° 11), on trouve un cas de don d'une valeur importante provenant du grand frère de la mère de l'épouse (oncle maternel de l'épouse), plusieurs dons des fils du frère de la mère de l'épouse (relation dite « *con chú con bác bên ngoại* », appelée cousin germain en français : six cas), des cas de dons importants transférés par des frères du père de l'épouse (oncle paternel de l'épouse : quatre cas) et un cas d'un transfert au montant élevé effectué par la grand-mère maternelle de l'épouse. Il s'agit dans tous les cas de liens du côté de la parenté de l'épouse : soit du côté de la parenté maternelle de l'épouse (relation « *ngoại* de *ngoại* » : sept cas) soit du côté de la parenté paternelle de l'épouse (relation « *nội* de *ngoại* » : quatre cas). Ce type de relations n'apparait dans aucun autre exemple recensé et dénote par rapport aux cas rencontrés jusqu'ici où, en dehors des frères et sœurs directs de l'épouse, la parenté de l'épouse n'était pas citée parmi les contacts proches.

Qu'ont voulu signifier ces contacts par l'octroi d'un don d'un tel montant ? Est-ce un signe de proximité particulière ? Ces types de contacts qui apparaissent comme les plus généreux uniquement dans le registre de M. Bùi Văn Biên et Mme Đỗ Thị Vân doivent-ils être considérés comme des proches ? Si oui, le sont-ils uniquement pour ce foyer ou également pour d'autres ? La situation de don particulière dans laquelle se trouve le foyer est-elle unique à ce foyer, isolée et exceptionnelle ou est-elle seulement unique parmi les cas recensés ici, mais possiblement représentative de tendances existantes par ailleurs ?

Nous pouvons tout d'abord noter que parmi les cas qui figurent dans le tableau, celui-ci est le seul qui concerne un registre tenu à l'occasion des funérailles du père du chef du foyer récipiendaire. Les autres cas concernent les dons reçus lors des funérailles du mari, de la mère ou du père de l'épouse du foyer bénéficiaire. Compte tenu des règles de répartition des prestations funéraires, il est le seul cas sur lequel sont systématiquement inscrits les dons en provenance de la parenté de l'épouse (2ème degré). Dans les autres cas de funérailles recensées ici, en dehors du cas 12 (funérailles du mari de Mme Bùi Quang Mỹ)[1], les membres de la parenté de l'épouse sont inscrits dans les registres communs (absents du tableau). Il est donc logique qu'ils n'enregistrent pas de dons importants issus de la partie maternelle du foyer, ce qui ne signifie pas que la parenté de l'épouse n'a pas versé de dons importants ni qu'elle ne soit pas considérée comme proche par ces foyers. Le cas particulier de M. Bùi Văn Biên et de Mme Đỗ Thị Vân reflète donc possiblement une tendance plus large. Sur le plan méthodologique, ce cas indique que pour identifier le réseau de parenté de l'épouse, il peut

[1] Ce dernier présente des dons en provenance des neveux de la récipiendaire, mais pas de ses oncles et tante, ni de ses grands-parents.

être utile de se référer aux registres de dons individuels d'un foyer à l'occasion des funérailles du père du mari.

Un autre élément du contexte à prendre en compte est l'âge des récipiendaires. L'épouse est encore jeune (née en 1984, elle est plus jeune que tous les autres cas recensés ici) et son beau-père est décédé de manière prématurée (il est mort suite à une maladie et non pas de vieillesse comme dans les autres cas). Le foyer a donc été confronté à une situation de dons à l'occasion de funérailles d'un parent du mari plus tôt que la plupart des autres foyers. Ainsi, parmi les donateurs, il y a des contacts – comme les oncles et tantes de l'épouse ou comme la grand-mère maternelle – qui sont dans les autres cas trop âgés[1] pour continuer à participer pleinement au système d'entraide[2], mais qui sont dans ce cas particulier encore aptes à verser des dons et même à donner des montants plus élevés que les autres, pour exprimer leur proximité particulière avec le récipiendaire.

Ainsi, l'absence de liens de la parenté de l'épouse (en dehors de la parenté directe) dans tous les autres cas recensés ici et inversement la présence de dons élevés en provenance de certains contacts de la parenté de l'épouse uniquement dans un seul cas, ne signifie pas qu'il s'agisse d'une exception, ni que, selon la norme locale, ces liens ne soient pas considérés comme proches. Ils font également partie intégrante du réseau des proches des autres cas recensés, mais ils n'apparaissent pas, car ils sont inscrits dans les registres communs ou n'ont pas versé de dons élevés à cause de leur âge avancé. Il reste à se demander pourquoi ces types de liens formels censés être présents dans la plupart des réseaux sociaux des villageois et censés être généralement considérés comme proches n'apparaissent pas dans les registres de mariage recensés ci-dessus.

En effet, dans les cas des mariages – pour lesquels il n'y a pas, comme lors de funérailles, de registre commun – les tableaux indiquent des dons d'une valeur importante cédés par la parenté de l'épouse uniquement de la part des frères et sœurs de celle-ci ou de ses neveux et nièces, mais pas en provenance de ses oncles et tantes maternels ni en provenance des fils ou des filles de ces derniers. Deux raisons peuvent expliquer ce phénomène. Tout d'abord, l'effet de génération est encore à considérer. Les oncles et les tantes maternelles de l'épouse d'un foyer qui organise le mariage de son fils ou de sa fille sont généralement trop âgés pour verser des dons élevés ou sont déjà décédés. C'est le cas pour les mariages présentés dans les tableaux. Les organisateurs sont des adultes de plus de 40 ans et leurs oncles et tantes maternelles sont pour la plupart relativement âgés (plus de 60 ans) et donc généralement sans revenus. Deuxièmement, les liens affectifs qui attachent la jeune Đỗ Thị Vân à la famille directe de sa mère sont particulièrement importants par rapport aux autres foyers recensés ici. Les interactions auxquelles nous avons assistées indiquent clairement une proximité

[1] Car dans le cas d'une mort « naturelle », les oncles et tantes de la belle-fille du défunt sont généralement de la même génération que le défunt, donc âgés. Pour le cas 12, où il s'agit de funérailles du mari, l'épouse est donc âgée et ses oncles et tantes sont déjà décédés. Ils n'apparaissent donc pas dans le tableau. En revanche, les neveux de l'épouse ont versé des dons d'une valeur importante, ce qui confirme la présence de membres de la parenté maternelle parmi les donateurs généreux et donc parmi les plus proches.

[2] Les personnes âgées versent généralement des montants de faibles valeurs, quel que soit leur degré de proximité avec le récipiendaire.

relationnelle intense, qui se manifeste par des contacts et des pratiques d'entraide et de dons spontanées et non ritualisées (garde d'enfant, offre de nourriture, prêt de moto, prêt d'argent sans intérêt à court terme, aide à la préparation de repas festifs, etc.) plus fréquents que ce que nous avons pu observer dans la plupart des autres foyers. Le montant des dons lors du décès du beau-père de Mme Vân exprime également cet attachement particulier.

Ainsi, dans les faits, les dons d'une valeur importante reçus par Đỗ Thị Vân et son mari de la part de certains membres de la parenté maternelle sont significatifs des liens proches et importants, non seulement dans le cas particulier de ce foyer, mais aussi de manière plus générale. Si le côté maternel *(ngoại)* est, dans les discours, considéré comme moins important que le côté paternel (*nội*), il occupe néanmoins une place centrale, à la fois dans les représentations et dans les pratiques effectives[1]. Des observations, tirées d'autres sortes de dons que les dons typiques lors des événements importants confirment cette interprétation.

Lorsqu'un mariage est scellé par exemple, le nouveau foyer présente des offrandes aux ancêtres du mari (le lignage paternel), mais également à ceux de l'épouse (lignage paternel de l'épouse). Les visites plus nombreuses et le soutien plus important des membres de la parenté maternelle lors de l'hospitalisation d'un villageois, qui expliquait pourtant, dans son discours, le rôle primordial de la parenté paternelle dans l'entraide, sont révélateurs de cette ambivalence.

Enfin pour confirmer cette conclusion fondée sur la circulation des dons, il est possible de mobiliser des éléments de contexte global. En effet, cette ambivalence caractéristique de la socialité vietnamienne[2] se confirme dans d'autres domaines que les pratiques de dons et d'entraide. Le rôle qu'occupent les femmes dans la mythologie et dans les croyances[3], ainsi que le passé matrilinéaire, voire matriarcal, attribué aux « premiers » Vietnamiens[4], sont également des signes de la place particulière accordée aux femmes et par extension à la parenté maternelle dans les représentations et les conceptions communes, à côté du système patriarcal, patrilocal et patrilinéaire. Enfin, cette ambivalence est corroborée par une étude de Hy Văn Lương (1989) sur la structure de la parenté au Vietnam. Les résultats de cette dernière indiquent que la cohabitation des deux modèles structuralement opposés, à savoir le

---

[1] L'importance du rôle et de la place de la parenté de l'épouse dans les pratiques d'entraide et de solidarité quotidienne est également attestée par Hy Văn Lương (1984 et 1989), O. Tessier (2003) et Nguyễn Tuấn Anh (2010 : notamment p.14-16).

[2] Il est difficile de mesurer si cet aspect est spécifique aux Vietnamiens. En ce qui concerne les réseaux personnels en Chine, Yunxiang (1996 : 116) démontre également la place importante qu'occupent les liens de la parenté maternelle à travers la valeur des dons versés et l'importance du nombre d'invités issu de la parenté maternelle. Le fait de considérer la place centrale occupée par les femmes dans la société comme une particularité spécifique au Vietnam est défendu par Trần Ngọc Thêm (2001 : 179).

[3] Voir les occurrences récentes au « culte des déesses-mères » (*thờ mẫu* ou *đạo mẫu*), souvent présenté comme un ensemble de pratiques rituelles et de « croyances populaires » spécifiquement vietnamiennes, et voir aussi l'importance des cultes en l'honneur de figures mythiques féminines comme la princesse Liễu Hạnh, l'une des quatre immortelles du panthéon taoïste, comme Âu Cơ, la mère du peuple, comme Thiên Mụ, la mère céleste et comme Âu Triêu, l'héroïne nationale. Concernant l'importance des divinités féminines dans le panthéon vietnamien, voir aussi Trần Ngọc Thêm (2001 : 741 et 776).

[4] Sur ce thème voir notamment Lê Văn Hảo et Nguyễn Dòng Chi (1964) et Nhung Agustoni-Phan (1995 et 1997).

modèle patrilinéaire et le modèle bilatéral, est un paramètre fondamental de l'organisation sociale au Vietnam[1].

Sur le plan méthodologique, le cas de ces dons en provenance de la parenté de l'épouse reçus par M. Bùi Thị Biên et Mme Đỗ Thị Vân à l'occasion du décès du père du premier manifeste en acte certains aspects essentiels de l'organisation sociale et du rapport au monde des ruraux Vietnamiens.

Pour continuer le travail de contextualisation, on peut se demander pourquoi les tableaux de recension enregistrent des dons importants en provenance des fils ou des filles du frère de la mère de l'épouse (donc côté maternel) et non en provenance des fils ou des filles du frère du père de l'épouse (donc côté paternel) dans un contexte où le côté paternel est censé se manifester ostensiblement dans les pratiques de dons. Cette situation s'explique par l'intervention d'un facteur propre au cas étudié, à savoir l'âge des parents de la récipiendaire et leur place respective au sein de la fratrie. Le père de l'épouse est le fils aîné de sa famille. Ses petits frères ont des enfants encore en bas âge, qui ne sont pas mariés et qui ne participent pas encore aux jeux des dons. Ils n'apparaissent donc pas dans le tableau de recension ce qui ne veut pas dire qu'ils ne sont pas considérés comme proches. La mère de l'épouse est la troisième de sa fratrie, certains de ses neveux et nièces, fils et filles de ses frères plus âgés, sont mariés et participent au système d'entraide, c'est pourquoi ils apparaissent dans les tableaux de recension. La présence de ces dons élevés en provenance de ces personnes est donc significative de tendances existantes, mais pas généralisées pour autant : ces types de liens existent dans les réseaux de la plupart des villageois et peuvent être potentiellement considérés comme particulièrement proches. Mais cette tendance ne concerne que les foyers ayant une configuration familiale semblable à celle de M. Bùi Thị Biên et Mme Đỗ Thị Vân.

III- Donner plus pour signifier quoi ? Le sens des dons aux montants les plus élevés

1- Première identification des éléments constitutifs des liens forts

Le cas particulier des dons reçus par le foyer M. Bùi Văn Biên et Mme Đỗ Thị Vân explicite à la fois les précautions méthodologiques prises et la méthode adoptée ici pour interpréter – par recoupement et par contextualisation – leur degré de représentativité (au niveau local) et le sens des montants des dons. La même démarche a été suivie pour chacun des types de relations qui apparaissent dans nos tableaux de recension. Quels sont les résultats obtenus ?

Concernant le degré de représentativité, parmi l'ensemble des types de relations formelles relevées dans les registres recensés, certains se répètent d'un réseau à l'autre. Il s'agit des « alliés matrimoniaux » (*thông gia*), des amis, des frères du père du mari (oncles paternels),

[1] Voir aussi « Therefore, Vietnamese kinship system should not be seen only from a patrilineal viewpoint. Because of the maternal features coming from the south, the Vietnamese kinship system could be viewed not only from a patrilineal viewpoint but also from both male-oriented and non-male-oriented models [...] » (Nguyễn Tuấn Anh, 2010: 15).Voir aussi *ibid.* : 2, 16, 73 ainsi que les travaux de D. Bélanger (1997) et d'O. Tessier (2003 : 413).

des fils et les filles du frère du père du mari, des parents du mari, des frères et sœurs du mari, des frères et sœurs de l'épouse. Comme ils se retrouvent dans la plupart des situations de dons relevées ici, nous considérons que ces liens sont révélateurs de tendances communes sur les types de contacts qui donnent habituellement plus que les autres. Ils sont donc à prendre en compte dans l'analyse du sens des dons et des éléments constitutifs des liens proches.

Parmi les contacts qui n'apparaissent que dans un seul tableau, nous estimons, après un effort de contextualisation systématique similaire à celui détaillé ci-dessus, que certains sont à exclure de l'analyse, car ils renvoient à des cas relativement exceptionnels directement liés à des histoires de vie singulières. Ils sont potentiellement des proches, mais concernent des configurations relationnelles non significatives des traits constitutifs des liens forts. Il s'agit de dons en provenance de l'ex-mari de la sœur du mari ou encore des disciples du mari défunt. En revanche, les autres types de lien que dévoile notre enquête et qui ne figurent que dans un seul tableau sont à retenir pour l'identification des contacts habituellement les plus généreux. Il s'agit des liens multiples (cumul de liens), des amis d'affaires, de la parenté de l'épouse, de la parenté de la mère du mari, des fils et filles mariées, des neveux et nièces, des parents adoptifs de l'épouse, de la fille (ou fils) et des parents adoptifs de l'épouse. La contextualisation de chaque cas où ils apparaissent indique que ces types de liens sont courants dans la composition des réseaux de donateurs. Ils peuvent donc être inclus dans l'analyse de la signification de ces dons aux montants les plus élevés et dans l'identification des éléments constitutifs des liens proches.

Cette distinction entre les liens à prendre en compte et ceux à exclure de l'analyse indiquent que les montants les plus élevés concernent :

(1) certains types de relations proches en termes de degré de parenté, à savoir la parenté directe du côté du chef du foyer et de son épouse (cas relevés : parents du chef de foyer, parents de l'épouse, frères et sœurs directs du mari et de l'épouse, et leur fils et filles mariées) ainsi que la parenté au second degré du côté paternel (frères et sœurs du père du mari et leurs descendants directs mariés) et à moindre degré du côté maternel (frères et sœurs du père ou de la mère de l'épouse et leurs descendants directs mariés)[1].

[1] Les relations issues d'adoption (dans la recension présentée ici apparaissent les parents adoptifs de l'épouse et la fille [ou fils] des parents adoptifs de l'épouse), fréquentes dans le Vietnam rural, sont classées ici parmi les relations proches en termes généalogiques et sont d'emblée considérés comme des liens proches. Néanmoins, ce type de lien mériterait une étude spécifique. Celle-ci n'a pas été menée dans le cadre de cette enquête, car les relations entre enfants et parents adoptifs présentent des caractéristiques complexes, qui les situent entre les relations de parenté, les relations choisies et les relations uniquement tenues par de l'affection élective. L'adoption n'est pas une pratique liée à l'absence ou au remplacement des parents. Au contraire, les parents adoptifs sont généralement des proches des parents biologiques de la personne adoptée. L'adoption manifeste et scelle soit un lien affectif fort entre les parents biologiques et les parents adoptifs de la personne adoptée, soit un lien affectif intense entre les parents adoptifs et la personne adoptée, et, généralement, les deux à la fois. Ce type de lien s'inscrit donc à la fois dans les relations électives et choisies et dans des relations assignées. Les devoirs et les rapports qui découlent de ses rapports se rapprochent des relations entre parents et enfants sans s'y confondre pour autant. Ayant moi-même été adopté par ma famille d'accueil à la fin de mes recherches dans le village, je ne peux pour le moment pas prendre le recul suffisant, ni produire les données nécessaires pour une étude spécifique de ce type de lien.

(2) des relations qui cumulent plusieurs types de liens (mari de la sœur du chef du foyer + collègue fonctionnaire communal + membre de la même cellule du Parti ; collègue + neveu paternel ; collègue + voisin ; collègue fonctionnaire + amitié ; ami d'affaires + collègue fonctionnaire)

(3) certaines relations extra-familiales (des amis, des « alliés matrimoniaux » (*thông gia*), des collègues de travail (dans secteur formel privé ou public), des collègues fonctionnaires-cadres de la commune, des membres de la même cellule du Parti et des amis d'affaires.

Qu'est-ce-que ces contacts ont voulu signifier en versant des dons d'une valeur supérieure à ceux remis par la plupart des autres contacts ? Que nous indiquent ces transferts sur les éléments constitutifs des liens proches ?

La parenté proche en termes de degré de parenté et les personnes qui sont liées par plusieurs liens formels au sein d'une même relation (cumul de lien) étaient déjà apparues comme des proches dans l'analyse des dons versés lors des funérailles étudiées dans l'étude de cas présentée du chapitre précédent. Les types de liens concernés correspondent également aux nombreux témoignages sur la question des contacts considérés les plus proches, ainsi qu'à nos diverses observations des pratiques de sociabilité quotidienne. La proximité en termes de degrés de parenté ainsi que le cumul de liens peuvent donc être considérés comme des éléments constitutifs des relations proches à Quân Lợi.

Les tableaux présentent aussi certains types de relations formelles à prendre en compte dans l'analyse et dont le point commun est d'être tous des liens extra-familiaux. Ces contacts n'avaient pas encore été relevés dans les études du chapitre précédent et n'expriment pas nécessairement, à travers leurs dons au montant élevé, la même chose que ceux évoqués ci-dessus. Quel est le sens, pour les acteurs locaux de ces dons, particulièrement élevés, en provenance de contacts qui ne sont ni des parents ni reliés par des liens multiples ? Expriment-ils également la proximité de la relation ? Sont-ils significatifs d'éléments constitutifs des liens proches ?

2- Le sens des dons en provenance des relations extra-familiales : proximité affective, proximité stratégique et proximité normative

*Les dons en provenance des amis (***bạn bè***)*

Dans l'ensemble des cas recensés, un seul cas de don en provenance d'amis apparait. Mais il est évident que ce type de relation est présent dans le réseau de la plupart des villageois. Les amis intimes appelés *bạn bè thân thiết, bạn thân* et parfois *bạn chí cốt* sont inclus dans le cercle des proches et transfèrent possiblement des dons plus élevés que la plupart des autres contacts d'Ego. Dans ce cas, ce sont l'affection mutuelle et les affinités qui expliquent la force du lien et qui s'expriment dans le montant des dons transférés. Il s'agit ici d'une proximité affective construite au cours de la vie.

Parmi les contacts identifiés comme des amis, on trouve souvent d'anciens camarades de classe (*bạn học*) ainsi que d'anciens frères d'armes (*bạn lính*)[1], mais aussi des corésidents ou des personnes rencontrées au cours de la vie et avec qui un lien fort s'est tissé. Si ce type de relation est exprimé de manière ritualisée lors des dons versés au cours des événements importants, il donne également lieu à de nombreuses visites et interactions non ritualisées et moins protocolaires, significatives d'une proximité affective non institutionnalisée et davantage spontanée.

L'augmentation de ce type de lien dans la composition des réseaux des générations les plus jeunes (nées à partir des années 1980) est significative des redéfinitions des réseaux sociaux post *đổi mới* et des évolutions actuelles de la socialité, où les relations acquises et fondées sur les choix relationnels des acteurs sociaux complètent, et dans certains cas remplacent, les relations assignées et héritées. Cette tendance en cours demanderait une étude comparative systématique de la structure des réseaux sur plusieurs générations, qui n'a pas pu être menée dans le cadre de cette thèse[2]. Il ne faut néanmoins pas négliger l'existence ancienne de ce type de liens de camaraderie comme le montre par exemple les écrits de Phan Kế Bính sur ce qu'il appelait les « camarades » (*bầu bạn*) ou les amis intimes (*bạn tri kỷ*) :

> « Les camarades sont des gens qui font les mêmes études ou le même métier, des collègues, dans l'administration[3], dans l'occupation, ou des hommes qui se connaissent depuis l'enfance ou qui, adulte, ont eu l'occasion de se rencontrer une fois et qui en échangeant des propos se sont pris de sympathie réciproque et sont liés par des liens de camaraderie. [...] Lorsqu'il arrive un événement heureux ou un deuil, un anniversaire de décès, ils s'invitent, c'est là la marque d'une grande affection mutuelle. [...] Ceux qui ont une communauté de sentiments ou d'idées sont appelés amis intimes (*bạn tri kỷ*). Les amis intimes sont très chers, il importe peu qu'ils soient riches, pauvres, nobles, roturiers, à tout moment ils s'estiment ; quelquefois même ils sont unis à la vie à la mort. Car il y a des gens qui tout d'abord sont unis entre eux par des liens d'étroite camaraderie, puis quand l'un d'entre eux tombe d'un rang élevé à un rang obscur, ou de la richesse à la pauvreté, alors les sentiments se mettent à changer l'un à l'égard de l'autre. » ([1915] 1975 : 10-11).

*Les dons entre « amis d'affaires » (***bạn buôn bán ou bạn kinh doanh***)*

Parmi les amis, nous avons identifié une sorte d'amitié particulière localement appelée « amis d'affaires ». Trois cas apparaissent dans la liste des donateurs les plus généreux lors des funérailles du père de la femme de M. Đỗ Văn Vận. Ils ont chacun versé des dons d'un montant de 50 000 vnd[4].

---

[1] Pour des exemples concrets de la confiance et de la proximité que provoque la « fraternité d'armes » ou des « amis de qui on peut récupérer le caleçon » ainsi que de l'efficacité économique de ces réseaux, voir P. Papin et L. Passicousset (2010 : 205-210).

[2] Les amis d'école ou d'armée n'apparaissaient pas dans les registres des dons les plus anciens, car les festins étaient plus restreints en termes d'invités, les gens se mariaient plus jeunes, n'avaient pas vécu autant de guerres et étudiaient moins. Ils n'avaient donc pas ce type de contact dans leur liste de mariage ni lors des funérailles de leurs parents. Cela ne signifie pas pour autant que le lien d'amitié était absent des réseaux de relations.

[3] Nous classons ici les camarades de même métier ou les collègues dans une autre catégorie que les amis intimes pour lesquels l'affection n'est pas encadrée par une unité formelle d'appartenance commune.

[4] Les funérailles se sont tenues en 2001. À cette époque, 50 000 vnd représentaient un montant relativement important.

- Contextualisation

Ce type de lien n'apparaît que dans le tableau de M. Đỗ Văn Vận parce que parmi l'ensemble des foyers recensés ici, il s'agit du seul foyer engagé dans des activités de négoce et donc le seul foyer à compter dans son réseau de relations des « amis d'affaires ». Mais il concerne par ailleurs d'autres foyers que ceux recensés, c'est pourquoi nous estimons qu'il est significatif de tendances, certes particulières, mais existantes. Il est donc intéressant d'explorer et analyser plus en profondeur ce cas.

Le type de lien que nous appelons « ami d'affaires » provient d'une expression entendue dans le village : *bạn buôn bán* (littéralement « ami avec qui on fait du commerce ») ou *bạn kinh doanh* (« ami avec qui ont fait des "affaires" »). Il se distingue du lien « collègue de travail », qui concerne des personnes avec qui Ego travaille tous les jours au sein d'une organisation du secteur formel (entreprise, compagnie, administration) et dont l'activité principale et quotidienne, déclarée, concerne le même secteur d'activité qu'Ego. Le lien « ami d'affaires » désigne quant à lui des personnes avec qui Ego fait ou a fait des « affaires » à un moment donné, généralement de l'ordre de l'informel et en parallèle d'autres activités. Pour ce type de relation, soit l'association repose sur un lien interpersonnel préalable au « partenariat », soit le « partenariat » donne lieu à la création d'un lien d'amitié. Dans les deux cas, l'amitié et les affaires se mêlent et les villageois l'expriment tel quel, d'où l'usage du terme « ami d'affaires ».

Dans le cas concret présenté ici les trois « amis d'affaires » recensés sont[1] :

- M. Bùi Văn Thẩm, est un villageois habitant le quartier 9 avec qui le foyer récipiendaire faisait du commerce de porc « industriel ». Ils ont commencé leur coopération en 1989. M. Đỗ Văn Vận s'occupait de l'élevage tandis que son partenaire était chargé de l'écoulement à Nam Định, le chef-lieu de la province, auprès d'une compagnie d'exportation de viande de porc. Avant leur coopération, M. Bùi Văn Thẩm était fonctionnaire au Comité Populaire lorsque M. Đỗ Văn Vận (le récipiendaire) y travaillait en tant que responsable de la coopérative agricole. Ils entretenaient donc déjà un lien avant de faire du négoce ensemble.

- Un couple (Mme Phạm Thị Yến et M. Trần Ngọc Trí), qui habite Xuân Trường (le district voisin), fournissait à crédit des objets votifs (*tiền mã, vàng, hương*) et des produits de consommation courante (*đại lý tạp hóa ;* sel, glutamate, huile, sauce de poisson séché, briquets, allumettes, serviettes en papier, boissons sucrées, bonbons, cartes à jouer, etc.) que le foyer récipiendaire revendait ensuite dans la commune. Ils ne travaillaient déjà plus ensemble au moment de l'enquête. Ils ne se connaissaient pas avant de faire des affaires ensemble. Lors de leur première rencontre, Mme Yên s'est présentée devant la boutique des récipiendaires pour lui vendre des produits, puis, nous a expliqué Mme Vũ Thị Thim, la

[1] Comme le tableau indique uniquement les montants les plus élevés, il ne laisse apparaître que trois cas d' « amis d'affaires ». Mais dans les faits, le registre des dons de ce foyer enregistre au total 9 cas de ce type. Les autres cas ont tous versé 30 000 vnd sauf l'un d'entre eux qui a octroyé 40 000 vnd. Leurs dons, sans être nécessairement les plus élevés du registre, restent donc au-dessus de la moyenne générale des dons reçus ce jour-là. Ainsi, même s'ils ne font pas partie des deux montants les plus élevés, ils confirment la tendance relevée selon laquelle ce type de contact donne généralement des dons d'une somme plus importante que la plupart des contacts d'Ego avec qui le lien est perçu comme « normal ».

confiance mutuelle s'est progressivement instaurée au cours de leurs échanges marchands et non marchands, si bien que des liens affectifs se sont soudés.

- M. Tôn, qui habite Ngô Đồng (le chef-lieu du district) est jusqu'à aujourd'hui le fournisseur de thé de Thay Nguyên que le foyer récipiendaire revend dans la commune. Leur amitié s'est forgée à travers leur relation commerciale de longue date et si de fait les rencontres directes sont principalement motivées par leurs affaires, ils s'invitent mutuellement aux événements importants traversés par leurs foyers respectifs.

Aujourd'hui (2009-2010), comme à l'époque des funérailles (2001), seul le fournisseur de thé est encore en « affaire » avec le foyer. Mais, comme le montrent les dons versés en 2001, les « amis d'affaires » restent liés même s'ils ne font plus d'« affaires ». Cet aspect est révélateur de la construction d'un lien interpersonnel chargé affectivement en dehors du lien simplement utilitaire et réciproquement intéressé, qui était pourtant la raison première de leur partenariat[1].

Les montants versés par ce type de contacts (50 000 vnd) tels qu'ils apparaissent dans le registre des dons de M. Đỗ Văn Vận et Mme Vũ Thị Thim sont plus faibles que ceux offerts par la parenté proche et par les « alliés matrimoniaux » (*thông gia*) (100 000 vnd). En revanche, ils sont supérieurs (environ le double[2]) à ceux de tous les autres contacts, qui comprennent des membres de la parenté et du lignage du côté du mari et de l'épouse, des voisins, des amis, des camarades d'association. Le montant donné est donc d'une valeur plus importante que la plupart de ceux versés par les autres contacts du réseau d'Ego, alors qu'il n'y a ni lien de parenté ni cumul de plusieurs liens (sauf pour M. M. Bùi Văn Thẩm).

Compte tenu du sens symbolique que prennent les montants des dons, nous pouvons avancer avec certitude que les « amis d'affaires » constituent un type particulier de relation, qui se démarque ouvertement des autres par la valeur de leurs dons. Il s'avère donc nécessaire de répondre à la question suivante : qu'est ce qu'expriment ces dons aux montants importants ?

- Interprétation du sens de ces dons

Les « amis d'affaires » sont des partenaires avec qui Ego s'associe en partie de manière intéressée, puisque grâce à leur association il sera possible de générer des revenus. L'intérêt de s'associer dérive généralement du fait que les compétences et/ou les contacts propres à chaque partenaire sont complémentaires et permettent, en les combinant, de se lancer dans une affaire potentiellement fructueuse. La relation repose donc en grande partie sur le profit

[1] Nous pouvons aussi noter que les deux derniers cas, qui ne sont pas originaires du village du récipiendaire, ne sont pas venus personnellement aux funérailles. Ils ont juste envoyé leur don, ce qui est admis selon les codes locaux compte tenu de la distance de leur lieu d'habitation et du type de relation (non-parenté, non voisin) qui les unit avec le foyer récipiendaire. Notre enquête de recension associée à diverses observations montre que si ce type de lien ne rend pas nécessaire la présence physique le jour des funérailles (ils ne sont pas tenus par l'obligation de venir), il implique par contre de verser des dons s'ils sont invités. La primauté de l'obligation de donner sur l'obligation de venir se confirme donc ici (voir chapitre 4).

[2] La moyenne générale de l'ensemble des dons reçus ce jour-là et inscrits dans le registre des dons du foyer est d'environ 25 000.

matériel que chacun tire du partenariat, sur des intérêts instrumentaux communs et sur les biens marchands qui circulent entre les associés.

La présence d'affinités est également un critère essentiel, puisque, comme nous l'ont souvent expliqué nos informateurs, « il faut bien s'entendre pour pouvoir faire ce type d'affaires ensemble ». Dans le contexte vietnamien, où l'État et la justice ne sont pas les seules instances régulatrices de la société, ces éléments (intérêt, affinité) ne suffisent pas à souder durablement le lien ni à produire de la confiance. Les affaires entreprises sont de l'ordre de l'informel (non déclaré) et le contrat entre les « associés » repose exclusivement sur une relation interindividuelle, sans garantie juridique et sans contrôle social assuré par une appartenance sociale commune. Les possibilités de « trahir » le partenaire sont donc présentes et de fait elles existent, si bien que la confiance mutuelle n'est pas assurée et le maintien du lien est précaire.

Dans de telles conditions, l'attachement affectif mutuel (*tình cảm*) et l'intérêt personnel que tire chacun du partenariat constituent, au départ, les seuls éléments qui garantissent un minimum de confiance et qui permettent aux affaires de fonctionner. Ce lien personnel et la confiance mutuelle qui le soude, préexistants au partenariat ou construits avec le partenariat, ont plus de chance de se maintenir s'ils sont alimentés de promesses et d'engagements tenus, d'actes de reconnaissance et d'attestation mutuelles du lien, de gestes de générosité plus ou moins désintéressés, de soutien matériel ou psychologique et de signes solidarité. Les dons lors des événements importants peuvent jouer ce rôle[1]. En effet, le fait de verser des dons importants dans ce contexte relationnel, où le maintien du lien n'est assuré ni contractuellement ni par la parenté ni spatialement, est un moyen d'affirmer que, derrière les biens qui circulent, les liens sociaux tiennent aussi une place importante. Ils permettent également d'instaurer des les rapports de dette morale mutuelle, qui soudent davantage l'alliance. La proximité exprimée et produite par ces dons est donc en partie de l'ordre stratégique : elle permet de générer de la confiance et de maintenir le lien en vue de favoriser les affaires.

Les dons en provenance des collègues de travail (secteur formel privé ou public)

- Contextualisation

La présence de collègues parmi les donateurs les plus généreux dans le cas du mariage de la fille de M. Mai Duy Phơn est avant tout à considérer au regard de la situation socioprofessionnelle spécifique de ce foyer : le récipiendaire est le directeur de l'école primaire de la commune. Comme la plupart des fonctionnaires d'une institution étatique communale, il reçoit des dons de ses collègues lorsqu'il organise un événement important. Cependant, en tant que « chef », il reçoit des dons d'une valeur plus élevée que ce qui circule habituellement entre des collègues de même niveau hiérarchique (entre deux professeurs par exemple). L'un des usages fréquents au Vietnam consiste à faire preuve d'une générosité particulière envers son « chef » lors des événements importants dans le but, connu de tous, de

[1] Les mécanismes générateurs de confiance et d'obligations sociales (et morales) dans les transferts de dons sont décrits en détail dans le chapitre 11.

pouvoir bénéficier de sa bienveillance au sein du travail. Ce sont des dons pour lesquels la dimension instrumentale (la part d'intérêt personnel) occupe une place importante parmi les raisons du transfert. En ce sens, nous pourrions considérer que ces dons n'expriment pas la proximité de la relation, mais qu'ils témoignent de conventions sociales dans le cadre de rapports hiérarchiques. Néanmoins, en dehors de son statut de « chef » (*sếp*), le montant élevé des dons dévoile par ailleurs une situation courante pour les foyers du village qui sont impliqués dans des activités professionnelles dans le secteur étatique ou dans le secteur formel privé : les collègues de travail au sein du secteur formel ont effectivement tendance à s'offrir mutuellement des dons d'une valeur plus élevée que la plupart des autres contacts dits « normaux » lorsqu'ils se convient à des événements importants. Ce cas est certes spécifique, mais reste significatif de tendances qui existent par ailleurs. Que signifient donc ces dons dont le montant est plus élevé que la plupart des autres contacts ?

En dehors des rapports de hiérarchie et de la générosité intéressée qu'elle engendre de la part des subordonnés, ces dons en provenance de collègues de travail peuvent être interprétés à la jonction de deux éléments *:* l'expression du statut social et économique d'une part et l'expression d'un lien considéré comme important, mais pas nécessairement intime d'autre part.

Nous considérons que le montant particulièrement élevé donné par ce type de contacts exprime une position sociale et économique supérieure aux autres villageois qui n'ont pas intégré le secteur étatique ou le secteur privé et ne jouissent pas d'un salaire stable. Cette manière de se distinguer n'est pas à interpréter uniquement comme un signe d'ostentation visant à se démarquer vis-à-vis de la société locale, mais aussi en termes de devoir : il est moralement valorisé de faire preuve d'une générosité particulière lorsqu'on occupe une place sociale importante ou qu'on a des revenus supérieurs à la norme[1]. Inversement, un villageois qui manquerait à ses devoirs de partage sera socialement sanctionné par la rumeur au sein de la société locale, qui le considérera comme une personne avare ou sans vertu. Une précision doit être apportée pour affiner cette interprétation. S'il est moralement « bien vu » de faire preuve de davantage de générosité quand on est plus riche, il est déplacé de verser des dons d'une valeur trop élevée. Non seulement ce geste peut être considéré comme prétentieux, mais encore il peut mettre le récipiendaire dans une situation embarrassante. Verser une somme trop importante à un paysan-maçon quand on est un fonctionnaire aisé risque de le mettre dans l'incapacité d'honorer le geste par un retour équivalent ou supérieur ou dans l'obligation de trouver un moyen de rendre autant, quitte à s'endetter par ailleurs. C'est pourquoi ces dons d'une valeur plus importante que ceux d'autres donateurs circulent surtout entre collègues, dont la situation sociale et économique est comparable. Ce n'est donc pas le statut en soi qui détermine le montant des dons, mais les niveaux relatifs des statuts du donateur et du récipiendaire, c'est-à-dire la relation particulière qui les unit.

Une situation dans laquelle nous avons été impliqués permet d'illustrer ces mécanismes. Lorsqu'un mariage était organisé par l'un des fonctionnaires de la commune, l'équipe de

[1] Le niveau de vie avait été identifié plus haut dans l'étude des facteurs non relationnels qui définissent le montant des dons.

recherche dans laquelle j'étais inséré, qui travaille en étroite collaboration avec le Comité Populaire de la commune, était parfois conviée. Les chercheurs qui se rendaient au mariage donnaient une enveloppe au nom de l'équipe. Le montant était plus élevé que la majorité des prestations des autres donateurs. Pourtant, le lien avec le récipiendaire n'était pas nécessairement proche, ni intime. Les statuts et les fonctions respectives de chacun des acteurs (donateurs et récipiendaires) qui conditionnaient le montant du transfert. En tant que fonctionnaires-chercheurs en provenance de la ville ou de l'étranger qui s'adresse à un cadre du Comité Populaire, il était convenable de verser un montant plus important. Le contraire aurait risqué non seulement de ternir la relation avec le fonctionnaire organisateur du mariage, mais aussi de s'attirer les critiques de la rumeur locale. Par ailleurs, nos collègues chercheurs vietnamiens insistaient toujours pour verser une somme d'un montant important, afin de favoriser le bon fonctionnement du projet en faisant preuve de largesse, mais aussi afin de « préserver leur face ». Ils étaient en effet eux aussi pris dans le jeu des dons et de l'honneur. La transaction était donc subordonnée aux fonctions respectives des protagonistes, celle-ci déterminant le montant du don.

En revanche, lorsque nous étions invités individuellement par un villageois fonctionnaire, non pas seulement en tant que chercheur et collègue, mais avant tout en tant que contact personnel, la manière dont nous envisagions le don, en tant que donateur comme pour notre contact en tant que récipiendaire, n'était pas la même[1]. Nous n'étions pas obligés (au sens relationnel du terme) de verser un don d'une valeur élevée pour honorer notre statut social ni pour refléter les rapports de statuts. Dans ce cas, le montant que nous versions était à la hauteur de nos moyens, mais aussi, et surtout, de l'affection et du degré de proximité entretenue avec le récipiendaire. Parmi les divers facteurs qui influaient le choix du montant versé, la nature de notre relation interpersonnelle primait sur la fonction socioprofessionnelle que nous représentions. Ainsi, si nous étions particulièrement proches du récipiendaire, le montant que nous versions était relativement plus élevé que ceux versés par des contacts « normaux », c'est-à-dire moins proches. Mais, si nous n'étions pas particulièrement proches, nous pouvions verser un montant d'une valeur « normale », sans nécessairement nous distinguer des autres pour exprimer notre statut de chercheur.

Un second facteur a été identifié pour tenter d'interpréter le sens des montants des dons en provenance de collègues de travail. Ce deuxième élément est directement lié aux mutations du monde du travail, des rapports sociaux et de la socialité.

Les transformations sociales contemporaines incluent certains habitants du monde rural dans des rapports professionnels (employés de bureau, fonctionnaires), où ce sont les fonctions des personnes, et non plus leur « personnalité sociale », qui dominent l'organisation des rapports sociaux. Dans ce type de rapports impersonnels, les logiques de la socialité secondaire dominent sur les logiques de la socialité primaire. Néanmoins, selon les représentations et les pratiques des villageois, le lien qui unit deux collègues ne peut reposer

[1] Ayant passé beaucoup plus de temps dans le village que mes collègues chercheurs de l'Institut de Sociologie d'Hanoi, nous avons tissé avec certains cadres un lien affectif personnel qui supplante le lien de fonction qui nous unissait au départ.

uniquement sur des relations impersonnelles. Quand ils fréquentent quotidiennement et régulièrement quelqu'un, qu'ils collaborent avec lui pour des activités quotidiennes, il est vu d'un bon œil – selon des injonctions morales et sociales intériorisées – de rendre le lien plus personnel et de le renforcer par des marques de bienveillance. Ce geste peut également s'avérer utile dans le cadre des relations de travail. Il en résulte que les villageois, impliqués dans des rapports de la socialité secondaire, impersonnels par définition, ont tendance à tisser en plus et au-delà de la relation professionnelle basée sur la fonction, un lien personnel chargé affectivement (*tình cảm*). Or, les dons et contre-dons sont l'un des médias privilégiés pour charger affectivement et édifier des liens « inter-personnels ». Les collègues de travail sont donc régulièrement invités aux événements importants et sont tenus de verser des dons à la hauteur de leur statut social et économique, ainsi que d'exprimer, par une somme particulièrement élevée, une solidarité interpersonnelle entre collègues et de la sympathie, au-delà des seules fonctions qui les ont unis au départ.

S'ils n'expriment pas d'emblée une relation proche « en soi », ces dons rapprochent ou rendent plus proches. Cette manière de tisser un lien personnel entre collègues n'est pas systématique, elle ne concerne pas nécessairement toutes les relations de collègues qui composent le réseau d'Ego. Il s'agit généralement de gestes en provenance des collègues qui souhaitent cultiver leur réseau et rendre la relation plus étroite, pour des raisons à la fois instrumentales (il est utile d'être bien apprécié et de faire preuve de bienveillance) et expressives (il est courant d'actualiser et d'exprimer l'existence d'un lien en la matérialisant par un acte). Cette pratique concerne le plus souvent des collègues, qui vivent la même commune ou dans le même village, mais pas uniquement. Nous parlons ici de proximité normative pour parler de ces liens personnels tissés entre collègues.

Les dons en provenance des « alliés matrimoniaux » (*thông gia*)

Le dernier type de contact recensé parmi les plus généreux, mais qui n'est pas concerné par la proximité généalogique ni par le cumul des liens concerne les « alliés matrimoniaux » (*thông gia*). C'est un type de lien qui caractérise la relation entre deux foyers dont les enfants sont mariés ensemble. Dans les données présentées dans les tableaux, il y a quatre situations de don différentes qui enregistrent la présence de dons d'une valeur élevée en provenance des « alliés matrimoniaux »[1]. En dehors des personnes âgées, seules et économiquement en difficulté, les dons des foyers alliés par le mariage de leurs enfants font systématiquement partie des montants les plus élevés. Parmi les quatre registres de dons dans lesquels se trouvent des dons en provenance des « alliés matrimoniaux », il y a trois cas de funérailles et un cas de mariage.

[1] L'absence de ce type de lien dans les autres cas recensés s'explique par les contextes propres à chaque cas. Les foyers jeunes, dont les enfants ne sont pas encore mariés ou les foyers âgés dont les parents sont décédés n'ont pas ou plus de contact de type « alliés matrimoniaux ». Les foyers qui marient leur premier enfant sont en train de créer une relation de type « alliés matrimoniaux » et ne reçoivent donc pas de dons typiques de la part de ces derniers lors du mariage de leurs enfants respectifs. Enfin pour les funérailles, les « alliés matrimoniaux » versent leurs dons dans le registre commun, sauf lorsqu'il s'agit de funérailles du côté des parents de l'épouse ou du conjoint lui-même, c'est-à-dire les deux cas analysés ici.

Lors des funérailles de la mère de l'épouse de M. Nguyễn Văn Hai qui se sont tenues le 02/05/2009, nous avons recensé trois cas de dons d'« alliés matrimoniaux ». Un don d'une valeur de 1 000 000 vnd en provenance des parents d'un beau-fils. Ils vivent à Bắc Ninh, une autre province du delta du fleuve Rouge. Ce montant, qui est le plus élevé de tous les dons recensés dans le registre de M. Nguyễn Văn Hai, s'explique non seulement par la relation *thông gia,* considérée importante et proche, mais aussi par le fait que ce don est collectif. Il réunit en fait l'ensemble des dons issus de la famille proche des parents de son beau-fils qui se sont cotisés pour verser un don commun, mais qui ne se sont pas tous rendus aux funérailles. Par ailleurs, il s'agit d'un contre-don, puisque M. Nguyễn Văn Hai, le récipiendaire, avait déjà donné 500 000 vnd au donataire (les parents de son gendre) pour les funérailles du grand-père de son gendre il y a deux ans. Deux autres cas de dons en provenance de *thông gia* ont été recensés lors de ces funérailles. Leur montant est de 200 000 vnd chacun. Un premier est à l'initiative de M. Nguyễn Văn Trắc, le beau-père de la fille des récipiendaires[1] et un second transfert provient de Mme Phạm Thị Thắng, la belle-mère de leur fils. Elle vient de Nam Định, la ville chef-lieu de la province. Elle n'avait pas reçu de don au préalable, il s'agit donc ici d'un premier transfert.

Lors des funérailles du mari de Mme Bùi Quang Mỹ le 12/07/2005, le registre individuel de cette dernière indique deux cas de dons en provenance d'« alliés matrimoniaux » (*thông gia*). Dans les deux cas, il s'agit d'un don de 100 000 vnd. L'un d'entre eux provient des parents d'une de leurs belles-filles et l'autre est à l'initiative des parents d'un gendre. Le premier cas est un contre-don : le récipiendaire avait déjà donné au foyer de M. Đỗ Văn Vận et Mme Vũ Thị Thim en tant que *thông gia,* en 2001, lors des funérailles du père de Mme Thim. Ce don initial, également d'un montant de 100 000 vnd, apparaît dans les tableaux présentés ici, car il était aussi l'un des dons au montant le plus élevé de tous les dons reçus ce jour-là, par ce foyer-là.

Enfin, le dernier cas recensé concerne un don de 300 000 vnd versé le 01/04/2009 par les parents d'un des gendres de M. Mai Duy Phơn, le directeur de l'école primaire de la commune, à l'occasion du mariage de l'une de ses trois filles (Mme Mai Tuyết Lan, née en 1979).

La valeur numéraire des dons en provenance des *thông gia* est à la hauteur de la valeur morale de ce type de relation, qui est considéré comme proche, quel que soit le degré d'affinité ou d'affection mutuelle. Si aujourd'hui ce sont généralement les époux qui choisissent de se marier, cela n'a pas toujours été le cas. Et si actuellement le mariage officialise et légitime avant tout une union entre deux individus, il marque également une alliance choisie entre deux foyers et entre deux lignages.

Ces alliances matrimoniales constituent encore aujourd'hui un important facteur de création d'une solidarité extra-familiale en milieu rural. La relation d'alliance est tissée de gestes et d'actes plus ou moins symboliques visant à attester, à exprimer et à maintenir le lien. Les dons et l'entraide sont l'une des expressions principales, mais pas la seule, de ces gestes et

[1] Il s'agit d'un contre don puisque le récipiendaire avait déjà remis 100 000 vnd à des funérailles il y a plus d'un an.

actes concrets à portée symbolique. Le montant des dons exprime l'importance particulière de cette relation d'alliance extra-familiale qui « doit » moralement et socialement être proche, quelles que soient la nature effective et l'intensité des sentiments réciproques[1]. Ici aussi, nous considérons que la proximité relationnelle est de nature normative, quand bien même elle peut se combiner d'affinités et d'affections plus spontanées (voir détails sur les deux régimes de *tình cảm* dans le chapitre 9).

Conclusion sur le sens des dons en provenance des relations extra-familiales

Aux yeux des villageois, les amis, les « amis d'affaires », les collègues de travail et les *thông gia* représentent avant tout des relations considérées comme importantes à entretenir, à personnaliser et à renforcer. Dans la mesure où la pérennité de ces liens et la confiance mutuelle ne sont pas assurées par l'appartenance commune à une unité d'affiliation sociale préexistante ni par un contrat légal, leur maintien est précaire. Il s'agit de relations fondées sur l'« attraction interpersonnelle », qui est tissée d'obligations normatives, d'intérêts mutuels, d'affection *tình cảm* et, parfois, d'affinités effectives. Pour exister et se maintenir, ce type de relation repose principalement sur des actes concrets de sociabilité et sur des signes de sympathie mutuelle. Les dons lors des événements importants jouent ce rôle. Ils constituent en effet un geste privilégié d'expression des *tình cảm* et sont, par ce biais, producteurs d'obligations mutuelles et de dettes morales (voir chapitre 11). Plus leur valeur est élevée, plus le donateur exprime la force de sa bienveillance, de son affection et de sa confiance, et plus il renforce les *tình cảm* qui soudent le lien. Autrement dit, ces dons relient les individus, les attachent plus durablement, voire les « ligotent » (voir conclusion).

Ainsi, les villageois ont tendance à personnaliser, à maintenir et à renforcer ces liens particuliers à travers des transferts réciproques de dons d'une valeur particulièrement élevée. La double fonction des dons, qui consistent à la fois à exprimer un lien *tình cảm* existant et à nourrir un lien de sentiments *tình cảm* se dévoile dans ce type de transactions. Ce constat permet de conclure que l'affection mutuelle (*tình cảm*), à la fois construite, intéressée et morale, fait partie des éléments constitutifs des relations proches.

IV- Conclusion

Ce chapitre confirme la corrélation entre les montants et le degré de proximité d'une relation et complète la liste des types de relations formelles concrètes possiblement incluses dans le champ des relations proches. Certains éléments constitutifs des liens proches, comme la proximité généalogique, le cumul de liens, l'affection mutuelle se sont dégagés de ces cas effectifs. Un proche peut donc autant être un frère avec lequel ils ne partagent aucune affinité particulière, un cousin qui est de la même promotion lors du service militaire, un foyer allié

[1] Les proverbes et dictons reflètent généralement davantage les injonctions morales que les pratiques quotidiennes effectives ou les convictions personnelles. Ils peuvent donc servir d'indicateurs pour cerner les principes moraux et les valeurs que la société cherche à diffuser dans l'imaginaire des individus. Pour cette relation sociale particulière dont le maintien et l'actualisation reposent en grande partie sur des injonctions morales, il existe un proverbe révélateur de ce qu'expriment certains dons d'une valeur particulièrement élevée adressés à des contacts *thông gia* : *« thông gia hai nhà như một »* [les alliés matrimoniaux sont comme deux foyers qui ne font qu'un].

par le mariage, mais sans affinité particulière qu'un ami sans aucun lien de parenté, mais avec qui la charge émotionnelle et l'affection sont importantes, ou qu'un « ami d'affaire » avec qui l'attraction mutuelle, comprise ici comme un mélange d'affinités, d'intérêt et d'affection est intense et nécessaire à entretenir.

Cependant, ces types de relations formelles et ces éléments constitutifs sont apparus uniquement à travers l'étude des montants des dons et uniquement à travers des transferts typiques lors des événements importants. Pour identifier avec rigueur et exhaustivité quels sont les éléments constitutifs des liens proches et afin de multiplier les types de relations formelles potentiellement considérées comme proche, il est nécessaire d'explorer les caractéristiques des liens forts dans d'autres dimensions de la circulation non marchande que les seuls transferts typiques et leur valeur.

Chapitre 8
Entraide agricole, rapports d'obligation et lien social

I- Généralités et questionnements autour de l'entraide

L'entraide agricole constitue un phénomène central de la vie des foyers paysans de Quân Lợi. L'étude des stratégies adoptées par les cultivateurs dans le cadre des pratiques d'entraide agricole est révélatrice des modalités de tissage du lien social en général, et des liens proches en particulier. À Quân Lợi comme ailleurs, l'entraide agricole comporte toujours une dimension technique, une dimension économique et une dimension sociale. Parmi les études sur la question[1], il y a deux orientations principales : soit la dimension économique et technique est présentée comme la cause première de la participation à l'entraide ; soit la dimension sociale prime comme facteur explicatif de la formation de groupes d'entraide. La hiérarchisation des causes est particulièrement complexe à établir pour ce type de pratique qui se manifeste dans la pluralité. Les pratiques d'entraide agricole et les motivations qui les suscitent évoluent d'un acteur à l'autre, d'une région à l'autre, d'une culture à l'autre et d'une époque à l'autre. Pour ces raisons, ce chapitre ne vise pas à trancher définitivement sur les raisons de l'entraide, mais plutôt à présenter les fondements sociaux de l'entraide agricole à Quân Lợi. Néanmoins, il n'est pas possible de comprendre un aspect d'une totalité sans le mettre en relation avec les autres aspects qui la définissent. C'est pourquoi les dimensions économiques et techniques de l'entraide seront également évoquées. Ce chapitre vise ainsi à compléter l'étude des caractéristiques des liens considérés et vécus comme proches par les villageois, à travers l'étude des pratiques d'entraide agricole et des rapports d'obligations qui sont en jeu dans ces pratiques.

Pour y parvenir, trois questions corrélées entre elles sont abordées et constituent la trame sur laquelle s'organise le propos général. Il s'agit de chercher à comprendre comment se manifeste en pratique l'engagement dans l'entraide, quels sont les stratégies, les comportements et les choix des acteurs dans leur participation à l'entraide et quelles sont les logiques sociales qui animent ces stratégies et qui conditionnent la constitution des réseaux d'entraide agricole. Ces questions sont traitées en quatre parties :

La première donne un aperçu des pratiques d'entraide agricole effectives. La deuxième examine la nécessité technique de l'entraide afin de saisir sa fonction utilitaire et pratique. La troisième étudie les rapports d'obligations et les liens sociaux impliqués dans l'entraide. Enfin, la quatrième et dernière partie se concentre sur les espaces de recrutement des partenaires de l'entraide.

[1] Concernant les rares études sur le Vietnam voir Yunxiang (1996) ; O. Tessier (2003) ; Nguyễn Đức Truyến (2006) ; Nguyễn Tuấn Anh (2010) ; et sur la Chine voir notamment C. Aubert, Li Xiande et Cheng Ying (2002).

II- Les pratiques d'entraides agricoles effectives : Importance de la participation à l'entraide agricole et utilisation concrète des différentes formes d'entraide par les foyers

1- L'importance de la participation à l'entraide agricole : mesurer l'ampleur du phénomène

Le recours à l'entraide agricole par les cultivateurs de Quân Lợi a été mesuré par des enquêtes microquantitatives effectuées dans les rizières au moment du repiquage de mars 2008 et de la récolte de juillet 2008. Les résultats de ces deux enquêtes de recension servent de base pour l'ensemble des données de recension présentées et utilisées dans ce chapitre. Le protocole est présenté en annexes (voir « enquêtes rizières » en annexes III/20).

Les deux tableaux de synthèse ci-dessous concernent les modes d'utilisation de la main d'œuvre pour la récolte et le repiquage. Ils permettent de mesurer l'importance du recours à l'entraide agricole par les villageois. La recension porte uniquement sur les parcelles sur lesquelles nous avons vu travailler les paysans et non sur la totalité des parcelles que ces foyers possèdent, ni sur la totalité des groupes que chaque foyer a pu constituer. En revanche, nous avons directement observé le travail sur l'ensemble des parcelles des foyers recensés qui n'utilisent pas de main-d'œuvre extérieure[1].

Tableau 16 : modes d'utilisation de la main d'œuvre pour le repiquage de mars 2008

	Nombre de foyers	**Part (%)**	**superficies repiquées (en quantité de *sào* - 360m²)**	**Part (%)**
Foyers qui ont repiqué tous leurs parcelles sans usage de main d'œuvre extérieure	50	59%	334,9	74%
Foyers qui ont repiqué avec main d'œuvre extérieure dans le cadre de l'entraide	33	39%	110,6	24%
Foyers qui ont repiqué avec main d'œuvre extérieure dans le cadre du salariat agricole	2	2%	9	2%
Total	85	100%	454,5	100%

[1] Comme nous n'avons pas pu produire de données suffisamment solides concernant le nombre total de foyers qui ont travaillé collectivement sur toutes leurs rizières, la part de foyers qui utilisent exclusivement de la main-d'œuvre extérieure pour toutes leurs parcelles n'a pas pu être calculée.

Tableau 17 : modes d'utilisation de la main d'œuvre pour la récolte de juillet 2008[1]

Récolte effectuée…	Nombre de foyers	Part (%)
exclusivement par les membres du foyer pour toutes leurs parcelles	7	10
en mobilisant l'entraide (aide et échange de travail)	54	77,14
en mobilisant l'entraide et le travail salarié (groupe mixte)	4	5,71
uniquement en embauchant de la main d'œuvre	5	7,14
Total	70	100

Pour la saison de repiquage de mars 2008, sur 85 foyers recensés, environ 60 % des cas recensés ont repiqué toutes leurs parcelles sans soutien extérieur (ce qui représente 74 % des superficies recensées) et 40 % des cas recensés ont eu recours à de la main-d'œuvre extérieure au foyer dans le cadre de rapports d'entraide sur une surface qui représente 24 % de la superficie recensée. Parmi tous les foyers recensés, seulement deux ont recruté de la main-d'œuvre rémunérée.

Au moment de la récolte de juillet 2008, sur 70 foyers recensés, 10 % des cas ont récolté toutes leurs parcelles sans soutien extérieur, 77 % ont mobilisé des groupes d'entraide et environ 5 % ont cumulé l'entraide et le travail salarié et 7 % des foyers ont eu recours uniquement à de la main-d'œuvre salariée pour la récolte.

Ces données chiffrées ne s'appliquent qu'à un échantillon réduit, elles ne permettent pas de donner des proportions exactes pour l'ensemble du village, néanmoins elles permettent de mesurer l'ampleur du phénomène et les différentes stratégies dans l'usage de la main d'œuvre extérieure selon le repiquage et la récolte. Au regard des ordres de grandeur présentés ici, l'entraide agricole peut être considérée comme un phénomène majeur. Même si elle est plus utilisée au moment de la récolte qu'au moment du repiquage, l'entraide agricole concerne entre 40 % et 77 % des foyers recensés et joue donc un rôle central dans leur vie économique et sociale[2]. Afin de mieux comprendre les logiques et les comportements des paysans engagés

[1] Les foyers qui récoltent une partie de leurs champs seuls et une partie en mobilisant l'entraide n'apparaissent pas dans ce tableau, ils sont comptabilisés parmi les foyers qui utilisent l'entraide, ce qui augmente légèrement la part de l'entraide.

[2] Le même constat avait été établi par O. Tessier dans le cadre d'une enquête similaire effectuée dans un village de la province de Phú Thọ à la fin des années 1990 : « Globalement, le travail en commun est d'un usage fréquent, 67 % des groupes domestiques ayant formé au cours de cette période un ou plusieurs groupes d'aide ou d'entraide pour repiquer 58 % de leurs rizières. Toutefois, au contraire de ce que laisse entendre le discours

dans l'entraide agricole, il est fondamental de distinguer la participation des villageois dans les différentes formes d'entraide.

2- L'utilisation des formes d'entraide par les foyers : échanges de travail (*đổi công*) et aide (*làm hộ*)

Nous avons déjà vu qu'il existe deux formes d'entraide : les échanges de travail, appelés *đổi công*, et l'aide, appelée *làm hộ* (chapitre 1). Elles se distinguent sur les rapports de réciprocité propres à chacune. Les premiers se caractérisent par une réciprocité équilibrée en terme de journées de travail (*công*) échangées sur le court terme, tandis que *làm hộ* se définit par l'absence d'équivalence stricte des *công* échangés et s'inscrit dans un flux continu d'aide mutuelle de nature semblable ou différente.

Les résultats obtenus à partir des enquêtes de recension[1] effectuées pendant le repiquage de mars 2008 et la récolte de juillet 2008 permettent de mettre en évidence la part respective de l'échange de travail (*đổi công*) et de l'aide (*làm hộ*) dans les pratiques d'entraide. Les tableaux ci-dessous synthétisent les résultats. Les chiffres présentés ci-dessous concernent uniquement les foyers qui ont eu recours à de la main-d'œuvre extérieure et non pas l'ensemble des foyers recensés dans les rizières, soit 35 foyers pour le repiquage et 63 foyers pour la récolte.

Tableau 18 : différentes formes d'entraide mobilisées pour le repiquage de mars 2008

	Nombre de foyers	Part (%)	superficies repiquées (en quantité de *sào* soit 360m² par unité)	Part (%)
Repiquage en utilisant l'aide (*cấy hộ*)	29	83	99,1	82
Repiquage en utilisant les échanges de travail (*đổi công*)	4	11	11,5	10
Repiquage effectué en embauchant de la main d'œuvre	2	6	9	8
Total	35	100	119,6	100

paysan, leur emploi ne revêt pas un caractère systématique et ne peut être généralisé à la totalité des groupes domestiques. L'enquête menée en 1995 indiquait une tendance similaire, 50 % environ des rizières repiquées l'avaient été par les seuls membres du groupe domestique. » (2003 : 455). Il existe des nuances entre les résultats des deux enquêtes liées à des éléments du contexte respectif dans lequel chacune des enquêtes a été menée, comme l'importance des migrations professionnelles et le degré d'utilitarisme grandissant de l'entraide. Mais les tendances générales se rejoignent.

[1] Voir « enquêtes rizières » en annexes III/20.

Tableau 19 : différentes formes d'entraide mobilisées pour la récolte de juillet 2008[1]

Récolte effectué en …	Nombre de foyers	Part (%)
utilisant l'aide (*gặt hộ*)	36	57
utilisant les échanges de travail (*đổi công*)	9	14
utilisant les échanges de travail (*đổi công*) et l'aide (*gặt họ*)	9	14
utilisant l'entraide et le travail salarié (groupe mixte)	4	7
embauchant de la main d'œuvre uniquement	5	8
Total	63	100

Les chiffres et les rapports de proportion indiquent que l'aide représente la forme de travail collectif la plus utilisée par les personnes qui font appel à des travailleurs hors foyer, que ce soit pour le repiquage ou pour la récolte. L'aide concerne 82 % des superficies repiquées avec de la main-d'œuvre extérieure au foyer, ce qui représente la forme de travail à laquelle plus de 80 % des foyers ayant mobilisé de la main-d'œuvre extérieure au foyer ont eu recours. Pour la récolte, environ 57 % des foyers ont eu recours à l'aide et environ 14 % ont constitué des groupes qui mêlent des rapports d'aide et d'échange de travail. Autrement dit, plus de la moitié des foyers qui ont mobilisé de la main-d'œuvre extérieure au foyer ont utilisé l'aide comme forme d'entraide pour récolter leurs champs. En conséquence, les chiffres témoignent d'un très faible usage des échanges de travail pour le repiquage (11 % des foyers repiquent dans le cadre des échanges de travail sur 10 % de la superficie recensée) comme pour la récolte (14 % des foyers récoltent dans le cadre des échanges de travail).

À la lecture de ces données, trois constats s'imposent :

- Les paysans ont davantage recours à l'entraide, toutes formes confondues, pour la récolte que pour le repiquage (40 % des foyers recensés ont recours à l'entraide pour le repiquage tandis que 77 % des foyers utilisent l'entraide pour la récolte).

- En proportion, l'aide (*làm hộ*) est davantage sollicitée pour le repiquage que pour la récolte (57 % des foyers ont eu recours à l'aide pour la récolte alors que plus de 80 % des foyers ont utilisé cette forme d'entraide pour le repiquage)

- L'aide (*làm hộ*) est la forme d'entraide la plus mobilisée par les cultivateurs quelque soit l'activité agricole.

[1] Pour les foyers utilisant à la fois l'entraide et le travail salarié, nous n'avons pas distingué la forme d'entraide spécifique mobilisée.

Ces constats induisent deux questions principales : qu'est-ce qui explique les différences notables d'utilisation des formes d'entraide entre le repiquage et la récolte ? Et comment justifier l'importance du recours à l'aide par rapport aux autres formes de travail ?

Interpréter les différences d'utilisation des formes de travail entre le repiquage et la récolte

La première question est directement liée à des raisons techniques. L'entraide (toute forme confondue) est relativement moins mobilisée pour le repiquage que pour la récolte, car l'effort physique qu'exige le repiquage est moins soutenu, ce qui diminue le recours à de la main-d'œuvre extérieure au foyer visant à réduire la pénibilité du travail.

Parmi les formes d'entraide, l'aide (*làm hộ*) est plus mobilisée pour le repiquage que pour la récolte, principalement pour des raisons liées aux contraintes imposées par le calendrier agricole. Les délais pour terminer le repiquage sont plus courts que ceux pour la récolte : lorsque les champs sont prêts à être repiqués, les foyers disposent de quelques jours à une semaine pour terminer le travail, tandis que pour la récolte, les délais peuvent s'étendre sur une période plus longue (deux à trois semaines). Lors du repiquage, les paysans sont donc davantage pressés de terminer leurs parcelles que lors de la récolte. De ce fait, ils repiquent tous en même temps. Ils sont donc moins disponibles pour s'engager dans des échanges de travail de type *đổi công*, puisque cette forme de travail demande, pour respecter les termes de l'échange, de régler les calendriers agricoles des uns en fonction des autres et de prolonger les jours dédiés au repiquage, pour que chacun puisse travailler à parts égales sur les parcelles de chacun. La période totale pendant laquelle le paysan est occupé dans les champs est donc allongée dans le cas des échanges de travail. Les exigences du calendrier agricole pour le repiquage rendent difficile le remboursement des journées de travail (*công*) sur le court terme comme l'exige les rapports de réciprocité stricte impliqués par les *đổi công*.

Ainsi, dans le cas du repiquage, l'usage de l'aide, avec ses rapports de réciprocité plus souples, est plus approprié que les échanges de travail. C'est pourquoi ces derniers sont relativement plus utilisés pour la récolte que pour le repiquage.

Interpréter les différences d'utilisation des formes de travail quelle que soit l'activité

La troisième question que posent les résultats présentés dans les tableaux 18 et 19, à savoir l'importance du recours à l'aide par rapport aux autres formes de travail autant pour la récolte que pour le repiquage, nécessite des explications plus longues. Pour apprécier les enjeux à l'œuvre, il faut associer des déterminants techniques avec des logiques sociales et s'interroger de manière plus générale sur les déterminants, les logiques et les motivations qui animent les stratégies d'utilisation de l'entraide par les villageois. C'est pourquoi nous avons d'abord effectué une analyse de la nécessité technique de l'entraide agricole. Celle-ci fournira des éléments de compréhension sur la manière de choisir une forme d'entraide plutôt qu'une autre. Ensuite, une étude des rapports d'obligation et des liens sociaux impliqués permettra de comprendre plus en détail les logiques des paysans engagés dans l'entraide agricole.

III- Nécessité technique de l'entraide : quelle fonction utilitaire ?

1- L'utilité technique de l'entraide selon les discours

La définition normative de l'entraide proposée dans le chapitre 1 attribue une place centrale à sa dimension pratique et utilitaire[1]. Quels sont les discours des villageois sur la question ?

> « On ne fait pas d'échanges de travail (*đổi công*) pour d'autres activités agricoles que la récolte ou le repiquage. Généralement, les paysans ne sont pas pressés dans leur travail, si on n'a pas fini aujourd'hui on finira demain. Comme on n'est pas pressé, on n'a pas besoin d'échanges de travail pour les autres activités. Seulement au moment de la récolte et du repiquage, on est pressé donc on utilise les échanges de travail »[2]

> « Seul on ne peut pas tout faire, il y en a trop, c'est trop difficile. Bien qu'il y ait quatre personnes dans ma famille, on doit quand même faire des échanges de travail (*đổi công*), car on a beaucoup de champs. »[3]

> « S'il y a deux adultes à la maison et pas beaucoup de *sào* [parcelles de rizières], ce n'est pas nécessaire de mobiliser l'entraide. En revanche, si on a beaucoup de *sào* c'est nécessaire, sauf si on a des enfants à la maison en âge de travailler. Mais si nos enfants sont encore jeunes, il faut faire des échanges de travail. »[4]

Des raisons techniques ou utilitaires sont ainsi généralement avancées lorsqu'on interroge les paysans sur leurs motivations à participer à l'entraide. Les paysans justifient généralement le recours à l'entraide agricole par l'insuffisance de main-d'œuvre disponible pour finir le travail à temps compte tenu des exigences imposé par le calendrier agricole. Les mêmes prétextes de « … la nécessité technique de réaliser certains travaux en un temps court dans un contexte de disponibilité en main-d'œuvre insuffisante. » (Tessier 2003 : 458) étaient avancé par des paysans de la province de Phú Thọ interrogés dans les années 1990. Néanmoins, le manque de temps et de main-d'œuvre comme justifications de la formation de groupes d'entraide s'avère peu convaincant lorsqu'on croise les propos des paysans d'une saison à l'autre et d'une activité à l'autre.

Le repiquage (mars 2008) étudié ici s'est effectué dans des conditions particulières où une vague de froid très intense a provoqué la perte de nombreuses pépinières dans le village et retardé le moment du repiquage pour de nombreux foyers. Ces conditions climatiques ont contraint les villageois à repiquer dans des délais plus courts que d'habitude. Au moment défini par le service de l'agriculture du district comme le plus propice pour repiquer, les foyers étaient tous occupés en priorité sur leurs parcelles : il fallait repiquer le plus rapidement possible avant que les jeunes plants de riz ne soient détruits par une nouvelle vague de froid.

Certaines personnes interrogées nous ont expliqué que pour respecter les exigences du calendrier agricole, tous les foyers travaillaient au même moment sur leurs champs. Il n'était donc pas possible de mobiliser l'entraide. L'argument défendu est clair : « comme on est

---

[1] S'aider réciproquement pour faciliter l'accomplissement d'un acte ou la réalisation d'un travail, ou encore pour soutenir une personne considérée dans le besoin.

[2] Mme Nguyễn Thị Mến, entretien effectué en novembre 2007.

[3] M. Trần Văn Chuân, entretien effectué en septembre 2008.

[4] Mme Đỗ Thị Triên, entretien effectué en juillet 2008.

pressé, on ne peut pas participer aux groupes d'entraide ni solliciter d'autres personnes pour nous aider : tout le monde est occupé en même temps, car il y a une échéance avant laquelle il faut finir ».

Au moment des récoltes, certains cultivateurs nous ont expliqué qu'ils avaient peu de temps pour récolter à cause des pluies et des vents qui pouvaient arriver, à cause du temps que demande la préparation du sol après la récolte en vue de la suivante ou encore à cause de la chaleur qui peut assécher le riz. Pour ces diverses raisons techniques, le calendrier agricole n'est pas flexible, et il faut donc faire appel à de la main-d'œuvre extérieure au foyer pour finir les parcelles à temps[1]. Ici, l'argument contredit donc le précédent : comme ils sont pressés par le calendrier agricole, ils doivent mobiliser de la main-d'œuvre extérieure pour finir la récolte à temps. Cependant, pour d'autres foyers interrogés lors de la même récolte, le discours était : « il faut finir ses champs au plus vite » pour les mêmes raisons liées au calendrier agricole : « on n'a pas le temps de faire des échanges de travail avec les autres ». Le même prétexte évoqué pour le repiquage revient ici : chacun récolte ses rizières en priorité sans pouvoir s'engager dans des groupes d'entraide puis ceux qui ont fini avant peuvent éventuellement aider d'autres foyers à terminer leurs parcelles[2].

Que ce soit pour la récolte ou le repiquage, le même prétexte d'ordre technique est utilisé non seulement pour expliquer l'absence de recours à l'entraide et le recours à celui-ci. Contrairement à ce que disent les villageois, l'argument des échéances courtes imposées par le calendrier agricole corrélé au manque de main-d'œuvre disponible par foyer n'est donc pas valable à lui seul pour justifier le recours à l'entraide et pour considérer cette pratique comme une solution utilitaire face à un problème d'ordre technique.

L'étude d'O. Tessier sur la question corrobore notre constat. Pour l'auteur, la constitution de groupes de travail collectif n'est pas « imposée par l'obligation de réaliser les travaux de repiquage ou de récolte dans des délais que les seuls membres du groupe domestique ne pourraient tenir » (2003 : 459). Il démontre par une mise en rapport de la structure de la propriété foncière rizicole et de l'efficacité moyenne du travail par individu que techniquement le recours aux groupes d'entraide n'est pas une nécessité pour la plupart des

---

[1] Les quelques extraits d'entretien suivants illustrent les propos communément tenus par les villageois au moment de la récolte : « Si on laisse trop longtemps le riz, il est trop lourd et plus dur à récolter. Les délais dépendent du climat, s'il pleut trop ou s'il y a une tempête c'est mauvais pour le riz. Donc dès qu'il est prêt et que le temps est favorable il faut couper et essayer de finir le plus tôt possible au cas où un problème climatique arriverait. Aussi, si on a des événements importants (*việc lớn*), il faut finir vite pour s'occuper d'organiser les festivités. Donc on fait des échanges de travail (*đổi công*) pour finir le plus vite possible. » Mme Nguyễn Thị Mến (entretien effectué en novembre 2007). « La récolte de juin demande davantage de personnes pour récolter, car il fait chaud et le riz mûri plus rapidement à cette époque ; donc le temps pour récolter est plus court, d'où l'usage de plus de personnes pour récolter et le recours à l'entraide, plus que lors de l'autre cycle. » Mme Vũ Thị Dậu (entretien effectué en décembre 2008). « Pour la récolte de juin on est plus pressés, il faut vite couper le riz car en vue de préparer le sol rapidement pour la récolte suivante. On fait donc davantage d'échanges de travail. » Mme Đỗ Thị Thêu (entretien effectué en novembre 2007).

[2] Le témoignage suivant illustre ce type de discours : « Pour cette récolte, on a peur de la tempête et des grosses pluies, donc on est pressé de récolter ses champs. Donc on récolte tous ses champs en priorité puis on fait des échanges de travail (*đổi công*) ou on va aider les autres à finir leurs champs. Alors que s'il n'y a pas de risque de tempête, on a plus de temps pour récolter et dans ce cas on s'arrange entre nous dès le départ pour faire des échanges de travail (*đổi công*). » Mme Vũ Thị Dậu, (entretien effectué en décembre 2008).

foyers. En effet, au moment de la redistribution foncière mise en œuvre dans les années 1990[1], chaque foyer a reçu 360 m² (1 *sào*) de rizières par « bouche à nourrir ». Il en résulte que compte tenu de l'efficacité moyenne du travail par individu, les paysans sont techniquement capables d'assumer l'ensemble des travaux dans le temps imparti par le calendrier agricole sans recours à de la main-d'œuvre extérieure.

À Quân Lợi, au regard du rapport entre la superficie totale de rizière et le nombre de personnes dans chaque foyer au moment de la redistribution, la surface allouée par « bouche à nourrir » était de 400 m². Ainsi, dans des conditions « normales[2] », les foyers possèdent autant de rizières que de membres du foyer, si bien qu'il est techniquement capable de respecter le calendrier agricole sans soutien extérieur. Cependant, dans les faits, beaucoup de foyers de Quân Lợi ne se trouvent pas dans cette situation « normale », certains possèdent une surface à cultiver plus importante que la main-d'œuvre disponible. Cette situation indique que le prétexte avancé par les villageois du manque de main-d'œuvre comme déterminant technique ne peut pas être totalement invalidé à partir de la structure de la propriété foncière et confirme ainsi une part de nécessité à pratiquer l'entraide. Pourquoi et comment certains groupes domestiques se trouvent-ils dans cette situation où la surface cultivée est plus importante que le nombre de bouches à nourrir et donc où la force de travail disponible dans le foyer n'est pas suffisante ?

2- Les cas de pénurie de main-d'œuvre

L'insuffisance d'actifs peut résulter soit d'un manque de main-d'œuvre structurel, soit conjoncturel.

Sur le plan conjoncturel, le recours à l'entraide devient nécessaire pour les foyers dont l'un des actifs principaux est temporairement dans l'incapacité physique de travailler suite à une maladie ou à un accident. Cette situation rend le recours à l'entraide nécessaire de manière exceptionnelle. En revanche, les cas de déficience récurrente et chronique de travailleurs confèrent à l'entraide une dimension utilitaire plus marquée. Ces cas peuvent résulter de divers phénomènes.

Premièrement, certains foyers sont constitués de membres trop âgés et trop faibles pour effectuer seuls l'ensemble des travaux agricoles, et le recours à l'entraide est alors techniquement nécessaire. Ces cas restent limités et ne sont pas représentatifs de la majorité des foyers paysans.

Deuxièmement, l'écart entre l'espace cultivé et la main-d'œuvre disponible concerne des foyers qui ont loué (en adjudication ou à des proches qui ont quitté l'agriculture) des rizières supplémentaires, en plus de celles reçues dans le cadre de la redistribution. Dans ce cas, relativement fréquent à Quân Lợi compte tenu du nombre important de foyers migrants qui

[1] Mise en œuvre en 1993 dans la commune étudiée par O. Tessier et entre 1995 et 1998 à Quân Lợi.

[2] C'est-à-dire quand les foyers cultivent uniquement les lopins reçus au moment de la redistribution à raison de 400 m² par « bouches à nourrir » et qu'ils ne sont pas malades ou dans l'incapacité physique de travailler dans les rizières

ont quitté l'agriculture sans abandonner leur parcelle, la main d'œuvre familiale fait défaut au moment des travaux importants.

Troisièmement, le nombre de « bouches à nourrir » ne correspond pas au nombre de personnes travaillant dans les rizières dans le cas des foyers où le mari est parti travailler loin et ne revient pas pour les travaux agricoles importants et/ou pour les foyers dont les enfants ne sont pas en âge de travailler ou sont partis étudier en dehors du village et ne peuvent pas revenir pour la récolte ni pour le repiquage[1]. Or, à Quân Lợi en particulier comme dans la province de Nam Định en général, la mobilité professionnelle est un phénomène ancien et massif : un nombre important de maris et de jeunes hommes migrent loin de leur village et ne reviennent pas systématiquement pour les cycles de repiquage ni de récolte (à Quân Lợi, au moins un migrant par foyer[2]. En outre, depuis une quinzaine d'années, la priorité est de plus en plus accordée aux activités génératrices de revenus monétaires au détriment de celles qui consistent à assurer la subsistance alimentaire du foyer. La même logique pousse de plus en plus les parents à investir dans les études de leurs enfants, ce qui limite aussi le nombre de jeunes actifs du foyer. Dans ce contexte, nous estimons, sans chiffrer exactement l'ampleur du phénomène, que les cas de déficiences régulières de main-d'œuvre agricole pour cause de migration professionnelle de certains des membres de la maisonnée concernent un nombre important de foyers. Les épouses restées au village et responsables des activités agricoles peuvent donc difficilement assumer seules le travail sur toutes leurs parcelles si, en plus des adultes de la maisonnée, leurs enfants se sont vus également attribuer des parcelles au moment de la redistribution. Ce constat permet d'émettre deux hypothèses : tant que les foyers s'inscrivent dans une stratégie de diversification des activités en préservant la riziculture, (1) le recours à de la main-d'œuvre extérieure au foyer ne diminuera pas et (2) la part d'utilité et de nécessité technique de l'entraide sera de plus en plus prégnante.

La coopération pour les activités agricoles comporte donc une dimension utilitaire, qui a tendance à s'amplifier avec les évolutions générales des activités économiques des foyers et des stratégies de leurs membres. Le prétexte du manque de main-d'œuvre et la nécessité de mobiliser le réseau d'entraide avancé par les villageois peuvent donc être considérés comme pertinents dans ces situations particulières de carence structurelle ou conjoncturelle de main d'œuvre.

---

[1] Une argumentation similaire est avancée par Nguyễn Tuấn Anh à partir de ses observations dans un village de la province de Nghệ An (Centre du Vietnam) : « […] agricultural labor exchanges occur due to shortages of agricultural labor caused by migration. » (2010 : 54).

[2] Une analyse comparative des flux de mobilité migratoire selon les provinces témoigne de l'importance du phénomène dans la province de Nam Định par rapport aux autres provinces. Au regard des données statistiques nationales (GSO), la province de Nam Định enregistre des taux d'émigration (hors province) parmi les plus importants du Vietnam du Nord et du pays : le solde de la balance migratoire de Nam Định est de -28,63 % en 1999[2]. En chiffres absolus, Nam Định est la 2e province du delta du fleuve Rouge qui enregistre le plus grand nombre d'émigrants. Les données issues des documents administratifs produits dans la commune d'étude confirment l'ampleur du phénomène migratoire. Les rapports socio-économiques de la commune estiment que 85 % de la population travaillaient régulièrement en dehors du village en 2006. Nos propres données de recension indiquent que, dans tous les foyers enquêtés dans le village, il y a eu au moins un membre parti travailler régulièrement en dehors du village. Cette pratique tend donc désormais à concerner l'ensemble du groupe étudié.

Quelles que soient les raisons qui expliquent le manque de main-d'œuvre pour réaliser les travaux des champs, deux stratégies sont généralement adoptées lorsqu'un foyer se trouve dans cette situation : soit les paysans embauchent de la main-d'œuvre, soit ils s'engagent dans des rapports d'aide (*làm hộ*). L'emploi de salariés agricoles est en effet l'une des solutions auxquelles les foyers ont recours lorsqu'ils sont confrontés à une pénurie de main-d'œuvre. Certains foyers dont le mari a des revenus en dehors du village ou en dehors de l'agriculture préfèrent embaucher des gens pour travailler sur leurs champs plutôt que d'abandonner leur activité non agricole pour revenir au village. L'augmentation du nombre de foyers qui embauchent des salariés agricoles est une autre conséquence de cette tendance à reléguer les activités agricoles du foyer au second plan derrière les activités extra-agricoles génératrices de revenus. Ce recours de plus en plus fréquent à de la main-d'œuvre rémunérée confirme indirectement l'hypothèse de l'augmentation de l'insuffisance chronique de main d'œuvre familiale.

Cependant, comme le montrent les tableaux 16 à 19, le recours aux salariés agricoles est très faible par rapport au recours à l'entraide. Or, comme l'avait déjà noté O. Tessier, « l'autre réponse à un déficit en main-d'œuvre est la création d'un groupe d'aide [*làm hộ*], et non plus d'entraide [par entraide, l'auteur entend échange de travail (*đổi công*)]. » (2003 : 461). Ainsi, l'une des explications du recours massif à l'aide, plutôt qu'aux échanges de travail, provient de cette situation où nombres de foyers sont en déficit d'actifs agricoles et de la tendance consistant à mobiliser en priorité l'aide pour pallier ces carences de main d'œuvre temporaires ou récurrentes.

Il est donc essentiel de comprendre pourquoi opter pour de l'aide plutôt que pour des échanges de travail pour faire face à un manque de travailleurs agricoles au sein des foyers ? Ici encore, les contraintes propres aux échanges de travail expliquent le recours préférentiel à *làm hộ*. L'exemple suivant permet de saisir la logique.

Đỗ Thị Song est une femme seule, son mari est décédé depuis près de 20 ans au moment de l'entretien le 07/11/07. Elle a trois filles et un fils qui sont soit mariés, soit occupés à travailler en dehors du village, soit en train d'étudier. Elle est donc seule à s'occuper de ses parcelles et de l'exploitation familiale. Elle vit principalement des activités agricoles et travaille parfois comme maçon-assistante (*phu hồ*) sur des chantiers de construction de maison dans sa commune et dans les communes alentour. Elle possède au total 5 *sào* issus de la redistribution. « Avant que ma fille parte à Hanoi, explique-t-elle, je récoltais 6-7 *sào*, mais depuis qu'elle est partie, j'ai perdu de la main d'œuvre donc je récolte moins et je dois faire appel à mon entourage pour m'aider (*gặt họ*) ». Elle est dans une situation où elle a besoin d'aide extérieure au foyer pour travailler sur ses rizières, mais elle n'est pas en mesure de rembourser tous les *công* (journée de travail) reçus au cours d'un même cycle agricole. Dans ces conditions, elle a davantage intérêt à entretenir des rapports d'aide (*làm hộ*) pour lesquels l'exigence du retour n'est ni stricte ni à court terme et peut porter sur une autre activité.

De manière générale, les foyers chroniquement déficitaires en main-d'œuvre « […] ne peuvent s'engager dans l'échange [de type *đổi công*], car ils ne sont pas en situation d'en respecter les termes. » (Tessier, 2003 : 460), si bien que l'aide (*làm hộ*) ou l'emploi de main d'œuvre deviennent les deux solutions les plus appropriées pour faire face à une pénurie de

main-d'œuvre. Nous comprenons ainsi en partie pourquoi dans les tableaux de recension l'aide domine parmi les formes d'entraides mobilisées. La main d'œuvre extérieure au foyer étant de plus en plus nécessaire face aux stratégies de développement des activités des foyers, le recours à l'aide (*làm hộ*) devient la solution la plus appropriée pour ceux qui ne peuvent ou ne veulent pas embaucher de la main-d'œuvre.

Mais dans les faits, une partie importante des foyers qui participent à l'entraide ne se trouve pas dans ces situations. Ils sont techniquement capables de réaliser sans soutien extérieur l'ensemble des travaux requis, mais constituent tout de même des groupes d'entraide. O. Tessier démontre même que les foyers les mieux pourvus en main d'œuvre participent autant à l'entraide que les foyers jeunes moins bien pourvus en nombre de travailleurs[1]. Il y a donc d'autres facteurs à prendre en compte afin de comprendre la rationalité des discours et les motivations pratiques des acteurs à s'engager dans l'entraide.

3- La pénibilité du travail et l'intérêt à finir de travailler sur ses parcelles dans des délais courts

En dehors du facteur de manque de travailleurs au sein du foyer, deux aspects d'ordre pratique, et non plus seulement technique, entrent en jeu : la pénibilité du travail et, dans le cas de la récolte uniquement, l'intérêt – et non pas la nécessité comme pour le repiquage – de finir ses parcelles dans des délais courts.

Le cas Mme Trần Thị Nguyệt permet d'éclaircir la question de la dimension utile et technique de l'entraide. En utilisant les échanges de travail, elle a constitué un groupe de cinq personnes pour récolter ses champs. Ils ont récolté 1,5 *sào* (540 m²) de paddy (variété *Tám*) en deux heures, 1,3 *sào* (468 m²) de riz gluant (*nếp*) en deux heures et 3 *sào* (1080 m²) de paddy (variété *Tạp giao)* en une demi-journée. Autrement dit, ils ont récolté tous ses champs en une seule journée et transporté chez elle en une seule fois l'ensemble du paddy afin de procéder au battage. Si elle avait fait le travail seule, selon ses propres estimations, elle aurait passé au moins cinq jours[2] sur ses champs et il aurait fallu laisser sur les rizières les tiges de riz coupées ou les acheminer chez elle petit à petit après chaque journée de travail, ce qui n'est ni pratique, ni économique et surtout plus risqué[3]. « Faire des échanges de travail, c'est plus efficace et pratique », conclut-elle[4].

---

[1] « [...] la somme des groupes domestiques potentiellement les mieux dotés en actifs agricoles prenant part à des groupes d'entraide ou à des groupes mixtes (entraide et aide) est équivalente à celle des jeunes couples pratiquant l'échange de travail, unités théoriquement les moins bien pourvues en main-d'œuvre (Tessier 2003 : 459). « Les "couples mûrs" ne substituent pas l'aide qu'ils reçoivent de leurs enfants mariés à la pratique de l'entraide, la moyenne des participants aux groupes mixtes (4,9) montrant une tendance au cumul de ces deux formes de travail en commun, indique, tout au moins pour leurs cas, que la rationalité de l'utilisation de la main-d'œuvre ne constitue pas la motivation déterminante à leur participation au système d'échange » (*Ibid. :* 461).

[2] En moyenne, seul, il faut compter une journée pour repiquer un sào (360 m²) et un peu moins de temps pour récolter la même superficie. Voir aussi O. Tessier (2003 :458).

[3] Les épis de riz coupés puis laissés dans les champs peuvent s'abimer ou être volés.

[4] Entretien effectué en novembre 2007.

Le temps passé sur chaque parcelle est évidemment plus court si le propriétaire travaille avec des partenaires. Or, en ce qui concerne la récolte, il y a un intérêt à finir de travailler ses parcelles en une seule fois ou en deux fois et non pas en répartissant le travail sur plusieurs jours. Il s'agit de terminer ses parcelles plus vite non pas pour se soumettre aux exigences d'un calendrier agricole rigide, ni pour éviter de perdre sa production, mais pour faciliter et réduire les coûts d'acheminement du riz et pour effectuer le battage en une seule fois. L'efficacité et l'utilité de l'entraide résident dans la productivité qu'elle engendre. Cette logique se retrouve dans les propos des cultivateurs :

> « Pour ramener le riz, à la maison on loue le tracteur à remorque et donc il faut le remplir au maximum et avoir fini la parcelle en une demi-journée ou une journée. C'est pourquoi il faut couper rapidement et beaucoup de riz en une journée. Et donc on fait des échanges de travail (*đổi công*) pour finir toutes les parcelles le plus rapidement possible [et donc ne payer qu'un seul trajet de véhicule]. »[1]

> « On peut récolter seul, sans utiliser les échanges de travail, mais le problème c'est que dans ce cas on n'est pas sûr de terminer une grande parcelle en une journée et c'est compliqué de louer la machine à séparer les grains des tiges (*máy toát*) si toute la parcelle n'est pas terminée. Alors que si on fait des échanges de travail on se concentre à plusieurs sur une parcelle large et on est sûr de la finir en une journée et on peut louer la machine à battre le riz. On a 3,2 sào à *Đồng Chu* ce qui nécessite sept personnes en été, car il fait chaud et six personnes en hiver pour tout terminer en une journée et ne louer le véhicule qui rapporte le riz à la maison qu'une seule fois. »[2]

Les paysans ont bien conscience qu'ils peuvent, sauf situation particulière (maladie, accident, absence des membres du foyer, etc.), effectuer le travail requis sans aide extérieure[3]. Mais au regard d'autres éléments, également d'ordre technique, comme la question de l'acheminement des épis de riz ou de son battage, il est plus efficace et plus économique de faire appel à de la main-d'œuvre extérieure. Celle-ci permet d'augmenter la productivité du travail sur les parcelles d'un même foyer – et non pas de diminuer la quantité de travail effectuée par chacun – et de faciliter et d'accélérer l'accomplissement des autres tâches qu'impliquent la récolte (acheminement des épis de riz ou son battage)[4].

Pour interpréter les justifications techniques avancées par les enquêtés et pour cerner les motivations pratiques des acteurs à participer aux groupes d'entraide, que ce soit pour la récolte ou le repiquage, un autre élément doit être pris en compte : la pénibilité.

Les paysans tirent en effet des groupes d'entraide un autre intérêt que l'augmentation de la productivité. Il suffit de passer quelques jours dans les rizières au moment de la récolte ou du

---

1 Mme Nguyễn Thị Mậu, discussion informelle dans les rizières en juillet 2008.

2 Mme Trần Thị Thu, entretien effectué en juillet 2008.

3 La personne chez qui j'ai logé au cours des enquêtes m'a un jour confié que « normalement, une famille avec deux parents et des enfants peuvent finir en une journée et demie l'ensemble de leur parcelle » M. Đỗ Văn Vận (discussion informelle en mars 2008).

4 Comme le montrent les témoignages suivants, ces remarques valent exclusivement pour la récolte : « Je ne fais pas d'échange de travail (*đổi công*) pour le repiquage ou pour retourner la terre (*cuốc*) mais pour récolter ça permet de finir plus vite et d'un seul coup. » Mme Trần Thị Đào (entretien effectué en mars 2008) ; « Pour le repiquage, on n'a pas besoin d'échange de travail (*đổi công*). Mais pour la récolte c'est nécessaire, car il faut couper plus rapidement et ramener tout chez soi. C'est plus dur donc ça demande plus de personnes. » Mme Vũ Thị Dậu (entretien effectué en mars 2008).

repiquage pour comprendre que l'ambiance favorisée par le travail collectif rend la tâche plus conviviale et moins pénible (Tessier, 2003 : 462). Cet aspect qui semble constituer un détail est néanmoins l'une des motivations principales de la participation à des groupes d'entraide. Les paysans expriment cette dimension de manière claire :

> « Je peux récolter mes 4,5 sào sans utiliser l'entraide, mais c'est moins pénible (*vất vả*) de travailler à plusieurs, donc c'est mieux de faire des échanges de travail (*đổi công*). »[1]

> « J'ai récolté mes 3 sào en faisant des échanges de travail, pour le plaisir (*cho vui*), pour que ce soit plus rapide (*cho nhanh*) et plus facile (*cho rẽ*). »[2]

4- Conclusion sur la nécessité technique de l'entraide agricole

La dimension technique de l'entraide agricole et sa dimension utilitaire existent et les paysans les évoquent, mais elles ne sont pas une nécessité au fonctionnement de l'économie et à la reproduction des foyers. Si les cultivateurs font appel à l'entraide, c'est pour pallier une insuffisance d'actifs ou pour diminuer la pénibilité et gagner en productivité du travail. Ces raisons d'ordre pratique et technique ne doivent pas être confondues avec des raisons de l'ordre de la nécessité. Avec les transformations de la structure de l'économie et les réactions des paysans face à ces évolutions, la carence structurelle ou conjoncturelle de main d'œuvre concerne de plus en plus de foyers et le caractère nécessaire de l'entraide s'amplifie. Mais dans ce cas, l'aide (*làm hộ*) est davantage mobilisée puisque la souplesse des rapports de réciprocité que cette forme d'entraide implique est plus adaptée au manque de main-d'œuvre. Néanmoins, d'autres explications, à caractère social, permettent de saisir cette préférence pour l'aide et permettent de comprendre ce qui, en dehors des motivations techniques et pratiques, incite les paysans à s'engager dans des rapports d'entraide. O. Tessier a déjà souligné que « la rationalité de l'utilisation de la main-d'œuvre ne constitue pas la motivation déterminante à leur participation au système d'échanges. » (2003 : 461). Selon lui, le maintien et l'expression des relations sociales entre les partenaires restent les motivations premières[3]. Des conclusions similaires apparaissent dans la littérature consacrée à l'entraide agricole en Chine rurale[4].

Une étude des catégories de relations[5] et des rapports d'obligation qui sont impliqués dans chacune des formes d'entraide permettra de cerner les logiques sociales sous-jacentes aux stratégies opérées par les cultivateurs engagés dans l'entraide agricole. La mise à jour de ces

---

[1] Mme Nguyễn Thị Chiêm, discussion informelle dans les rizières en juillet 2008.

[2] M. Trần Văn Bàng, discussion informelle dans les rizières en juillet 2008.

[3] « Un aspect important du système d'entraide qui en est à la fois l'expression concrète mais aussi, nous semble t-il, une des motivations premières : la création de relations entre les partenaires et donc d'espaces d'échanges. » (Tessier, 2003 : 462). L'usage de l'entraide au Vietnam qui consiste à « bénéficier des avantages de l'action collective sans en subir les inconvénients [...] ne sert pas en priorité des intérêts économiques individuels mais permet à chaque groupe domestique d'affirmer son identité individuelle en existant au sein de la société locale. [...] cette forme de travail en commun est envisagée pour ce qu'elle est, un échange, et pour ce qu'elle crée, des relations entre les partenaires. » (Tessier, 1999 : 142)

[4] « Grâce à ces échanges, la relation sociale est alors patiemment construite, consolidée avec ses partenaires qui vont constituer le réseau privilégié auquel il sera fait appel en cas de besoin » (Aubert, 2002 : 135).

[5] Les catégories de lien sont plus larges que les types de lien formels. Une catégorie de lien comme la parenté inclut plusieurs types de relations formelles comme les parents, les frères et sœurs, les parents lointains (*họ hàng),* des parents du côté du lignage paternel et maternel, etc.

logiques expliquera les raisons de l'engouement pour l'aide, éclaircira les modalités de construction des réseaux d'entraide agricole et nous permettra de compléter l'étude des caractéristiques des liens forts.

IV- Logiques sociales, rapports d'obligation et stratégies paysannes : entre maîtrise et contrainte

1- Les rapports d'obligation en cours dans l'entraide selon chaque forme d'entraide

L'analyse des rapports de réciprocité qui ont lieu dans les différentes formes d'entraide (voir chapitre 1) a permis de distinguer l'aide (*làm hộ*) des échanges de travail (*đổi công*) en fonction des modes de réciprocité propres à chaque forme. En transposant les formes de réciprocité propres à chacune des formes de travail en termes d'obligations de donner et de rendre, on obtient les rapports suivants :

Dans les rapports d'aide (*làm hộ*), l'obligation de donner est plus prégnante que l'obligation de rendre. Nous avons vu que le devoir de donner en retour existe, mais la contrepartie n'est pas spécifiée, c'est-à-dire qu'elle peut porter sur une autre activité et à n'importe quel moment. De plus, il n'est pas nécessaire de comptabiliser les journées de travail (*công*) reçues ni de s'en acquitter avec exactitude et rigueur. En revanche, de fortes contraintes sociales pèsent sur le fait de donner : c'est un devoir qui découle de la relation qui lie les protagonistes. Par exemple, une femme qui a terminé de récolter ou de repiquer ses rizières avant son entourage et qui ne va pas aider (*làm hộ*) ses beaux-parents, ses parents, ses sœurs ou ses voisines qui n'ont pas encore terminé sera mal perçue par la société locale. La preuve en est que peu se dérobent à l'obligation de venir aider les membres de leur réseau de proches lorsqu'elles ont achevé leurs propres travaux. Dans le même ordre d'idée, les possibilités de refuser de participer à un groupe d'aide lorsqu'on est sollicité sont moralement et socialement limitées. Pour l'aide, l'obligation de donner, avec ou sans sollicitation de la part de récipiendaire, est donc forte, même si l'octroi de l'aide est perçu et vécu par les acteurs comme volontaire.

Inversement, pour les échanges de travail (*đổi công*), il est possible, socialement et moralement admis et fréquent de refuser une sollicitation à s'engager dans un échange de jours de travail. Un prétexte tel que « je suis occupé » (*có việc*), suffit à décliner une proposition. L'obligation de donner n'est donc pas forte. En revanche, le principe de réciprocité équivalente sur le court terme, qui caractérise les échanges de travail amplifie la force de l'obligation de rendre les *công* reçus[1]. En résumé, selon la forme d'entraide, les contraintes sociales sont plus marquées tantôt sur l'obligation de donner, tantôt sur l'obligation de rendre. Ces obligations sont informelles et elles reposent sur les liens interpersonnels qui unissent les partenaires de l'échange. Il est donc fondamental d'étudier les

[1] O. Tessier abonde dans ce sens lorsqu'il estime que « Le don n'est pas dans ce cas [échange de travail] directement le fait de l'initiative du donneur, puisqu'il est sollicité par le futur receveur, ce qui de fait [...] exacerbe l'obligation de donner en retour, en ce sens que le receveur est à la fois redevable de la requête et de son objet. » (2003 : 461).

relations sociales qui accompagnent les obligations au sein de l'entraide. Cette analyse nous aidera à saisir les logiques et les comportements des paysans engagés dans l'entraide agricole, notamment en ce qui concerne le choix des partenaires sollicités et le choix pour une forme d'entraide ou une autre.

2- Étude de l'articulation entre les types de relations, les types d'obligations et les formes d'entraide

La manière dont s'articulent les relations sociales, les types d'obligations et les formes d'entraide, ainsi que les liens de causalité qui unissent ces trois dimensions, sont analysés ici au moyen de deux sources d'informations différentes. Il s'agira de partir des discours et conceptions des villageois sur les contacts associés à chacune des formes d'entraide, pour les comparer ensuite aux résultats d'une enquête de recension sur les catégories de liens mobilisées selon chaque forme d'entraide lors du repiquage de mars 2008.

Discours villageois sur les types de liens associés à chacune des formes d'entraide

Pour la plupart des villageois interrogés directement sur la forme d'entraide associée à tel type de lien, les rapports de type *làm hộ* concernent les membres de la famille proche. Les discours sont presque unanimes sur la question posée en ces termes. Dans de nombreuses discussions, où nous n'avons pas abordé la question directement en termes de forme d'entraide, mais au regard des rapports de réciprocité, la parenté proche est également associée à des rapports où on ne compte pas en détail le travail effectué par chacun[1]. Les extraits d'entretiens suivants sont significatifs des réponses obtenues :

> « Entre frères et sœurs, les *công* échangés ne sont pas nécessairement équivalents, mais avec les voisins il faut respecter les *công* échangés. Si jamais lors de cette récolte je n'ai pas remboursé tous les *công* que j'ai reçus, je les rembourserai lors de la prochaine récolte. »[2]

> « On fait des échanges de travail (*đổi công*) avec nos belles-filles, mais ce n'est pas la peine de rendre les *công*, car c'est une relation sentimentale[3] (*tình cảm*) : si elles sont occupées, elles ne viennent pas aider en retour. »[4]

> « Lors de la dernière récolte [juillet 2007], je sais que ma femme a travaillé sur nos rizières avec ses frères et sœurs qui vivent à Giao Thịnh [une autre commune voisine d'où est originaire sa femme]. Elle se rend ensuite à Giao Thịnh pour rendre les công. Elle a échangé

---

[1] Comme les paysans mélangent dans leurs discours *làm hộ* et *đổi* công, et utilisent de fait souvent les termes *đổi công* pour parler de *làm hộ*, trois indicateurs ont été utilisés pour identifier quelle catégorie de lien est associée à quelle forme d'entraide dans les discours paysans :

(1) Soit les informateurs exposent directement quelle relation formelle donne lieu à quelle forme d'entraide

(2) Soit nous relevons dans les discussions avec les informateurs les contacts avec lesquels il leur parait important de calculer avec exactitude l'équivalence des *công* et ceux avec qui ce n'est pas nécessaire.

(3) Soit nous relevons dans leurs descriptions d'une expérience concrète de participation à l'entraide (d'un cas de participation effective à l'entraide agricole) les contacts à qui ils ont rendu ou prévoient de rendre et ceux avec lesquels ils n'ont pas rendu immédiatement ou avec lesquels ils ont rendu sans équivalence exacte.

[2] Mme Phạm Thị Lan, entretien effectué en juin 2007.

[3] L'absence de retour systématique montre que le locuteur utilise le terme *đổi công* (échange de travail) pour parler en fait d'aide (*làm hộ*).

[4] M. Phạm Ngọc Triệu, entretien effectué en août 2007.

> en tout environ 10 *công*. Pour le repiquage, elle va aussi faire des échanges avec sa famille. S'il elle en fait avec ses frères et sœurs, ils ne comptent pas les *công* en détail. Si sa famille vient nous aider pendant 5 jours par exemple et qu'après elle est trop occupée, elle peut venir aider seulement pendant 3 jours, il n'y a pas de problèmes. En revanche, pour les échanges de travail (*đổi công*) avec les voisins, il faut rendre les *công* précisément. Lors de la récolte précédente, elle a fait des échanges uniquement avec ses frères et sœurs. Mais s'ils sont occupés, elle peut aussi faire des échanges avec nos voisins. C'est déjà arrivé. »[1]

Une expérience d'entraide nous a été relatée par une commerçante du village qui possède deux *sào* de rizières et qui relègue les activités agricoles au second plan. Elle a récolté en juillet 2008 avec trois personnes : la petite sœur de son mari, sa petite sœur et l'épouse de son petit frère (*mợ*). Lors d'une discussion, elle nous explique :

> « Mes sœurs viennent m'aider à récolter (*gặt họ*), mais je ne vais pas les aider (*gặt họ*). Elles sont venues travailler sur mes rizières une demi-journée chacune. Je ne les rembourse pas, car je suis faible et malade. Mais comme ce sont des membres de la famille, ce n'est pas grave. Entre frères et sœurs, si on ne se rembourse pas les *công* au moment de la récolte, ce n'est pas grave. On peut toujours faire d'autres travaux pour aider plus tard. [...] Lors de la récolte précédente, je suis allé aider à récolter (*gặt họ*) chez le père de mon mari, chez mes sœurs et chez celles de mon mari. »[2]

Ces quelques témoignages sont clairs. D'après les représentations courantes et les descriptions faites de leurs expériences d'entraide, la forme d'entraide de type aide concerne en priorité des partenaires liés par des relations de parenté proche. *A contrario*, d'après ce que disent les informateurs, l'exigence de réciprocité équivalente sur le temps court, c'est-à-dire les rapports de réciprocité caractéristiques des échanges de travail, concerne généralement des contacts en dehors de la parenté, généralement des voisins. Afin de confirmer que les représentations normatives correspondent aux propos présentés ci-dessus, nous avons interrogé les paysans non plus directement sur la forme d'entraide à laquelle ils associent quels contacts, ni sur les rapports de réciprocités entretenus, mais sur les contacts avec lesquels l'obligation de donner est forte.

Discours villageois sur les types de liens associés à des obligations de donner fortes

Comme nous l'avons évoqué plus haut, l'obligation de donner est plus forte pour l'aide (*làm hộ*) que pour les échanges de travail (*đổi công*). Elle se manifeste dans l'aide à travers le devoir social et moral d'aider volontairement ses proches quand on est disponible et à travers le devoir d'accepter d'aider quand on est sollicité par son entourage immédiat. Il est donc possible de distinguer les types de liens soumis ou non à l'obligation d'aider (1) les contacts avec lesquels il y a possibilité ou pas de refuser la sollicitation et en relevant (2) les personnes à qui les villageois proposent volontairement leur aide. Ce sont les deux indicateurs utilisés ici pour analyser leur discours.

(1) Relevé des contacts avec lesquels il y a possibilité ou pas de refuser la sollicitation :

> « Avant, je faisais des échanges avec les voisins ou les "frères et sœurs" [*anh em* désigne ici les collatéraux au sens large, frères et sœurs et cousins, membres du lignage], mais ce n'était

[1] M. Phạm Văn Pho, entretien effectué en juin 2007.

[2] Mme Phạm Thị Huyền, entretien effectué en juillet 2008.

pas obligatoire de les aider. Mais si c'est un membre de ma famille [à comprendre la parenté directe] qui me demande de l'aider, je dois accepter, je ne peux pas refuser. »[1]

« Parfois, des voisins nous sollicitent, mais généralement on n'a pas le temps donc on refuse [ce foyer a investi dans un tracteur pour transporter le riz coupé des rizières chez les foyers. Ils sont donc occupés au moment de la récolte]. Mais quand la famille vient nous demander, je ne refuse pas, mon mari travaille avec le tracteur et moi je vais les aider. »[2]

Les cultivateurs associent souvent l'obligation d'accepter une aide sollicitée, c'est-à-dire l'obligation de s'engager dans des rapports d'aide, aux relations familiales « proches », comme les frères et sœurs directs et les parents. Et inversement, ils assimilent le fait de pouvoir refuser une sollicitation aux non-parents que sont les voisins et les amis. Des correspondances similaires sont énoncées par les villageois concernant les personnes à qui les villageois proposent volontairement leur aide :

(2) Relevé des personnes à qui les villageois proposent volontairement leur aide.

« Si les frères et sœurs directs (*anh em ruột thịt*) ont terminé leurs champs avant, ils viennent aider sans compter les jours de travail. En revanche, en ce qui concerne les voisins qui sont seulement membres du lignage, mais pas des frères et sœurs (*không ruột thịt*), ils ne viennent pas aider d'eux-mêmes après avoir terminé leurs champs. »[3]

« On ne fait pas d'échange de travail (*đổi công*) avec la mère de mon mari, elle ne vient pas nous solliciter, mais on l'aide quand même. […] Parfois, si j'ai fini mes champs et qu'il en reste encore chez des membres de ma famille proche, je viens les aider (*làm hộ*) à finir. » [4]

Ces extraits d'entretien sont caractéristiques des propos tenus par nos informateurs. Ils évoquent des aides volontairement proposées à la mère du mari, ou avec la « famille proche » comme « les frères et sœurs directs (*anh em ruột thịt*) », ce qui confirme les types de contacts détectés dans les deux témoignages cités plus haut à propos des possibilités de refuser une sollicitation.

Les correspondances entre les formes d'entraide, les types d'obligations et les catégories de liens, telles qu'elles sont exprimées par les villageois, peuvent se résumer de la manière suivante :

[1] Mme Nguyễn Thị Thủy, entretien effectué en juin 2007.
[2] Mme Đỗ Thị Thêu, entretien effectué en novembre 2007.
[3] Mme Trần Thị Thu, entretien effectué en mai 2008.
[4] Mme Đỗ Thị Thêu, entretien effectué en novembre 2007.

Tableau 20 : correspondance entre catégorie de lien, force des obligations et forme de l'entraide selon les propos des villageois[1].

Catégorie de lien	Forme de l'entraide	Force de l'obligation de donner	Force de l'obligation de rendre
Parenté	Aide (*làm họ*)	+++	+ –
Hors parenté	Echange de travail (*đổi công*)	+ –	+++

[1] À partir de son étude des degrés d'obligation et de liberté à s'engager dans l'entraide agricole selon le type de lien et selon la forme d'entraide à Phú Thọ, O. Tessier met en avant des tendances similaires (2003 : 465, figure n°27).

Répartition des catégories de relation impliquées selon l'aide ou les échanges de travail pour le repiquage de mars 2008

Les résultats d'une enquête de recension[1] effectuée au moment du repiquage en mars 2008 permettent de s'approcher des pratiques et d'objectiver les propos collectés. Les résultats sont présentés dans le tableau ci-dessous :

Tableau 21 : répartition des catégories de relation impliquées selon chaque forme d'entraide pour le repiquage de mars 2008

Catégorie de liens impliqués et forme d'entraide utilisée	superficie repiquées (unité = 1 *sào* soit 360m²)	Pourçentage	Nombre foyer	Pourçentage
Filles ou belle-filles dans un rapport d'aide	**57,2**	51,91	15	46,88
Membres de la parenté (frères-sœurs, neveux-nièces, *họ hàng*) dans un rapport d'aide (*làm hộ*)	**25,2**	22,87	8	25,00
Filles ou belle-filles et membre de la parenté dans un rapport d'aide (*làm hộ*)	**7**	6,35	3	9,38
Non parenté (voisins, amis) et parenté dans un rapport d'aide (*làm hộ*)	**9,3**	8,44	2	6,25
Membres de la parenté (frères-sœurs, neveux-nièces, *họ hàng*) dans un rapport d'échange de travail (*đổi công*)	**11,50**	10,44	4	12,50
Avec des contacts hors parenté dans le cadre des échanges de travail (dôi công)	**0**	0	0	0
total	**110,2**	100	32	100

Le tableau 21 confirme que l'aide est la forme d'entraide qui domine (87,5 % des foyers l'utilisent) et indique que la parenté est la catégorie de relation la plus sollicitée quelque soit les formes d'entraide (94 % des groupes sont constitués de parents).

De plus, ces données corroborent les propos des villageois puisque l'aide concerne surtout des relations de parenté (environ 80 % des rizières sont repiquées par environ 80 % des foyers dans un rapport d'aide qui mobilise des parents) bien que quelques non-parents aident aussi à repiquer (environ 6 % des foyers ont mobilisé des non-parents dans des groupes avec des parents sur presque 9 % de la superficie totale des rizières recensées).

[1] Voir « enquêtes rizières » en annexes III/20.

En revanche, les parents sont les seuls à avoir été mobilisés dans le cadre des échanges de travail (environ 10 % des foyers sur une surface représentant 9 % des sào recensés). L'enquête n'a enregistré aucun non-parent venu aider dans un rapport de type đổi công, ce qui paraît au premier abord contradictoire avec les propos tenus par les villageois, qui présentaient les échanges de travail comme des rapports concernant surtout des voisins. Mais cette faible représentation de non-parents telle qu'elle apparaît dans le tableau ne doit pas être interprétée comme une absence absolue d'échanges de travail entre des non-parents, mais comme le reflet d'une tendance à leur faible représentation pour le repiquage en général et pour ce repiquage en particulier[1]. De plus, l'absence de voisins sans lien de parenté parmi les groupes d'entraide recensés ne doit pas être confondue avec l'absence de voisins dans ces groupes. En effet, comme la plupart des voisins sont des parents, ils sont inscrits dans le tableau 21 en tant que parents, et non en tant que voisins. Un autre tableau (voir le tableau 23), qui distingue la part de parents-voisins et de parents-non voisins, permettra de mesurer avec plus d'exactitude l'influence du voisinage dans la constitution des groupes d'entraide. Mais pour le moment, attachons-nous à ce qu'indique le tableau ci-dessus.

D'après ces données de recension, les modalités concrètes par lesquelles s'articulent les catégories de lien, le type et la nature des obligations et les formes d'entraide agricoles correspondent dans les grandes lignes aux discours des paysans : l'aide, en tant que forme de travail pour laquelle l'obligation de rendre n'est pas définie, concerne surtout la parenté.

Il reste à comprendre pourquoi l'aide est si largement utilisée par les foyers qui participent à l'entraide et pourquoi la parenté domine parmi les contacts sollicités. Ce double questionnement permettra de comprendre davantage de profondeur la manière dont les villageois activent leur réseau d'entraide et les logiques sociales qui conditionnent la répartition des types de relations dans chacune des formes d'entraides.

3- Choisir ses partenaires et définir une forme d'entraide : les rapports d'obligation entre contraintes et choix

L'importance relative de l'aide (*làm hộ*) et le fait de solliciter en priorité des membres de la parenté pour obtenir de l'aide s'expliquent par deux facteurs principaux : des contraintes sociales fortes sur l'obligation de donner à certains contacts du réseau personnel et une préférence pour des rapports où l'obligation de rendre est la moins contraignante.

[1] Ce chiffre doit tout d'abord être interprété au regard des conditions d'enquête. Notre recensement dans les rizières n'ayant couvert ni tous les foyers, ni toutes les parcelles, ni toute l'étendue de la période du repiquage, il y a surement des cas que nous n'avons pas rencontrés personnellement. Ce que dévoile ce tableau n'est pas leur absence catégorique, mais le fait que les échanges de travail pour le repiquage ne soient pas nombreux ni courants, ce que confirment nos conversations avec les villageois. Si ceux-ci évoquent des expériences vécues d'utilisation d'échanges de travail (*đổi công*) avec des voisins sans lien de parenté, ils admettent que ces échanges sont rares au moment du repiquage. Enfin, du fait des aspects pratiques et techniques propres au repiquage dont nous avons présenté les enjeux plus haut, il y a peu d'utilisation d'échanges de travail (*đổi công*) au moment du repiquage, ce qui limite les cas observables directement, et ce qui diminue donc les chances de rencontrer des groupes constitués de voisins. Ces éléments contribuent à expliquer l'absence de voisins dans le tableau et à interpréter le sens de ce chiffre.

La part de contrainte sociale

De manière générale, pour tout type d'activité ou de situation (maladie, préparation d'une fête, etc.), les villageois ont le devoir social et moral de prêter leur concours et leur soutien aux membres de leur parenté, surtout de parents directs comme les frères et les sœurs, les oncles et les tantes, les parents et les grands-parents. Quand l'occasion se présente, ils doivent[1] faire preuve de générosité de manière volontaire, c'est-à-dire sans être nécessairement sollicités, et ils doivent soutenir les membres de leur parenté sans calculer en détail ce qu'ils donnent ni ce qu'ils reçoivent. Ces gestes expriment des rapports ouvertement désintéressés, qu'il est important d'entretenir, selon des injonctions sociales et morales, avec les membres de sa parenté proche. Or, l'aide agricole (*làm hộ*) est la forme d'entraide pour laquelle la dimension volontaire, désintéressée et gratuite est la plus marquée. Ainsi, pendant les activités agricoles, les villageois accomplissent leurs obligations de solidarité à l'égard des membres de leur parenté et s'engagent donc dans des rapports d'aide avec eux. Ce devoir social et moral explique à la fois l'importance de l'utilisation de l'aide dans nos recensements et l'importance des liens de parenté parmi les contacts sollicités.

La force de ces obligations et devoirs avait déjà été mise à jour par O. Tessier : « la relation de parenté existant entre le donneur et le receveur » explique les « situations particulières où l'aide est sollicitée pour la réalisation de travaux agricoles qui ne revêtent pas un caractère exceptionnel ». Pour l'auteur, la logique sous-jacente de l'aide (*làm hộ*) « [...] relève du mode de l'obligation dans un rapport de parenté défini, la filiation directe [...] » (1999 : 137). En effet, rajoute-t-il, « [...] l'aide agricole [...] se présente comme une manifestation concrète des égards et obligations dévolus aux parents [...] dimension symbolique de l'aide agricole comme démonstration de la primauté donnée par la société paysanne au rapport de filiation directe » (*Ibid :* 153).

En mobilisant les obligations de soutien désintéressé à l'égard de la parenté comme facteur explicatif du nombre particulièrement important de groupes d'aide constitués de parents lors de notre recensement, nous privilégions une explication axée sur les comportements normatifs et sur les règles de la société intégrées par les agents sociaux. Il n'est néanmoins pas suffisant d'expliquer les comportements des villageois et la formation des groupes d'entraide uniquement par une « soumission » ou par une « adhésion » plus ou moins consciente aux normes, aux devoirs, aux obligations et aux contraintes morales qui régissent leur organisation sociale.

---

[1] Sur la question de l'obligation de donner, le constat d'O. Tessier est catégorique sur le poids de la contrainte qu'il associe systématiquement à des types de relations spécifiques : « les belles-filles ont une quasi-obligation d'aide (*làm giúp*) envers leurs beaux-parents, obligation qui se concrétise principalement par leur participation aux travaux de repiquage et de récolte du riz, mais qui n'implique pas qu'un repas leur soit offert. On peut en ce sens parler de main-d'œuvre captive. Si la relation belle-fille / beaux-parents est la seule qui induise cette forme d'aide de façon quasiment systématique, toutes les relations de filiation directe ou par alliance peuvent en être également le support. Ainsi, des hommes mariés aident leurs parents pour les travaux agricoles les plus pénibles (préparation du sol, transport et battage du paddy), mais aussi leurs beaux-parents trop âgés pour travailler, lorsque ces derniers ne disposent pas en temps voulu d'un fils capable de les aider. Les filles mariées aident également leurs parents, mais de façon occasionnelle, étant avant tout intégrées au réseau de leur mari. Pour ces dernières, l'éloignement du lieu d'habitation parentale constitue un facteur limitant de taille, les règles de résidence étant dominées par la virilocalité (voir chapitre 4). » (2003 : 454).

La part de liberté

O. Tessier a en effet montré la part de maîtrise dont jouissent les paysans dans leurs relations d'entraide agricole, notamment en s'engageant de manière significative dans des rapports de typez *đổi công* avec le voisinage (2003 : 455 et 2009 : 227)[1]. Bien que les résultats de notre enquête ne présentent pas la même proportion de non-parents parmi les contacts sollicités, nous pouvons également percevoir une part de choix et de maîtrise dans les comportements des cultivateurs engagés dans l'aide avec des parents.

En effet, une analyse détaillée des rapports que les villageois entretiennent avec les obligations sociales indique que ce n'est pas uniquement parce qu'ils doivent aider leurs parents qu'ils s'engagent en priorité dans des rapports d'aide avec eux. Beaucoup de villageois nous ont expliqué qu'ils trouvent les modalités que sous-tendent les échanges de travail (*đổi công*) trop contraignantes. Par exemple, lors de la récolte de juillet 2008, un foyer a récolté cinq *sào* (1800 m²) en deux jours et demi sans mobiliser de main-d'œuvre extérieure. La récolte précédente ils n'ont pas eu recours à des échanges de travail non plus. Quand nous leur demandons pourquoi ils ne mobilisent jamais les *đổi công*, leur réponse est la suivante :

> « Si on fait des échanges de travail (*đổi công*) il faut travailler beaucoup de fois en plus, car il faut rendre les *công*. Ça prend plus de temps finalement. »[2]

Un cultivateur[3] du village voisin rencontré dans les rizières le jour de notre enquête confirme les contraintes inhérentes aux échanges de travail :

> « On ne fait pas d'échanges de travail (*đổi công*), car même si on est fatigué il faut aller travailler chez les autres [pour rendre les công]. C'est plus rapide de faire des échanges de travail [pour récolter une parcelle], mais finalement on est plus fatigué [car ils travaillent plus de jours au total afin de restituer les công reçus]. Si on ne fait pas d'échange de travail et qu'on veut aller récolter nos champs plus tard dans la journée, c'est possible, alors que si on fait des échanges de travail (*đổi công*), on ne peut pas choisir le moment. » [4]

Enfin, le témoignage suivant rappelle la contrainte de temps inhérente aux *đổi công* :

> « Faire des échanges de travail (*đổi công*), ça prend finalement beaucoup de temps et c'est compliqué : si on fait des échanges avec six personnes ça veut dire qu'il faudra travailler au moins six journées, ce qui fait durer plus longtemps le temps de la récolte et donc après il pleut, c'est humide. »[5]

---

[1] « Parallèlement au pôle de la parenté, des femmes du « voisinage » participent également au groupe d'échange de travail. [...] force est de constater que l'existence même de l'entraide vicinale dans des proportions non négligeables affirme, en dehors de toute contrainte résultant de liens de parenté, le caractère social prééminent de cette pratique [...] Le second champ représente le pôle opposé, celui de l'adhésion volontaire, du libre arbitre, tout au moins théoriquement, où s'expriment préférentiellement les rapports au voisinage et à la parenté directe du côté de l'épouse. (Tessier, 2003 : 464).

[2] M. Trần Văn Hình , discussion informelle dans les rizières en juillet 2008.

[3] Dans sa famille, ils cultivent 5 sào. La main d'œuvre familiale est composée des membres actifs du foyer : le mari, son épouse, la mère du mari. Les frères et sœurs du côté du chef de foyer ou de l'épouse sont partis vivre au Sud.

[4] M. Phạm văn Bình (village de Hiệt củ), entretien effectué en juillet 2008.

[5] M. Đỗ Văn Vận, discussion informelle en mars 2008.

Les modalités rigides de la réciprocité qui caractérise les *đổi công* et les contraintes que cette forme d'entraide implique participent à expliquer le moindre investissement des paysans dans les échanges de travail. Et inversement, les rapports de réciprocité caractéristiques de l'aide, où l'obligation de rendre est plus souple et adaptée aux cultivateurs, motive leurs stratégies et expliquent l'importance numérique de l'aide que dévoile nos recensements.

En abordant la question non plus en termes d'obligations inhérentes à telle forme d'entraide, mais plutôt en termes d'obligations inhérentes à tel type de relation sociale, nous avons obtenu les réponses suivantes :

> « Pour les travaux des champs, on ne s'entraide pas avec les voisins, on préfère s'aider au sein de la famille, car c'est moins précis sur les remboursements de *công*, si on est occupé on n'est pas forcé de rendre ou on peut rendre un peu moins. »[1]
>
> Enquêteur : « pourquoi n'avez-vous pas sollicité des gens en dehors de votre famille pour récolter vos champs cette année ? »
>
> M. Trần Đăng Đô : « Comme dans ma famille on a beaucoup de *sào* et que mes voisins en ont moins, ils vont calculer les *sào et* dire que ce n'est pas égal ; alors que les membres de la famille, ils ne vont pas calculer. Si je fais des échanges avec cinq personnes qui ne sont pas de ma famille, je ne pourrais pas les rembourser tous [...] Avant je faisais des échanges avec des gens hors famille, mais c'est plus simple avec des personnes de la famille.[2]

Ces propos reflètent un aspect qui semble central dans les conceptions et dans les pratiques des villageois : l'association avec des parents est certes motivée par des contraintes sociales (devoir d'aider ses parents), mais elle provient aussi de la nature des rapports de réciprocité qu'il est possible d'entretenir avec eux et que préfèrent les cultivateurs : ils préfèrent s'associer avec les contacts de leur réseau avec lesquels l'obligation de rendre n'est pas spécifiée et l'exigence d'équivalence pas calculée. Il se trouve que les parents proches font partie de ces contacts, c'est pourquoi ils sont cités par les villageois et qu'ils apparaissent en nombre important dans nos données de recension, mais, comme nous allons le voir dans la dernière sous-partie, ils ne sont pas les seuls à entretenir ce type de rapport.

En définitive, ce n'est pas le seul devoir envers les parents qui conditionne les stratégies des paysans dans leurs pratiques d'entraide. Leur engagement pour une forme de travail ou pour l'autre ne découle pas uniquement de normes intériorisées ou de devoirs moraux qui les attachent à certains types de liens et à certains rapports d'entraide. Une part de contrainte technique (manque de main-d'œuvre), sociale (obligation de donner) et morale (devoir de donner à certaines personnes, ne pas calculer en détail la réciprocité avec certains contacts) anime leurs comportements et détermine leurs choix de partenaires au sein de l'entraide agricole. Mais les acteurs sociaux jouissent également d'un espace de liberté, plus ou moins large selon les personnes et les situations[3]. Elle se perçoit, notamment, dans le choix des rapports de réciprocité qui leur conviennent et dans la nature des obligations qu'ils préfèrent contracter. À Quân Lợi, ils optent ainsi en priorité pour des rapports d'aide (*làm hộ*) afin de

---

[1] Mme Đỗ Thị Thêu, entretien effectué en novembre 2007.

[2] M. Trần Đăng Đô, entretien effectué en novembre 2007.

[3] Constat également établi par O. Tessier (2003 : 461-465)

ne pas être contraint sur la restitution des *công* et ils choisissent des contacts avec qui l'obligation de rendre est la moins contraignante, comme les membres de leur parenté proche.

Dans cet espace de liberté, le pragmatisme des cultivateurs se dévoile derrière les choix qu'ils opèrent face à la complexité des devoirs et des obligations sociales dans lesquels ils sont imbriqués : ils cherchent en effet à limiter les contraintes inhérentes aux relations sociales, tout en profitant des avantages que ces relations fournissent. Ils peuvent ainsi préférer réduire les obligations de rendre quitte à se soumettre à des obligations de donner. Nous pouvons ainsi parler de stratégies de rationalisation des relations sociales [1]. L'engouement pour l'aide agricole avec la parenté lors du repiquage de mars 2008 découle, en partie, de ce type de stratégies, qui s'exprime par ailleurs dans de nombreuses autres pratiques sociales. Par ailleurs, la part de latitude dont disposent les cultivateurs se manifeste aussi par la diversité des formes d'entraide mobilisée et des types de liens sollicités (Tessier, 2003 : 455 et 2009 : 227-228) [2].

Sur le plan méthodologique. notre analyse montre comment une même pratique, l'aide agricole (*làm hộ*), est à la fois animée par des contraintes liées aux obligations de donner envers la parenté et part des choix, pragmatiques, liés à la préférence pour des rapports de réciprocité souples, qu'il est également possible d'entretenir avec la parenté proche. Ce constat indique que le type et la nature des rapports de réciprocité et d'obligations sont décisifs pour cerner les logiques sociales sous-jacentes aux choix, aux stratégies et aux comportements des paysans dans leur participation à l'entraide agricole. Dans cet exemple, les relations sociales, avec leur part de contrainte et de liberté, s'affirment donc comme le facteur explicatif des pratiques sociales, et, de manière plus large, comme l'un des déterminants de l'action sociale.

Si le degré de souplesse de l'obligation de rendre justifie les choix des partenaires et des formes d'entraide, l'analyse ne saurait être complète sans étudier de manière plus précise quels sont les contacts avec qui il est possible d'entretenir ce type de réciprocité diluée dans le flux perpétuel de don et contre-don. En effet, il s'avère que dans les faits le lien de parenté ne constitue pas le seul type de lien avec qui il est possible d'avoir des rapports de réciprocité de type aide, où l'obligation de rendre est non spécifiée et souple. Afin de ne pas proposer des interprétations partielles, il est nécessaire de trouver quel(s) autre(s) principe(s) que la parenté, ou quel autre critère que le type de lien formel agissent pour favoriser l'établissement de rapports de réciprocité non paritaire, diffusés dans le flux de gestes de soutien mutuel quotidiens. Ce questionnement permettra de compléter les caractéristiques des relations considérées comme proches selon les conceptions locales.

---

[1] O. Tessier évoque un « véritable pragmatisme de la relation sociale » qui se dévoile dans la structure des réseaux de dons « fondés sur l'agrégation de noyaux élémentaires impliquant chacun deux partenaires » et qui « permettent, si l'on peut dire, de bénéficier des avantages de l'action collective sans en subir les inconvénients. » (2003 : 508)

[2] À Quân Lợi, cette diversité des possibles et des stratégies apparaît dans l'observation de différents foyers à un moment donné (telle récolte, tel repiquage), et se perçoit aussi par l'observation d'un seul foyer à des moments différents. Les stratégies, comme les devoirs et les obligations ne sont donc ni absolues ni fixes.

V- Les relations proches et la proximité physique

1- Du type de lien à la nature du lien

Lorsqu'on interroge directement les paysans sur quels liens correspondent à quelle forme d'entraide, les réponses sont presque unanimes et assimilent les relations de parenté à l'aide (*làm hộ*), ce qui est partiel et réducteur. En revanche, lorsqu'on sort des discours normatifs et qu'on approche les pratiques ou des propos plus spontanés, il s'avère que finalement l'appartenance à une même parenté n'est plus le seul critère pour établir des rapports de réciprocité souples de type *làm hộ*.

Les choix effectués par les paysans qui se retrouvent à devoir rendre le même jour une journée de travail (*công*) à deux foyers différents constituent un indicateur significatif. Il montre en pratique la manière dont se distribuent les obligations de rendre selon chaque contact.

Par exemple, Mme Đô Thị Song, dont nous avons évoqué le cas plus haut (voir p. 360), a régulièrement recours à l'entraide agricole au moment de la récolte. Elle entretien principalement des rapports d'aide, mais elle pratique également les *đổi công*. Après avoir recensé directement dans ses rizières les personnes qu'elle avait sollicitées pour l'aider à récolter, nous avons cherché à savoir qui elle avait déjà remboursé. Parmi les trois contacts sollicités, elle n'a pas remboursé Mme Nguyễn Thị Mến, la femme d'un des petits frères de son mari défunt, qui est aussi sa voisine. Notre interlocutrice explique :

> « Je n'ai pas remboursé Mến car je n'ai pas eu le temps, elle a récolté ses rizières en même temps que les autres que je devais "rembourser" (*trả công*). Je suis juste venue l'aider quand le travail était presque fini, donc on ne compte pas les *công* comme dans le cas des échanges de travail (*đổi công*), c'est juste de l'aide (*gặt giúp*) [...]. Mến m'avait aidée aussi pour récolter mes parcelles (*sào*) de riz *Tám* et de riz gluant (*nếp*) [que je n'ai pas recensé, c'est pourquoi elle me précise], mais je n'ai pas eu le temps de la rembourser non plus. Je "garde" (*lưu lại*) pour plus tard, pour une autre activité comme le repiquage, pour préparer la terre, ou même pour la récolte suivante. »[1]

Elle a donc choisi de restituer les *công* reçus en priorité à ses autres contacts et d'entretenir un rapport de type *làm hộ* avec sa belle-sœur. Quand nous lui demandons pourquoi elle a choisi de rembourser les autres partenaires, membres de sa parenté, et non pas sa belle-sœur, elle donne l'explication suivante :

> « Je suis très proche (*thân*) avec elle, plus qu'avec les autres, donc j'ai d'abord remboursé les autres. »[2]

Mme Đô Thị Song se sent donc plus à l'aise avec ce contact, qu'elle présente comme plus « proche » que les autres, auprès de qui elle s'est acquittée en priorité des dettes de travail contractées. Ce type de rapprochement entre une personne considérée comme « proche » et l'entretien de rapports pour lesquels il n'est pas nécessaire de compter en détail l'équilibre

[1] Đỗ Thị Song, entretien effectué en novembre 2007.
[2] *Ibid.*

entre don et contre-don est fréquent. L'extrait d'entretien suivant permet de préciser ce rapprochement :

> « Je ne compte pas les journées de travail (*công*), si on est disponible, on s'aide. Quand les proches (*người thân*) ont des choses à faire et qu'ils on besoin de soutien, on les aide et vice versa, pour tout type d'activités. En revanche, pour les gens de "l'extérieur" (*người ngoài*) il faut rembourser les journées de travail (*công*) précisément ».[1]

La personne interviewée ici ne distingue plus les rapports de réciprocité et les degrés d'obligation de rendre en fonction du type de lien formel (parenté ou non- arenté), mais en fonction de la nature du lien en distinguant les « personnes proches » (*người thân*) des « gens de l'extérieur » (*người ngoài*). Or, dans les discours, la catégorie « gens de l'extérieur » (*người ngoài*) sont souvent opposés aux *người nhà*, qui se traduit littéralement par « les gens de la maison, du foyer ». Cependant, en pratique comme dans les propos, certaines personnes qui ne sont pas des membres du foyer sont considérées « comme des membres de la famille » (« *như người nhà* »). Ce sont les personnes que le foyer considère comme proche et intimes (*thân thiết*). Le point commun entre ces personnes proches et les « vraies » membres de la famille réside justement dans la nature des rapports de réciprocité : on ne compte pas en détail l'équilibre entre ce qu'on reçoit et donne dans les rapports de réciprocité[2], en revanche les obligations de donner et d'aider sont plus prégnantes.

Un exemple en dehors de l'entraide permet de saisir les enjeux à l'œuvre. Il arrive qu'un villageois veuille offrir spontanément un présent à l'un de ses contacts non parents. Il s'agit de transferts non institués et non ritualisés, de faible valeur comme un repas, des fruits, des produits alimentaires, des biscuits, etc. La personne à qui est adressé le présent va généralement décliner le geste. Son refus n'est pas seulement un signe de politesse. Le sentiment de dette et le devoir de rendre la pareille un jour le poussent à refuser le présent. Comme on dit au village « c*ủa biếu là của lo, của cho là của nợ* » [une chose offerte procure de l'inquiétude, une chose donnée crée une dette]. Alors que nous assistions à ce type d'interaction, le donateur a insisté et, pour mettre son hôte à l'aise précisément sur l'obligation de rendre impliquée par la réception du présent, il lui a dit qu'il faut recevoir ce présent « comme des frères et sœurs de la même famille » *(như anh em trong nhà*). Cette manière de présenter le geste sous-entend que l'obligation de rendre n'est pas formelle ni forte : comme avec les parents proches, on ne compte pas.

Ce type de rapport n'est pas exclusif aux relations de parenté proche. Mais il concerne les proches en général, les personnes que les villageois appellent *thân thiết* et celles qu'ils considèrent comme des *người nhà* – qu'elles soient de même parenté ou pas – par opposition aux personnes moins proches, aux « gens de l'extérieur » (*người ngoài*). Les degrés de proximité relationnelle font partie des motifs qui influencent les acteurs à choisir leur partenaire et à opter pour une forme d'entraide plutôt qu'une autre : les paysans s'aident

---

[1] Mme Đỗ Thị Toan, entretien effectué en novembre 2007.

[2] L'extrait de discussion suivant exprime ouvertement cette idée : « Entre *người nhà*, on ne compte pas le temps de travail passé chez chacun, on travaille jusqu'à la fin de la parcelle puis on rentre. On essaye de récolter les uns chez les autres tant que possible, mais si ce n'est pas équilibré ce n'est pas grave, il y a d'autres choses (*việc*) pour s'aider. » Mme Phạm Thị Hàng (discussion informelle dans les rizières en juillet 2008).

surtout entre proches, qu'ils soient parents ou pas. Les obligations en cours dans l'entraide sont donc liées aux relations sociales, mais ce n'est pas uniquement le type de lien formel (parenté, voisinage, amitié) qui doit être associé au type d'obligation. La nature du lien vécu, c'est-à-dire son degré d'intensité et de proximité affective (l'intensité affective), doit également être prise en considération pour comprendre quelles personnes sont attachées par quelles obligations et pour comprendre les mobiles des choix opérés par les cultivateurs au sein des pratiques d'entraide.

Dans le choix opéré par Mme Đô Thị Song dans sa restitution des *công*, un autre élément est à prendre en considération. Mme Nguyễn Thị Mến est certes la plus proche, en termes affectifs, de ces trois partenaires, mais elle est aussi la plus proche en termes de lieu de résidence : elle est sa voisine immédiate. En croisant les analyses effectuées jusqu'ici avec le lieu de résidence des partenaires de l'entraide, la localité s'affirme comme un autre principe relationnel actif pour définir les logiques en œuvre dans les choix des contacts et des formes d'entraide. Ce principe est aussi actif pour définir les relations considérées comme proches.

2- Étude des espaces de recrutement des foyers pour l'entraide agricole

Afin d'obtenir des données rigoureuses sur la question des lieux de résidence de chacun des membres des groupes d'entraide, nous avons sélectionné un sous-échantillon de l'échantillon total recensé lors des deux enquêtes de recension effectuées pour le repiquage en mars 2008 et pour la récolte en juillet 2008[1]. Pour la récolte, nous avons produit des données pour 51 foyers, qui ont mobilisé un total de 150 contacts. Pour le repiquage, les données portent sur 18 foyers, qui ont sollicité au total 31 personnes. Les espaces de recrutement définis dans le cadre de l'enquête suivent le découpage administratif (quartier, commune, district) en intégrant l'espace du village. Il s'agit de partir de l'unité la plus petite (quartier) à la plus grande (district) en ayant pris soin de les exclure mutuellement : une personne recensée comme habitant le même quartier que le foyer récipiendaire n'est pas comptabilisée parmi les recrues inscrites comme habitant le même village quand bien même elle est en réalité incluse dans le même espace villageois. Afin d'éviter que les espaces de recrutement se confondent, la typologie suivante a donc été adoptée : même quartier, autre quartier même village, autre village même commune, autre commune même district[2]. Le tableau suivant synthétise les résultats.

[1] Voir « enquêtes rizières » en annexes III/20.

[2] Nous avons pu vérifier les informations sur les lieux de résidence de chacun des participants en recoupant avec les résultats de « l'enquête lignage ».

Tableau 22 : étude des espaces de recrutement des foyers pour l'entraide agricole lors de la récolte et du repiquage

Espaces de recrutement	Récolte de juillet 2008		Repiquage de mars 2008	
	cas recensés	Pourcentage	cas recensés	Pourcentage
Le quartier	96	64,00	16	51,61
- le quartier (aide)	78	52,00	16	51,61
- le quartier (échange de travail)	18	12,00	0	0
Le village autre quartier	25	16,67	6	19,35
- le village autre quartier (aide)	13	8,67	4	12,90
- le village autre quartier (échange de travail)	12	8,00	2	6,45
Autre village même commune	14	9,33	8	25,81
- autre village même commune (aide)	12	8,00	8	25,81
- autre village même commune (échange de travail)	2	1,33	0	
Autre commune même district	14	9,33	0	0
- villages autre commune même district (aide)	14	9,33	0	0
- villages autre commune même district (échange de travail)	0	0	0	0
villages autre commune autre district (aide)	1	0,67	1	3,23
nombre total de partenaires sollicités	150	100,00	31	100,00
nombre total de foyers récipiendaires recensés		51		18

La lecture de ce tableau mérite de nombreux commentaires, mais nous avons choisi de focaliser l'analyse sur les informations concernant les principes actifs dans la composition des réseaux d'entraide et dans la définition des contacts proches.

La première indication fournie par ces données concerne l'importance du quartier dans les rapports d'entraide. Ainsi, 64 % des personnes qui ont participé à un groupe d'entraide lors de la récolte et 51 % des personnes qui ont été sollicitées pour le repiquage de mars 2008 habitent dans le même quartier que le foyer récipiendaire. C'est-à-dire que plus de la moitié des membres du réseau d'entraide agricole sont voisins[1]. De plus, parmi les personnes recensées comme habitant le même quartier, la majorité participe aux groupes d'entraide dans le cadre de rapports d'aide. L'aide (*làm hộ*) entre voisins représente 52 % du total des

[1] Des tendances similaires ont été calculées 10 ans plus tôt par O. Tessier : « sur les 85 cas d'entraide vicinale recensés dans la seconde enquête [Tableau n° 58 : Entraide (stricte ou associée à l'aide) : fréquence des relations de parenté], 64 % impliquent un donneur et un receveur résidant dans le même quartier. Bien qu'il ne s'agisse que d'une tendance, les deux auteurs cités, dans leur description respective de l'échange de travail, circonscrivent également cette pratique au sein d'unités internes au village, le "ngõ" (allée) et le "xóm" (Trần Từ, 1984 : 94 ; Trần Đức, 1994 : 9) » (Tessier, 2003 : 464).

personnes sollicitées pour la récolte et 51 % du total des partenaires mobilisés au moment du repiquage. En d'autres termes plus de la moitié de l'ensemble des personnes sollicitées pour participer à des groupes d'entraide est venue aider (*làm hộ*) – et non pas faire des échanges de travail– et réside dans le même quartier que celui qui reçoit l'aide.

Le fait d'habiter le même quartier conditionne donc fortement l'entretien de rapports d'aide, et par extension, l'entretien de relations proches. La parenté était jusqu'ici le critère principal pour définir ceux avec qui il est possible d'entretenir des rapports de réciprocité dans lesquels les transferts sont fondus dans un flux continu de dons et contre-dons et dans lesquels les l'obligation de rendre est non spécifiée. Mais ces données indiquent que le lien de voisinage ne peut être exclu ni de l'analyse ni des principes actifs.

Cependant, si la proximité des lieux d'habitation est un critère important dans la sélection des partenaires de l'entraide, pourquoi d'après les relevés de recension (voir tableau 21) et d'après les propos des villageois y a-t-il autant de parents parmi ceux qui aident et non pas des voisins ? Ou inversement, pourquoi les voisins sont-ils si faiblement représentés parmi les personnes qui aident et sont généralement classés par les villageois parmi les contacts avec lesquels on fait plutôt des échanges de travail et donc avec lesquels il est nécessaire de compter avec exactitude les transferts reçus et donnés ? Deux raisons permettent de comprendre cette situation : la première est liée au système social et aux normes locales ; la seconde est de nature épistémologique.

Tout d'abord, il faut prendre en compte la norme de virilocalité qui domine les formes d'occupation de l'espace habité. Une part importante des couples mariés résident non seulement dans le village du mari, mais aussi dans le même espace intra-villageois (*xóm* – quartier) que le père du mari, voire dans le même groupe de résidence[1]. Il résulte de cette tendance que les voisins directs sont souvent des membres de la parenté de l'époux (voir « enquête lignage » en annexes III/19 ; voir Tessier, 2003 : 463 ; Fontenelle Jean-Philippe et Mai Văn Hai, 1999). Dans de telles conditions, il est logique que lorsque nous demandons aux paysans « qui sont les personnes qui les aident (*làm hộ*) », ils présentent leur contact avant tout à partir du lien de parenté qui les unit, sans préciser leur rapport de voisinage. Mais cela ne signifie pas que ce soit le principe d'appartenance à la parenté qui domine dans le choix des partenaires de l'aide, ni que ce soit ce principe qui définisse à lui seul les liens proches.

La deuxième raison est à chercher dans la manière spécifique de produire les données à travers les recensements et les typologies « classiques » des liens sociaux[2]. Les typologies

---

[1] Un groupe de résidence est composé de plusieurs foyers liés par la parenté qui habitent sur plusieurs parcelles d'habitation mitoyennes. Au sein d'un quartier *(xóm)*, leurs maisons sont réunies dans un même espace qui présente ainsi une cohérence spatiale et familiale. Ce type d'installation réunit des frères, leurs parents et parfois des cousins et leurs fils mariés qui se sont installés autour. Ces groupes de résidence se situent sur des terrains qui sont généralement issus des espaces défrichés ou reçus par les ancêtres fondateurs du village et qui se sont transmis de génération en génération. O. Tessier définit les groupes de résidence comme la concentration « sur une portion plus ou moins grande du terroir villageois, [de] parcelles d'habitation d'un homme (ego) et de certains de ses fils, plus rarement de ses filles, ainsi que dans certains cas celles de ses collatéraux. » (2003 : 401).

[2] Issus généralement des enquêtes quantitatives sur les pratiques de sociabilité en Occident et de la sociologie des réseaux sociaux voir par exemple INSEE-INED « Enquête contact entre les personnes » (1983), INSEE,

présentent généralement les liens sociaux de manière exclusive sans prendre en compte le cumul des types de relations formelles au sein d'une même relation. Ces catégorisations ne considèrent pas par exemple que le lien du sol puisse s'associer au lien de sang pour former un type de lien particulier « parents-voisins », distinct des simples voisins et des simples parents. Dans les classements « classiques » des contacts d'un réseau social soit il s'agit d'un voisin, ce qui implique l'absence de consanguinité, soit il s'agit d'un parent, et dans ce cas la proximité physique est reléguée au second plan. C'est ce type de catégorisation exclusive qui a été utilisé dans le tableau 21 présenté plus haut et pour lequel le lien de parenté est considéré uniquement à partir de la dimension biologique sans distinguer les lieux de résidence des membres de la parenté. Ainsi, parmi les partenaires de l'entraide, les parents qui habitent le voisinage ne sont pas inscrits comme « voisins », mais comme « parents »[1]. Les villageois adoptent naturellement ce type de distinction dans leurs discours. Il en découle une apparente sous-représentation des voisins pour le repiquage ou la récolte et une surreprésentation des membres de la parenté.

Ce type de recension engendre le risque interprétatif de considérer le lien de parenté comme unique principe explicatif des liens considérés proches et entretenus par des rapports d'aide (*làm hộ*). Or, au Vietnam, où prime la norme de virilocalité, il est important de prendre en considération les deux éléments de la formule « parents-voisins », sans en favoriser un, pour définir en toute rigueur les relations qui sont mobilisées par les acteurs sociaux dans l'entraide agricole et pour identifier ainsi ce qui caractérise une relation proche. En effet, au regard du vécu des acteurs sociaux, et non plus uniquement au regard de leurs propos, rien ne permet de dire que le lien de parenté (entre les maris) prime sur le lien de voisinage dans ce qui explique le choix de ces partenaires parents-voisins pour la constitution des groupes d'aide (*làm hộ*). De même, rien ne permet de justifier *a priori* la priorité accordée au critère biologique sur le critère de l'espace pour définir un lien social entre deux voisins de la même parenté ni pour identifier les principes actifs (parenté/voisinage – type de lien/espace de résidence) dans la constitution des liens proches.

Pour ces deux raisons, nous considérons que, dans le cas des pratiques d'entraide, la relation de voisinage explique autant que la relation de parenté la participation à l'aide (*làm hộ*), et par extension elle participe également à expliquer ce qui caractérise un lien proche. C'est le propos que nous allons appuyer maintenant.

Enquête mode de vie (1988), M. Forsé (1981, 1991), A. Degenne (1986), F. Héran (1986, 1987, 1988), A. Fortin (1988), C. Bidart (1988), A., Degenne et M. Forsé (1994), P. Merklé (2004) ; C. Bidart, A. Degenne et M. Grosseti (Eds.) (2011).

[1] O. Tessier a également été confronté à ce problème de méthode et, pour insister sur l'importance du voisinage dans les réseaux d'entraide, il a opté de considérer comme voisin certains contacts recensés qui entretenaient pourtant un lien de parenté ou d'alliance avec Ego : « Parallèlement au pôle de la parenté, des femmes du "voisinage" participent également au groupe d'échange de travail. Le terme voisinage doit être ici compris par défaut, certaines d'entre elles partageant avec un membre du couple un lien de parenté, généralement fondé sur l'alliance, mais dont le caractère vague et éloigné ne nous a pas paru constituer un critère significatif d'analyse. Le seul critère qui fut retenu est la proximité géographique existant entre les habitations des deux partenaires de l'échange et, plus précisément, leur implantation en un même quartier (*xóm*) (2003 : 464).

3- Le principe de proximité physique comme facteur déterminant des relations proches : exemple de l'entraide agricole

Afin de mesurer le poids respectif de la parenté et du voisinage parmi les principes organisateurs des réseaux de proches, nous avons réalisé une enquête sur 13 foyers, qui ont mobilisé au total 42 contacts dans le cadre de rapports d'entraide lors de la récolte de juillet 2008. Pour chaque personne sollicitée, nous avons relevé le type de lien formel qui l'unit au propriétaire du champ ainsi que son lieu d'habitation. Le tableau ci-dessous, qui distingue les voisins non parents, des parents non voisins, des parents-voisins, synthétise les résultats obtenus[1].

Tableau 23 : type de lien et lieu de résidence des partenaires de l'entraide agricole pour la récolte de juillet 2008[2].

Lieu de résidence des partenaires et type de lien avec le récipiendaire	Total (en nombre de personnes)	Part (en%)
Nombre de voisins du foyer récipiendaire parmi les partenaires de l'entraide…	**33**	**79**
…dont voisins-parents :	24	57
- parenté proche (fils, fille, parents, fratrie, neveux et nièces et épouses des fils)	12	29
- parenté en dehors fratrie	12	29
…dont voisins sans lien de parenté	9	21
Nombre de non-voisins parmi les partenaires de l'entraide	**9**	**21**
…dont membres de la parenté proche uniquement	9	21
…dont contacts hors liens de parenté	0	0
Total participants	**42**	**100**

[1] Compte tenu de la petite taille de l'échantillon, les chiffres présentés dans le tableau ci-dessus ne peuvent pas être considérés comme suffisant à eux seuls. Ils prennent sens par recoupement avec les autres données microquantitatives présentées jusqu'ici sur l'entraide agricole et les autres appuis d'ordre plus qualitatif présentés tout au long du chapitre. Pour les détails, voir « enquêtes rizières » en annexes III/20.

[2] La case « total participants » ne comptabilise pas les membres du foyer récipiendaire.

Nous remarquons d'emblée à partir du tableau que presque 80 % des partenaires mobilisés pour l'entraide[1] sont des voisins, les 20 % restant habitent dans d'autres quartiers au sein du village, d'autres villages au sein de la commune ou d'autres communes. Les « voisins-parents » représentent à eux seuls 57 % du total des partenaires mobilisés tandis que « les parents non voisins » représentent 21 % du total. La part des « voisins sans lien de parenté » engagés dans l'entraide agricole est également de 21 %. Ce rapport d'équivalence est intéressant pour le propos défendu ici. Il indique que finalement les parents sans lien de voisinage ou les voisins sans lien de parenté sont sollicités à parts égales pour l'entraide et que, donc, aucun de ces deux principes, ni la parenté ni le voisinage, n'est le plus influant dans ce qui détermine la constitution des groupes d'entraide. Enfin, le tableau n'enregistre aucun contact en dehors de la parenté et du voisinage, ce qui ne signifie pas que de simples amis non voisins ne viennent jamais aider pour les travaux agricoles[2], mais que ce type de contact est rarement sollicité.

La présence conjuguée du principe de parenté et du principe de proximité physique augmente donc les probabilités de s'associer pour l'entraide agricole. *A contrario*, leur absence limite grandement ces chances. La présence isolée de l'un de ces principes dans un lien interpersonnel conditionne de manière égale les probabilités de s'associer pour l'entraide : que ce soit un parent résidant dans un autre quartier ou un voisin sans lien de parenté, les possibilités d'entretenir des rapports d'entraide sont égales[3].

Il est possible de creuser davantage l'analyse. Le détail des types de relations formelles présenté dans le tableau montre qu'au sein de l'espace du voisinage les parents non-directs sont autant sollicités que les parents directs (fils, fille, parents, fratrie, neveux et nièces et épouse des fils), alors que ces derniers ne sont que très rarement sollicités lorsqu'ils n'habitent pas le même espace d'habitation ou le même quartier. En revanche, concernant les parents non voisins qui participent à l'entraide, le tableau n'a enregistré que des parents directs (qui représentent dans notre enquête 21 % du total des partenaires recensés). La parenté directe est donc sollicitée quelque soit la proximité de son lieu de résidence avec celui du récipiendaire, mais ce n'est pas le cas pour la parenté lointaine. Nous pouvons donc considérer que le lien de parenté est un principe actif par lui-même, en dehors de la proximité physique, mais uniquement pour les liens de parenté directe. Le fait que les parents plus lointains soient sollicités uniquement lorsqu'ils habitent dans le voisinage signifie que pour ces relations, ce n'est plus le lien de parenté qui anime leur association, mais leur lien de voisinage.

L'importance du lien de voisinage se perçoit aussi par la présence de voisins non-parents dans les groupes d'entraide recensés (21 %). Compte tenu des règles de transmission du patrimoine et d'occupation de l'espace habitée (patrilocalité et virilocalité), il est peu fréquent que les voisins immédiats soient des non-parents. Mais cela ne signifie pas pour autant que le

---

[1] Ici, nous ne distinguons plus l'aide (*làm hộ*) et échange de travail (*đổi công*). Mais étant donné les résultats des enquêtes précédentes, il est très probable que la plupart des relations d'entraide entre voisins recensés ici soient des rapports de l'ordre de l'aide.

[2] Nous avons observé des groupes qui comprenaient un ami, mais ils ne figurent pas dans les données utilisées dans le tableau ci-dessus qui ne porte que sur un sous échantillon.

[3] Les ordres de grandeur présentés par O. Tessier renvoient à des tendances similaires (2009 : 227-228).

principe de proximité des lieux de résidence ne soit pas actif dans la production des liens forts. L'observation directe de ces cas permet d'affirmer que les rapports quotidiens d'entraide entretenus avec des voisins sans lien familial sont très proches des rapports qui unissent des voisins avec un lien familial. Par exemple, les rapports de réciprocité et les obligations qui les relient sont semblables : il n'est pas question de compter en détail ce que chacun reçoit et donne. Finalement qu'il s'agisse de voisins sans lien de parenté, de parents lointains en termes de degrés de parenté ou de parents proches, lorsque des villageois habitent le même quartier, ils entretiennent des rapports d'entraide, principalement des rapports de type aide et donc des relations considérées comme proches. Ces éléments permettent de conclure qu'à Quân Lợi, la proximité physique conditionne les rapports d'entraide et le choix des partenaires et que donc la proximité des lieux d'habitation joue un rôle important dans la structuration des réseaux de relations personnelles et dans le tissage du lien social[1].

VI- Conclusion

Ainsi, en plus du critère de la parenté, les pratiques d'entraides agricoles dévoilent deux critères associés aux relations proches.

Les plus proches parmi les membres du réseau d'entraide sont les personnes avec qui les villageois entretiennent des rapports d'aide (*làm hộ*), c'est-à-dire ceux avec qui l'obligation de rendre n'est spécifiée ni sur le moment ni dans sa valeur ni dans sa nature. Les proches sont donc ceux avec qui les échanges se traduisent par une réciprocité non paritaire, diffusée sur le long terme dans un flux continu de prestations, inscrite dans des rapports où il n'est pas nécessaire de compter en détail l'équivalence ni d'éteindre la dette mutuelle.

L'étude systématique des lieux de résidence des partenaires engagés dans ce type de rapport dans l'entraide agricole indique que le voisinage est également un critère qui participe à la production d'un lien proche. La mise en évidence du principe de proximité géographique des lieux d'habitation, derrière la surreprésentation de la parenté, a été permise par la prise en compte des réalités culturelles locales (la norme de virilocalité) et par la mise en évidence d'un type de lien particulier, le lien de voisin-parent. Sur le plan méthodologique, on comprend ici que relever des types « exclusifs » de relations formelles sans prendre en compte le cumul des liens au sein d'une même relation et sans considérer les normes locales peut conduire à d'importantes mésinterprétations, comme celles qui contribuent à attribuer à la parenté le monopole de liens considérés importants ou proches. Il faut donc prendre en compte le cumul des liens et parler ainsi de parents-voisins pour définir en toute rigueur les relations qui sont mobilisées dans l'entraide par les acteurs sociaux et pour identifier ce qui caractérise une relation proche.

[1] En dehors des différences de méthodes et de contexte, les résultats de l'étude de cas effectuée par O. Tessier (1999 et 2003) dans le village de Hay (province de Phú Thọ) conduisent à des conclusions similaires : « La tendance à la concentration de l'entraide vicinale au sein du quartier (*xóm)* indique que c'est à l'intérieur de cet espace que les groupes domestiques cherchent préférentiellement à établir, entretenir et consolider des relations privilégiées avec des groupes domestiques autres que celles qui leur sont "données" par la parenté, l'échange de travail n'en constituant qu'un des moyens possibles » (2003 : 464).

Chapitre 9
Les relations proches, le noyau de sociabilité et les principes organisateurs des relations personnelles

I- Les dons comme indicateurs des relations sociales

L'étude des rapports sociaux impliqués dans la circulation non marchande a montré comment les formes, les modalités de circulation et la valeur des dons sont conditionnées par le lien social : elles varient en fonction (1) du type de relation formelle et (2) du degré de proximité de cette relation. Ainsi, les dons qui circulent à Quân Lợi opèrent comme un symbole des relations personnelles que tissent les villageois. Ils s'affirment donc comme un indicateur pertinent pour étudier les relations sociales. Ce chapitre vise à dégager certains principes organisateurs de la trame des relations personnelles des habitants de Quân Lợi, telles qu'elles sont manifestées par la circulation des dons. Devant le constat empirique selon lequel chaque réseau de relations est singulier dans sa composition, le parti pris de ce chapitre consiste non pas à définir les types de lien les plus significatifs de la sociabilité villageoise, mais à détecter les principes qui se dévoilent derrière l'éventail des relations identifiées dans les chapitres précédents. En partant ainsi d'une synthèse des éléments constitutifs des liens forts, nous définirons dans un premier temps le champ dans lequel s'insèrent les relations proches. À partir de ce premier noyau de sociabilité et des principes qui l'organisent, il s'agira d'élargir la perspective pour mettre à jour dans un deuxième temps les différents degrés de proximité, qui distribuent et distinguent les relations sociales au sein des réseaux sociaux.

II- Les éléments constitutifs des liens forts et le champ des relations proches

1- Synthèse des six critères identifiés par l'étude des dons

Les différentes études de cas présentées dans les chapitres précédents (voir chapitre 6, 7 et 8) ont permis d'identifier des types de relations formelles qui sont considérées comme *thân thiết* (proche), ainsi que quelques éléments constitutifs des liens proches et importants. À partir de ces résultats, nous avons relevé six critères, qui définissent les personnes potentiellement considérées comme proches (*thân thiết).*

(1) La proximité en terme de degrés de parenté

Les relations considérées *thân thiết* peuvent être constituées de liens de parenté proches en termes en termes de degrés de parenté. Les membres de la parenté directe du chef du foyer et de son épouse sont des contacts systématiquement considérés parmi les plus proches selon les catégories de pensée locales. En termes de type de lien formel, nous avons empiriquement identifié les fils et les filles du foyer, les parents respectifs du chef du foyer et de son épouse, les frères et sœurs directs du mari et de l'épouse, les frères et sœurs du père du mari (oncles et tantes paternels) et leurs descendants directs (cousins paternels) et à moindre degré les frères

et sœurs du père de l'épouse (oncles et tantes maternelles) et leurs descendants directs (cousins maternels). Si la valeur monétaire des dons pour les événements importants reflète l'importance et la proximité accordées à ce type de lien, de nombreuses autres sortes de dons, comme l'aide à la préparation des banquets (*giúp góp*) ou l'entraide agricole, manifestent la place centrale occupée par la parenté directe dans la socialité des habitants de Quân Lợi en particulier et des ruraux Vietnamiens en général.

(2) La proximité physique des lieux d'habitation

Les relations considérées comme *thân thiết* et importantes à entretenir peuvent être constituées de liens de voisinage. Les proches sont souvent des contacts qui habitent un même quartier (*xóm*) ou un même groupe de résidences, c'est-à-dire des voisins, parents ou non.

Nous avons vu que la proximité du lieu de résidence est un facteur qui influence directement et de manière spécifique la circulation des dons et contre-dons. Par exemple, comme les parents proches, les voisins constituent des partenaires privilégiés pour l'aide agricole (*làm hộ*) et fournissent un soutien conséquent pour l'aide à la préparation des événements importants. Par ailleurs, une étude détaillée de lieux de résidence des membres des groupes informels d'épargne et de crédits rotatifs (*phường*) indique que la majorité des participants sont également des voisins (voir tableau n°8 en annexes I/6). Enfin, lorsqu'on recense le lieu d'habitation des donateurs lors des mariages ou des funérailles, il s'avère que ceux qui résident dans le même quartier, ou dans un autre quartier mais dans le même village, qu'ils soient parents ou non, sont, pour tous les cas, les plus nombreux (voir tableau n°10 en annexes III/18).

Le rôle particulier et l'implication spécifiques des voisins dans ces pratiques de sociabilité et d'échanges de biens matériels et immatériels confirment que des liens interpersonnels étroits, intimes et proches se nouent de manière privilégiée entre villageois dont les habitations se situent dans un même espace intra-villageois. En bref, à Quân Lợi, la proximité géographique du lieu de résidence va généralement de pair avec des liens sociaux forts et la proximité physique influe directement la constitution des réseaux sociaux. En termes de types de relations formelles, ce critère concerne autant des voisins sans lien de parenté que des membres de la parenté ou du lignage qui occupent un espace de résidence commun ou qui habitent dans un même quartier.

(3) La proximité entre des personnes liées par des liens multiples : le cumul des liens au sein d'une même relation

Les relations considérées *comme thân thiết* peuvent être constituées de plusieurs types de liens formels cumulés au sein d'une même relation. Ce qui est parfois appelé « la multiplexité »[1] dans les études sociologiques occidentales et que nous appelons « cumul de liens » amplifie à Quân Lợi la force de la relation et aboutit généralement à la construction d'un lien considéré comme plus proche. Dans le régime typique de circulation non

[1] La multiplexité d'un lien « suppose que l'on explore plusieurs types de relations simultanément. [...] Une relation donnée est multiplexe si elle sert à plusieurs sortes d'échanges à la fois ». (Degenne et Forsé, 2004 : 57).

marchande, le cumul de lien se manifeste directement par le versement de dons d'un montant dont la valeur totale est l'addition de chacun des liens et de chacune des appartenances communes aux deux partenaires[1]. Ces dons sont donc généralement d'un montant plus élevé que la plupart des dons remis par les autres contacts. Les possibilités de combinaisons des types de lien formel sont multiples et nombreuses. Les cas de doubles liens[2] relevés lors des enquêtes sont des voisins-parents, des voisins-collègues, des voisins-membres d'une même association volontaire, des voisins-amis, des parents-amis, des parents-collègues, des parents-membres d'une même association volontaire, des voisins-membres d'une même association volontaire, des amis-collègues, ou encore des amis-membres d'une même association volontaire.

***(4) La proximité en terme d'affection et d'affinités : les* tình cảm**

Les relations *thân thiết* sont des relations chargées affectivement. Si cela semble évident au premier abord, un proche étant dans l'acception occidentale quelqu'un pour qui on a une affection particulière, ce n'est pas si simple dans la réalité vietnamienne. Localement, les paysans utilisent la notion de *tình cảm* pour parler de cette charge affective. Contrairement aux trois critères présentés ci-dessus, elle constitue une composante nécessaire à toutes les relations proches. Mais parmi l'ensemble des liens chargés de *tình cảm*, les « amis proches » (*bạn thân*), qui ne sont ni parents, ni voisins, sont les seuls dont l'association repose uniquement sur ce critère. Différemment des autres relations proches (parents, voisins), sans affinité ni affection réciproque, ce lien n'existe pas et ne perdure pas.

L'affection et les affinités entre les amis peuvent parfois conduire à une relation plus intime et plus proche que la relation avec un parent ou un voisin. Cette tendance se répercute dans les montants des dons typiques. Nous avons montré que les amis de longue date font souvent preuve de plus de générosité dans la valeur des dons octroyés que beaucoup de voisins ou de parents (voir chapitre 7). Par ailleurs, un villageois lié à deux autres personnes par une relation formelle similaire versera un don d'une valeur supérieure à son contact avec qui la charge affective *tình cảm* est plus intense. Par exemple, lors d'un mariage, Ego donnera un montant supérieur à un cousin paternel (relation dite *con chú con bac nội*) avec qui il entretien une attache affective forte parce qu'ils ont le même âge et ont étudié ensemble, qu'à un autre cousin paternel (donc même type de relation formelle) sans expérience commune particulière

[1] Un exemple illustre parfaitement le phénomène. Hoàng Văn Đạt, le vice-président du Comité Populaire de la commune (*phó chủ tịch xã*) a organisé le mariage de son fils en décembre 2009. Hấn, le secrétaire du Parti de la commune (*bí thư xã*) est le beau-frère de Đạt, ils ont tous les deux épousé deux sœurs (relation dite *cọc trèo).* Ils ont donc un lien familial par alliance. Par ailleurs, ils ont une relation de collègue, car ils sont tous les deux fonctionnaires (*cán bộ)* et enfin ils ont une relation liée au Parti, puisqu'ils sont tous les deux membres de la même cellule (*đảng hủy*). Pour le mariage du fils de Đạt, Hấn lui a donné 300 000 vnd. Le montant est plus élevé que la plupart des autres dons reçus ce jour-là et plus élevé que s'il n'avait qu'un seul type de lien avec lui. Le cours des dons pour les mariages à cette époque fixe les montants normatifs en provenance des relations « normales », c'est-à-dire sans attache ni proximité particulière à 100 000 vnd. Le montant du don de Hấn correspond exactement à l'addition des trois types de liens qui les unissent et expriment par ce biais la proximité particulière qui caractérise leur relation. Leur proximité relationnelle est également manifestée par des rencontres informelles fréquentes et des échanges quotidiens moins ritualisés que les dons.

[2] Nous ne relevons pas ici les cas de cumul de trois liens.

et donc sans investissement affectif particulier. Par ce geste, il s'agit de signifier l'importance qu'ils ont l'un pour l'autre et la proximité de leur relation chargée de sentiments affectifs particulièrement intenses[1]. Dans ce cas, la relation est considérée comme particulièrement proche, non pas parce qu'ils entretiennent un lien de parenté, mais parce que leur lien est soudé par des *tình cảm* d'une intensité particulière.

Ce critère des *tình cảm* est également actif pour certaines relations extrafamiliales soudées par ce que nous appelons « l'attraction interpersonnelle ». Ce sont des personnes qui s'associent derrière un objectif commun par affinités, par affection ou par intérêt instrumental et qui ne sont « tenus » ni par la parenté ni par le voisinage ni par un contrat formel. Nous faisons ici référence aux « alliés matrimoniaux » (*thông gia*), aux collègues de travail (secteur formel privé ou public), aux collègues fonctionnaires-cadres de la commune et aux « amis d'affaires » (*bạn buôn bán*) (voir chapitre 7). Il s'agit de relations construites au cours de la vie, ce que nous appellerons des relations de participation élective, considérées pour des raisons pratiques et morales comme importantes à entretenir. Les villageois impliqués dans ce type de relation cultivent un lien *tình cảm* (affectivement chargé), tissé d'obligations réciproques, en vue de d'exprimer l'attraction interpersonnelle et de maintenir la pérennité de la relation, en garantissant la confiance mutuelle et en assurant les intérêts de chacun. Il s'agit ici d'une forme particulière de *tình cảm* et de proximité relationnelle caractéristique d'une dimension essentielle de la socialité vietnamienne, où l'affection mutuelle et les intérêts particuliers sont étroitement liés.

Les propos tenus par Phan Kế Bính au début du siècle illustrent cette vision des relations sociales où l'utilitarisme est associé aux sentiments :

> « Hélas les liens d'amitié sont essentiels pour se polir les uns au contact des autres, pour devenir ainsi des hommes et s'aider mutuellement en cas d'infortune [...] L'amitié est très importante par l'utilité qu'elle apporte aux uns et aux autres dans les relations privées. Il y a deux manières d'être utile, la première en se donnant des conseils pour mesurer les avantages et les inconvénients des affaires, la seconde en s'aidant mutuellement en cas d'accident ou de péril. Des amis de cette nature méritent d'être appelés « amis utiles » (*bạn ích hữu*). » ([1915] 1975 : 10).

Bien que potentiellement présents dans de nombreuses interactions sociales, les *tình cảm* constituent une composante en soi des liens forts et leur intensité au sein d'une relation est un critère décisif pour que celle-ci soit considérée comme proche.

Le champ sémantique que cette notion *emic* recouvre est complexe à saisir, parce qu'il renvoie à des expériences et des usages qui n'ont pas de termes équivalents en français. Pour

[1] Inversement, les dons qui circulent entre des personnes liées formellement par un lien de parenté proche, mais qui ont des inimitiés sont d'un montant relativement moins élevé que ceux qui circulent entre des contacts liés par une relation formelle similaire, mais avec qui il n'y a pas eu d'inimitié. Pour le mariage de leur dernier fils en décembre 2007, M. Phạm Văn Tiếu et son épouse Mme Nguyễn Thị Lưu ont reçu des dons en provenance des trois oncles du mari. L'un des oncles à verser 150 000 vnd alors que les deux autres ont donné 300 000 vnd. Mme Nguyễn Thị Lưu, l'épouse, explique que suite à un conflit sur le partage des terrains d'habitation, leur relation est tendue. La somme d'argent transférée à l'occasion du mariage de leur fils, exprime à la fois l'obligation de donner à un proche quelque soit le degré d'affection effective, mais aussi l'état de leur relation détériorée en terme de *tình cảm*.

la compréhension de la proximité affective vécue par les ruraux Vietnamiens, mais aussi pour la compréhension du système de dons en général dont l'une des fonctions principales consiste à exprimer, à produire et à nourrir les *tình cảm*, il est important de s'arrêter ici sur la définition de cette notion centrale de la socialité vietnamienne. Nous reviendrons plus tard sur son rôle spécifique dans la société et sur ses modalités de fonctionnement dans le système de don (voir chapitre 11).

Les multiples facettes des **tình cảm** *: les affinités, l'affection, l'intérêt et la morale*

À notre connaissance, la question des *tình cảm* ne semble étrangement pas avoir été traitée comme un objet d'étude en soi dans la littérature scientifique en langue française ou anglaise, alors que tout chercheur impliqué dans les interactions sociales au Vietnam a nécessairement été confronté, voire impliqué, dans des rapports où les *tình cảm* interviennent[1]. En langue vietnamienne, nous n'avons pour le moment trouvé aucun article scientifique qui traite directement de la question. Les seules publications existantes semblent présenter uniquement les *tình cảm* sous leur dimension normative, voire idéologique (voir notamment Lê Văn Siêu, 2003). Ils renseignent donc indirectement sur la question des représentations et de la dimension morale des *tình cảm*, mais ne fournissent pas d'information sur leur sens pratique et vécu, ni sur leur fonctionnement concret dans les interactions quotidiennes.

En revanche, la notion de *ganqing* [*găn qíng* -感情], dont les *tình cảm* sont l'équivalent vietnamien[2], ainsi que les termes chinois de *guanxi* [relation, réseau social, affection] (Yunxiang, 1996 : 74-75) et de *renqing* [sentiments humains] (*ibid.* : 122-123 :), ont été l'objet de nombreuses recherches et publications[3]. Nous avons donc utilisé davantage les

---

[1] Les *tình cảm* ont néanmoins été abordés par A. Soucy (2007) dans sa communication à la conférence « Modernities and Dynamics of Tradition in Vietnam ». La notion a par ailleurs été évoquée par O. Tessier dans une conférence à Hanoi pour parler de la force des liens personnels dans les réseaux de relations qui constituent l'espace social des ruraux Vietnamiens (voir la conférence « Analyses pour accompagner les changements socio-organisationnels au Vietnam », 3-4 avril 2007) et par J. Kleinen pour parler de la solidarité et des sentiments qu'exprime la participation des villageois aux rituels domestiques et publics (1999a : 184). L'étude de terrain la plus poussée semble provenir de S.K. Malarney (1998, 2002 : 115, 125, 129-134, 146 et 147) notamment lorsqu'il décrit les prestations rituelles (*phúng viếng*) lors des funérailles. Il montre comment l'entraide et le soutien exprimés par ces prestations participent à souder et à reproduire des relations morales (« moral relationships ») qu'il assimile aux *tình cảm*, ces derniers étant considérés par l'auteur comme une relation de respect et d'obligation mutuels. Récemment, Lê Hữu Khoa (2009 : 61-63) propose une définition de cette notion à la lumière des proverbes et des adages populaires vietnamiens. Enfin, dans la littérature scientifique en langue anglaise, H. Rydstrøm (2003) a consacré un chapitre (« Practicing *tình cảm* ») sur cette question. Si elle propose une définition normative inspirée de sinologues, elle se concentre surtout sur la manifestation des *tình cảm* dans l'éducation et la socialisation des jeunes filles en milieu rural au nord du Vietnam.

[2] La retranscription du terme *tình cảm* en écriture sino-vietnamienne (*hán việt*) est 感情, ce qui correspond aux mêmes caractères que la notion chinoise de *găn qíng*. Le sens littéral de chacun des caractères chinois « *gan* » [*găn* - 感] et « *qing* » [*qíng* - 情] est équivalent au sens littéral de chacun des termes qui composent le mot sino-vietnamien *tình cảm* (*tình* étant l'équivalent de « *qing* » et *cảm* étant l'équivalent de « *gan* »). En tant que terme sino-vietnamien, il s'agit à l'origine d'un emprunt de la langue vietnamienne au chinois. Le rapprochement entre les deux notions ne concerne pas que le sens littéral. Les sens d'usage courant de ce terme semblent similaires dans le Vietnam rural et dans la Chine rurale (voir notamment Yan Yunxiang, 1996 et Soucy, 2007).

[3] Voir notamment M. Fried (1953 : 103), B. Gallin (1966), D. De Glopper (1978), S. H. Potter (1988), J. Marks and R.T. Ames (1995), Yan Yunxiang (1996), A.B. Kipnis (1997).

études sur les « *ganqing* » en Chine comme appuis pour confirmer ou réfuter nos analyses portées sur la notion vietnamienne de *tình cảm* que des études sur les *tình cảm* au Vietnam.

Le terme *tình cảm* est particulièrement compliqué à traduire en français où il n'existe pas de notion équivalente. De surcroît, les expériences concrètes de *tình cảm* connaissent plusieurs modes d'expression et le terme est utilisé différemment selon les contextes et les interactions. La notion est composée du terme *tình*, qui signifie « affection », « sentiment », « passion », « amour » ; et du terme *cảm* qui signifie « ressentir », « être ému », « toucher », « être touché », « être pris », « être saisi » (Gouin, 1957 : 139). L'association des deux termes évoque donc autant la sensibilité affective que le ressenti émotionnel.

Dans l'usage courant et quotidien à Quân Lợi, la notion de *tình cảm* est utilisée autant pour décrire le contenu émotif d'une relation comme l'amour, que pour évoquer la charge affective, la proximité affective, les attaches affectives, l'attachement émotionnel, la bonne entente, les affinités, la sympathie ou encore les « bons sentiments » qui sont potentiellement présents dans les interactions quotidiennes. Le terme peut aussi être utilisé comme un « verbe qualification » ou un verbe-adjectif lorsqu'il désigne une personne « qui est *tình cảm* », c'est-à-dire qui a la capacité d'impliquer les sentiments affectifs dans ses relations sociales pour favoriser la bonne entente ou qui prête une attention particulière à l'entretien de l'affection mutuelle dans ses interactions. La notion de *tình cảm* renvoie donc, dans son acception la plus générale, à l'idée d'affection au sein d'une relation[1]. Lê Hữu Khoa traduit ces notions par « l'aptitude à saisir les relations par le sentiment » (2009 : 62). Pour H. Rydstrøm « Even thought *tình cảm* can be translated as "sentiments" or "feeling", it does not so much designate a psychological state as a social competence » (2003 : 52). Dans cette notion se mêle donc une dimension psychologique, morale, affective et sociale. Mais l'élément central réside dans l'idée des « bons sentiments » et d'affection qui existent au sein d'une relation ou qui s'expriment au cours d'une interaction.

En pratique, les *tình cảm* se construisent, s'expriment et se renforcent à travers des marques d'attention, des signes de solidarité, de soutien ou d'entraide, par des gestes de générosité et d'attention ou par des transferts de dons. Ils s'actualisent de manière privilégiée au cours de moments de vive convivialité, de rencontre, d'échange et de partage (matériel ou immatériel) que les villageois appellent *giao lưu*[2]. Inversement, si les *tình cảm* sont nourris par l'ensemble de ces pratiques, ils les provoquent également.

Afin de saisir ce terme dans sa complexité et dans sa totalité, nous allons décrire les *tình cảm* selon deux modes de manifestation principaux, que nous appelons les deux régimes des *tình cảm*. Il y a d'un coté une affection où la spontanéité prime, car elle est construite en

---

[1] Pour le sinologue D. De Glopper, les *ganqing* (équivalent chinois des *tình cảm)* se définissent par : « the affective component of all human relations » (1978 : 312 cité par Yan Yunxiang, 1996 : 140). Pour Yan Yunxiang « [...] *ganqing* exists only when sentiment, emotional attachment and good feelings are felt by people involved in social interactions » (1996 : 139). Enfin, l'un des informateurs de ce dernier décrit cette notion de la manière suivante : « personnal relation based on good feelings » (*Ibid.* : 140). Le sens de la notion de *tình cảm* tel que nous le comprenons, trouve un écho dans la littérature chinoise et confirme la définition que nous proposons.

[2] Nous reviendrons sur cette notion centrale de la socialité vietnamienne en conclusion.

fonction des affinités interpersonnelles et des expériences communes vécues avec un partenaire ; et de l'autre côté, il existe une affection « instituée » et réglée par des préceptes moraux plus ou moins intériorisés, où le formalisme prime. Ces deux régimes, analysés séparément pour les besoins de l'explication, sont souvent entremêlés dans les pratiques et les interactions quotidiennes.

- *Le régime des tình cảm spontanés et électifs*

Le premier régime des *tình cảm* se caractérise par un investissement affectif important, et par des affinités effectives[1], dont le caractère spontané et choisi est plus marqué que dans l'autre régime. Cette forme de *tình cảm* se noue, en effet, entre des personnes qui partagent ou ont partagé des expériences de vie commune émotionnellement intenses et avec un certain degré d'intimité et de complicité. La particularité de cette forme de *tình cảm* réside dans le fait que l'affection ne se cultive pas seulement lors de pratiques d'échanges et de sociabilité collective organisée par la société locale et ses normes. Ces relations s'actualisent et la charge affective s'entretient au fil de rencontres plus informelles, comme des visites mutuelles, des moments de convivialité ou des repas sans autre prétexte extérieur à la relation et au plaisir de se rencontrer. L'affection mutuelle se tisse également à travers des échanges non nécessairement institués socialement, comme des discussions, des conseils, de l'aide en travail, en service, en nature ou en argent, qui ne s'inscrivent pas nécessairement dans le formalisme des conventions sociales et qui se déroulent donc en dehors des occasions prévues par l'étiquette et les normes locales. Ces interactions, comme les échanges auxquels elles donnent lieu, sont donc moins protocolaires et moins régis par le contrôle social de la société locale que le régime moral des *tình cảm*. En bref, ce régime de *tình cảm* concerne des relations où « l'aspect strictement interpersonnel l'emporte » (Degenne et Forsé, 2004 : 37) dans ce qui motive les rapports qu'ils entretiennent.

L'intensité émotionnelle et l'intensité de la charge affective qui caractérisent ce régime de *tình cảm* connaissent des variations d'un contact à l'autre, c'est pourquoi la présence de cette forme de *tình cảm* dans une relation n'implique pas nécessairement que celle-ci soit considérée comme proche par les protagonistes. Il s'agit donc d'une composante qui est caractéristique, mais pas exclusive des liens proches.

- *Le régime moral et institué des* tình cảm

Le deuxième régime des *tình cảm* se caractérise avant tout par une affection « donnée », « instituée », voire « imposée » par des prescriptions morales et par les normes sociales plus ou moins intériorisées. Il s'agit de « bons sentiments » et d'attaches affectives qu'il est moralement et socialement convenable d'exprimer et d'entretenir par des marques de respect et des signes de sympathie avec certaines personnes définies, quelque soit les expériences vécues en commun, quelque soit l'intensité effective de la relation en termes de sentiments spontanés et quel que soit le degré d'affinité et d'entente.

[1] Pour les villageois, les affinités se tissent en fonction des caractères de chacun. Dans le cadre de relations extrafamiliales, ils parlent souvent de *hợp người* (qui renvoie à des personnes compatibles) ou *hợp tính* (qui renvoie à une compatibilité de caractère) pour expliquer le fondement de leur association, de leur proximité et des *tình cảm* qui les lient. C'est en ce ses que nous parlons d'affinités.

Cette forme de *tình cảm* intervient en particulier pour les liens assignés, c'est-à-dire des liens « donnés » par la naissance (la parenté, le lignage) ou « donnés » par le lieu de vie (le voisinage). Elle concerne également des liens extrafamiliaux construits comme les « alliés matrimoniaux » (*thông gia*) ou les collègues de travail.

Cette forme des *tình cảm* est évoquée de manière plus fréquente par les rares auteurs qui se sont penchés sur la question. Pour S.K. Malarney, les *tình cảm* sont des liens d'affection, de sympathie et de compassion qui s'inscrivent dans une éthique de la solidarité villageoise et qui permettent d'associer obligation et affection dans les rapports d'entraide. Il insiste particulièrement sur le rôle des *tình cảm* pour équilibrer et rendre plus égalitaires ce qu'il appelle les « non-kin-based moral relationship » (relations morales extrafamiliales ; voir en particulier 2002 : 129-134). Pour H. Rydstrøm les *tình cảm* « …are not so much about personn's inner emotional state as the state of her/his social relationships and behavior, which are continually subject to moral precepts and judgment » (2003 : 53). L'auteur ajoute que les villageois portent peu d'attention à « l'authenticité » des émotions individuelles, mais que les émotions (*tình cảm*) sont jugées correctes si on adopte le comportement et les mots appropriés selon le contexte interactionnel. Elle conclut ainsi que « emotions are read from social relations more than they are their cause » (*Ibid. :* 53). Si nous suivons ces auteurs sur l'importance de la dimension interactionnelle, situationnelle et contextuelle des sentiments d'affection, qui ne sont donc pas uniquement du ressort de l'individu dans son for intérieur, nous ne limitons pas les *tình cảm* à sa dimension morale et ne rejetons pas l'existence et l'expérience de sentiments authentiques dans les interactions quotidiennes régies par les *tình cảm*.

En pratique, ce régime de *tình cảm* et les relations qu'il noue sont activés et entretenus en priorité – et parfois exclusivement – lors de pratiques de sociabilité collective et d'échanges « institués », au cours de cérémonies, de fêtes ou d'événements importants à caractère rituel régulièrement traversés par les foyers et pour lesquels les invitations comme le déroulement sont fortement régulés par les normes locales (voir chapitre 2 et 4). Les relations scellées uniquement par cette forme de *tình cảm* sont imprégnées de formalisme et sont de fait rarement activées « en dehors d'un groupe ou d'un contexte spécifique qui sert de support [...] moyennant la présence d'autres relations » (Degenne et Forsé, 2004 : 37).

Ainsi, la nature des « bons sentiments » (*tình cảm*) à l'égard d'autrui varie entre une affection conditionnée (imposée ou provoquée) moralement et une affection spontanée, construite sur la base d'affinités avérées au cours d'expériences de vie communes. De fait, ces deux régimes ne sont pas si facilement dissociables. La plupart des gens qui se considèrent comme proches entretiennent un lien affectif construit de manière plus ou moins choisie et spontanée entre les injonctions morales, l'intérêt mutuel et les affinités électives. Plus que deux types de *tình cảm*, il faut voir ici un mélange de composantes dont les proportions de chacune d'entre elles varient, soit au profit du régime moral soit au profit du régime spontané.

Ces deux régimes constituent donc deux facettes des *tình cảm* qui se cumulent et se confondent généralement au sein d'une même relation, mais pas nécessairement. Il existe des rapports sociaux où seul l'un des deux régimes est présent. Certains liens du réseau des proches d'Ego, comme la parenté ou le voisinage, ou, comme les relations *thông gia*, peuvent

ne pas donner lieu à des affinités particulières de type *tình cảm* spontanés, alors qu'ils sont considérés comme proches : la force de leur lien se situe avant tout dans le régime moral des *tình cảm*. Les relations d'« alliés matrimoniaux » (*thông gia*) par exemple sont toujours fortes et proches « en soi »[1], quelles que soient l'affinité ou les émotions effectives. Elles sont animées avant tout par le principe d'affection morale et celui-ci peut suffire pour définir la relation comme proche. Mais en dehors des pratiques de sociabilité collective à caractère ritualisé, il est possible que la dimension morale des *tình cảm* se complète d'une charge affective plus spontanée au cours des expériences de vie partagées et des affinités, qui se nouent au quotidien en dehors des règles de bienséance. Néanmoins, cette association des deux régimes au sein des relations entre « alliés matrimoniaux » n'est pas systématique dans les faits. L'existence et l'entretien de relations considérées comme proches, mais qui ne sont pas nourries par une charge émotive en partie spontanée constituent une spécificité de la socialité vietnamienne.

Le cumul des deux régimes de *tình cảm* au sein d'une même relation est également possible, mais pas nécessaire, pour toutes les relations de parenté ou de lignage. Il est fréquent que la charge affective « instituée » qui unit les membres d'un même lignage se complète par des rencontres interindividuelles et par le partage d'expériences de vie qui contribuent à créer de l'affection mutuelle en dehors des préceptes moraux intégrés. Dans ce cas, une complicité et une affection plus spontanée se construisent et complètent la relation de parenté par une relation d'affinité et par une intensité affective particulièrement intense. Nous pouvons parler dans certains cas de relation « parent-ami », pour qualifier ces relations où le lien électif et le lien assigné se combinent[2].

Par exemple, il arrive qu'un oncle et que son neveu aient le même âge et qu'ils aient grandis ensemble, voire qu'ils aient étudié dans la même école. Leurs caractères respectifs présentent des affinités et une complicité s'est tissée au fil de leurs expériences. Ils entretiennent ainsi, en plus de leur lien de parenté formel, des relations particulièrement intenses en termes d'engagement affectif. Dans ce cas, le régime des *tình cảm* spontanés et « construits » intervient en plus de l'affection morale qu'il « faut » manifester, en soi, quelle que soit la charge émotionnelle impliquée, avec ses oncles directs. Ainsi, affection morale et affection choisie sont entremêlées et ne peuvent être dissociées.

Dans un autre registre, mais dans la même logique, la petite sœur de la mère d'Ego (*dì*) est une relation généralement considérée comme proche au regard des prescriptions morales.

---

[1] C'est ce qu'illustrent les dons d'une valeur élevée entre les *thông gia,* dont l'une des fonctions est de rappeler et d'actualiser ces valeurs morales selon lesquelles les « alliés matrimoniaux » sont des proches. Fonction que jouent également les proverbes populaires comme celui cité dans le chapitre 7 : « *thông gia hai nhà như một* » (Les deux maisons de foyers alliés par le mariage sont comme une seule et même maison).

[2] A. Degenne et M. Forsé (2004 : 37) utilisent l'expression « relations semi-électives » ou « ambivalentes » pour définir ce type de lien. Les liens « parent-ami » sont rarement formalisés en tant que tels alors qu'ils font pourtant partie de réalités vécues dans de nombreuses cultures. A. Testart cite par exemple « le travail exceptionnel de Thomson qui consacre un livre aux échanges cérémoniels en Terre d'Arnhem [Australie] fournit des renseignements précieux, mais difficiles d'interprétation en raison de l'intrication très profonde de cette amitié avec la parenté, toujours tentaculaire en Australie, qui la prolonge, la réinterprète et finalement oblitère son caractère propre ». (Testart, 2001 : 730 utilise Thomson 1949 : 67 et 75-79).

Mais il arrive souvent qu'une tante et que sa nièce nouent en plus de leur relation formelle, un lien affectif construit, car, par exemple, la tante s'est beaucoup occupée de sa nièce lorsque ses parents devaient quitter le village plusieurs mois de suite pour travailler en ville, ou, parce que leurs caractères respectifs présentent des affinités qui les rapprochent. Ici encore, l'affection spontanée et l'affection assignée se mêlent et sont indissociables.

Les « bons sentiments » et l'attachement affectif (*tình cảm*), qu'ils soient volontaires, spontanés, socialement institués et/ou moralement prescrits constituent donc un critère *emic* essentiel pour comprendre quelles relations sont considérées comme proches et de quoi est constitué un lien proche. Si le régime des *tình cảm* moraux est actif pour l'ensemble des relations personnelles en général et pour l'ensemble des liens considérés proches en particulier[1], le régime des *tình cảm* électifs ne concerne quant à lui que certaines personnes parmi les proches.

(5) Les rapports de réciprocité caractéristiques de la proximité

Les relations *thân thiết* sont constituées de rapports de réciprocité qui s'inscrivent dans le flux incessant de services et d'aides qu'ils échangent quotidiennement sans que l'équivalence des valeurs ni la parité des mouvements ne soient nécessaires.

L'étude de l'entraide agricole a permis de mettre en évidence ces rapports de réciprocité caractéristiques des liens proches. Pour reprendre le discours local, nous pourrions dire que les proches sont les personnes avec qui ce n'est pas la peine de calculer l'équilibre exact entre ce qui est reçu et donné. Ce critère transversal ne se manifeste pas dans toutes les formes de dons entre proches (voir le *giúp đỡ*), mais caractérise néanmoins la nature globale de leurs rapports de réciprocité. En outre, ce type de réciprocité n'est pas exclusif aux relations proches. Il peut également fonctionner entre des contacts non proches, comme dans le cas les dons, qui sont transférés dans le cadre du régime typique de circulation non marchande (voir chapitre 4). Il est donc possible d'entretenir, dans certaines formes de prestations, ce type de rapports sans être proche, mais ce n'est pas systématique. Avec les moins proches, la recherche d'équivalence et de parité reste une préoccupation, alors que pour les personnes les plus proches, les rapports de réciprocité fonctionnent principalement selon ce principe de flux continu, où l'équivalence n'est pas centrale. C'est pourquoi, contrairement à la plupart des critères présentés jusqu'ici, ce critère, comme le régime moral des *tình cảm*, est indispensable pour qu'un contact soit considéré comme proche. Il permet l'entretien d'une « dette mutuelle positive » (Godbout, 2000), favorisant le maintien et l'entretien du lien (voir chapitre 11).

(6) La confiance interpersonnelle caractéristique de la proximité

Les relations *thân thiết* sont constituées de confiance mutuelle. La production de la confiance entre acteurs sociaux est un phénomène particulièrement complexe au Vietnam, qui mériterait une étude spécifique. Les transferts de dons soulèvent néanmoins la question. Elle ne peut donc pas être ignorée dans cette étude, bien qu'elle ne puisse pas être traitée dans

[1] Comme c'est le cas en Chine d'après flow Yan Yunxiang pour qui le *quanqing* (équivalent des *tình cảm*) « [...] is frequently applied to almost all kinds of close relations » (1996 : 140)

toute sa complexité. Il est en effet difficile de mesurer en qui les villageois ont réellement confiance parmi les membres de leur réseau de relations personnelles, jusqu'où s'arrêtent la confiance et comment cette confiance est produite, garantie et maintenue. L'étude des dons fournit cependant quelques indications, sur lesquelles nous reviendrons dans le chapitre 11 et en conclusion. Mais, dans le cas des relations proches à Quân Lợi, nous pouvons déjà indiquer que la confiance mutuelle repose principalement sur le lien interpersonnel entre les acteurs sociaux impliqués. La confiance qui régit un échange est garantie par un accord informel et tacite, qui place comme lieu de sanction le maintien ou la rupture de la relation : en cas de « trahison », la relation sera directement affectée. Pour les personnes très proches, ce qui garantie l'échange se situe dans la valeur que chacun accorde à la relation. Les plus proches sont ainsi des personnes à qui l'on peut faire confiance sans garantie extérieure à la relation, mais juste parce qu'on estime qu'ils ne souhaitent pas menacer la bonne entente.

Ce type de rapport constitue un élément exclusif des relations proches. Pour les personnes moins proches, ce qui garantie la confiance dans les échanges se situe davantage dans le contrôle sociale opéré par la société locale, dans l'intérêt à préserver de bon rapports ou dans l'existence de lois officielles et de sanctions juridiques.

2- Les « conditions nécessaires » et les « principes variables » dans la constitution d'un lien proche

Les configurations multiples des éléments constitutifs des relations proches.

Ces éléments constitutifs des liens proches se partagent en deux catégories :

- les éléments indispensables aux relations proches, ce que nous appelons les « conditions nécessaires » pour qu'un lien soit proche,

- les éléments potentiellement présents, mais pas indispensables, à la constitution d'un lien proche, ce que nous appelons « les principes variables ou contingents »[1].

Les premiers regroupent des propriétés qui concernent nécessairement toutes les relations proches. Il s'agit de l'instauration de rapports de réciprocité, où le calcul de l'équivalence exacte n'est pas de mise, l'établissement d'une relation de confiance mutuelle fondée sur la relation et la présence de *tình cảm* dans leur expression morale. Ces trois éléments constitutifs d'un lien proche ne sont pas, comme nous l'avons montré, exclusifs aux liens proches. Mais ils demeurent indispensables pour définir qui est un proche.

L'étude des rapports sociaux impliqués dans les dons indique que ces trois conditions sont complétées par ce que nous avons appelé les trois principes variables ou contingents : le principe de la proximité en termes de degré de parenté, le principe de proximité des lieux de résidence et le principe d'affection spontanée, construite et élective. Ces principes ont été identifiés des éléments constitutifs des liens proches. Néanmoins, différemment des précédents, il ne se retrouve pas systématiquement dans une relation entre proche. Leur présence varie d'un contact à l'autre, c'est en ce sens que nous les considérons comme des

[1] Au sens de « susceptible d'être ou de ne pas être, de se produire ou de ne pas se produire. […] Événements susceptibles de se produire ou non, rien ne justifiant leur nécessité. » http://www.cnrtl.fr/definition/contingent.

principes contingents. Ces trois variables découlent des trois pôles autour desquels se distribuent et se distinguent les relations personnelles des villageois en général, à savoir la parenté, la localité et l'affection. Nous y reviendrons plus bas.

Un lien proche est donc nécessairement constitué de ce que nous avons appelé les trois conditions nécessaires et complété par un ou plusieurs principes variables. Les combinaisons possibles des éléments constitutifs d'un lien proche sont variées dans la réalité empirique. Afin de comprendre la manière dont se combinent ces éléments, voici quelques exemples typiques rencontrés à Quân Lợi.

Prenons le cas d'un oncle direct d'Ego du côté paternel (principe de proximité en termes de degré de parenté), qui n'habite pas à côté d'Ego et avec lequel il n'y a pas d'affinité particulière en dehors de l'affection morale instituée qui les attache (principe de l'affection morale). Il est généralement considéré comme un proche lorsque les rapports de réciprocité entretenus avec Ego ne sont pas de l'ordre du calcul d'équivalence exacte mais s'équilibrent à travers un flux de prestations à double sens et lorsque la confiance qui les tient est d'ordre interpersonnel avant tout. Ils se font confiance car ils souhaitent préserver leur relation.

Prenons un deuxième exemple. Des voisins (principe de proximité des lieux d'habitation) qui entretiennent ces mêmes rapports de réciprocité et de confiance, qui sont tenus par des *tình cảm* moralement institués (principes d'affection morale), mais qui n'ont aucun lien de parenté se considèrent également comme proches. Dans ce cas, les trois conditions nécessaires ainsi que le principe de voisinage sont présents dans la relation et la définissent comme proche.

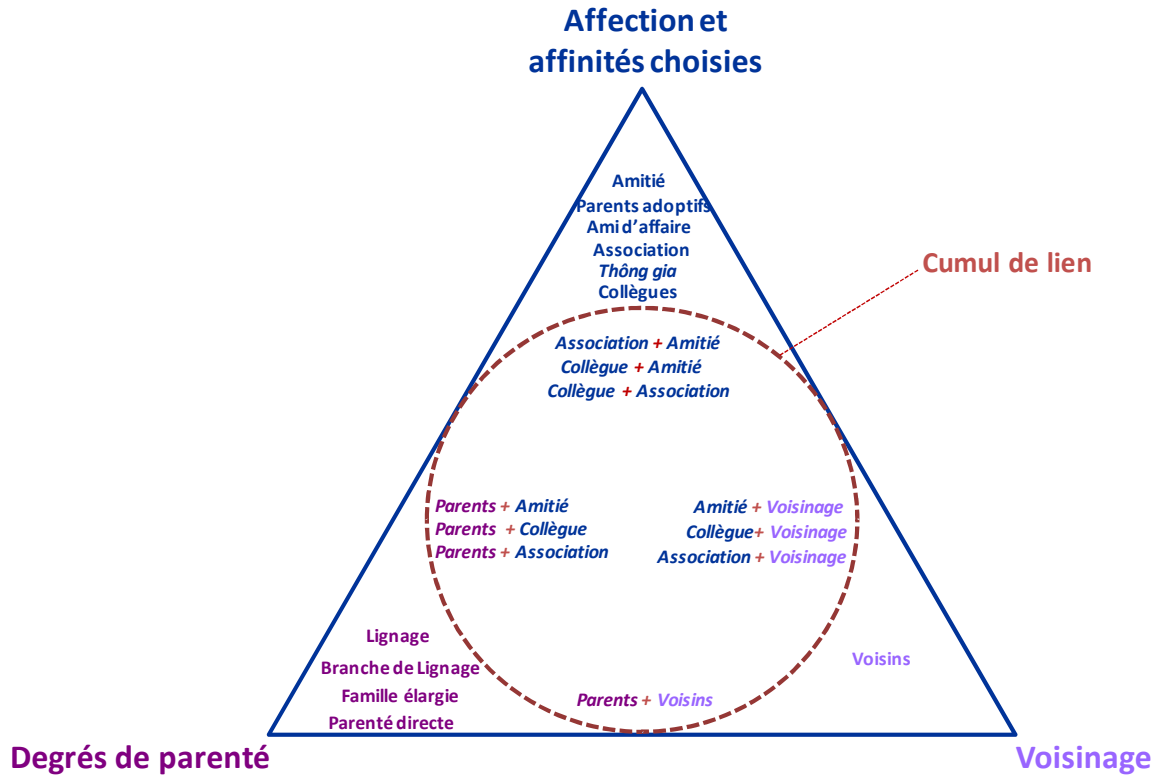
Enfin, pour finir de présenter des types de configurations classiques, prenons un dernier cas. Nous avons vu que les amis proches (*bạn thân*) (principe d'affection choisie) sans lien de parenté ni de voisinage peuvent parfois compter parmi les plus proches du réseau des proches d'Ego. Il s'agit de relations où la confiance règne, où les rapports de réciprocités sont inscrits dans un flux continu de dons et contre-dons et où, en plus de l'affection spontanée, l'affection morale encadre les interactions et participe à souder le lien. Ce type de configuration est également fréquent.

Dans ces exemples, l'association d'une seule variable (parenté, voisinage, affection choisie) avec les trois éléments toujours constitutifs des liens forts (les conditions nécessaires) suffit à produire des liens considérés comme proches par les villageois. Mais dans les faits, elles ne sont pas systématiquement séparées ni exclusives les unes des autres. Ces variables contingentes peuvent se cumuler au sein d'une même relation proche. Dans ce cas la configuration présente des formes différentes. Prenons quelques types de combinaison possible. Un lien donné par la naissance comme un lien de parenté (principe de parenté) qui se cumule avec un lien affectif choisi (voir les « parents-amis ») peut devenir un lien proche comme dans le cas d'une relation entre un neveu et un oncle du même âge qui, ayant grandi et étudié ensemble se considèrent proches et entretiennent des rapports caractéristiques des relations proches. Le cas des parents-voisins est également représentatif d'un type de combinaison courante à Quân Lợi et caractéristique de croisement de principes contingents au

sein d'une même relation. De manière générale, la plupart des cas de cumul de liens parmi les proches sont l'effet de ce croisement de variables.

Les combinaisons sont nombreuses et plutôt que de recenser toutes les configurations possibles, nous avons tenté de schématiser « le champ des relations proches ». Celui-ci se définit par l'ensemble des relations potentiellement considérées comme proches par les villageois. Il repose sur la correspondance entre les types de relations identifiées comme proches à travers l'étude des dons à Quân Lợi et les principes variables potentiellement constitutifs des liens proches. Tous les types de relations formelles présentées dans ce schéma réunissent les trois conditions nécessaires à la constitution d'un lien proche. Voici la manière dont les principes contingents peuvent se manifester et se combiner pour constituer des liens proches.

Schéma 4 : Principes variables constitutifs des liens proches et types de relation formelle identifiés comme potentiellement proches



Des principes contingents aux modes d'engendrement du lien social : liens assignés et liens électifs

Sur le plan théorique, ces trois principes contingents correspondent aux deux modes d'engendrement du lien social classiques de la sociologie, à savoir les liens acquis (ou électifs ou choisis ou construits) au cours des expériences de sociabilité et les liens assignés ou « donnés » par l'état ou la situation de l'individu en dehors de toute participation aux pratiques de sociabilité[1].

Les liens assignés renvoient aux relations dont l'individu hérite en naissant ou qui lui sont données par son lieu de vie ou ses activités professionnelles. Ils s'inscrivent dans un cadre prédéfini aux actes de sociabilité ou aux choix d'Ego. Qu'ils soient activés ou pas, ces liens préexistent à toute forme de sociabilité : dans le réseau d'Ego, ils sont toujours latents.

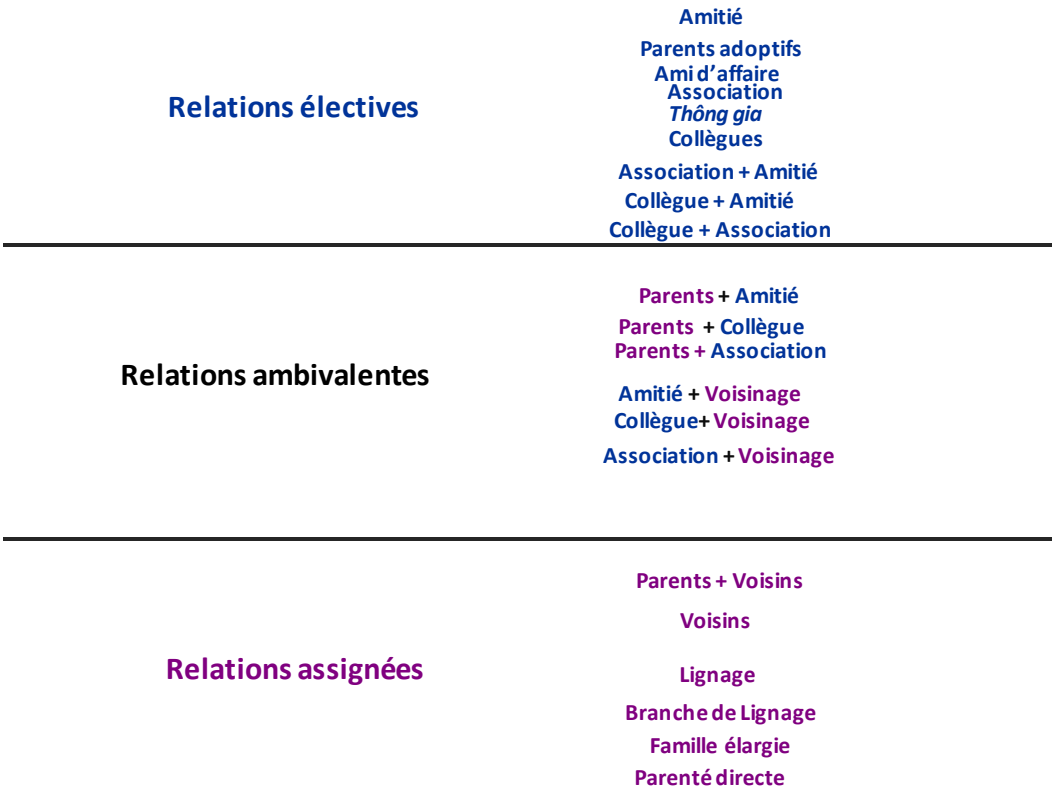
Les liens « acquis », ou les relations dites de participation élective, concernent les relations établies personnellement au cours de la vie, à partir du principe « d'attraction interpersonnelle » manifesté lors d'expériences de sociabilité formelles et informelles, en fonction des affinités interpersonnelles, de l'affection mutuelle, de l'intérêt tiré de la relation et du hasard des rencontres. La part de choix et de spontanéité qui caractérise ces liens acquis n'exclut pas l'existence de normes et de régularités sociologiques qui conditionnent les préférences des acteurs sociaux, comme l'homophilie[2]. Mais, bien que ces relations soient « encadrée[s] par une série de déterminations sociales » (Paugam, 2008 : 69), l'individu dispose d'un degré de latitude plus important que pour les liens assignés dans le fait de les tisser ou non, de les nourrir et de les activer. En outre, l'intensité émotionnelle et la charge affective impliquées dans les liens acquis sont plus déterminantes pour le maintien de la relation, mais moins contraintes par les normes établies. Enfin, la production et le maintien de ces liens dépendent directement de l'implication de l'individu dans des pratiques de sociabilité visant à l'entretenir. Différemment d'un « lien hérité dont on ne discute pas la pérennité » (Cusset, 2007 : 91), il s'agit d'un « lien choisi, qui peut à tout moment être remis en cause » (*Ibid. :* 91). Comme nous l'avons suggéré plus haut, un lien électif combiné à un lien assigné engendre ce qui est appelé une « relation ambivalente » ou « semi-élective ». Le schéma ci-dessous représente la manière dont se répartissent les types de relations formelles proches identifiés par l'étude de la circulation non marchande au regard de ces modes d'engendrement du lien social.

---

[1] À propos des relations électives et assignées, voir S. Paugam (2008 : 23, 61, 64 et 68), P-Y. Cusset (2007 :91-94), A. Degenne et M. Forsé (2004 : 36-37) et V. Lemieux (1999). Une distinction semblable des relations en termes de relations électives / relations assignées a également été utilisée par des anthropologues pour tenter de classer les relations personnelles en milieu rural chinois voir notamment Yan Yunxiang (1996 : 224 qui cite King et Hwang).

[2] Il s'agit de la tendance à nouer des relations avec des personnes ayant des caractéristiques sociales (sociodémographiques, catégories sociales et professionnelles, milieu social, niveau d'éducation, lieu de vie, etc.) communes.

Schéma 5 : Mode de génération du lien social et types de relations



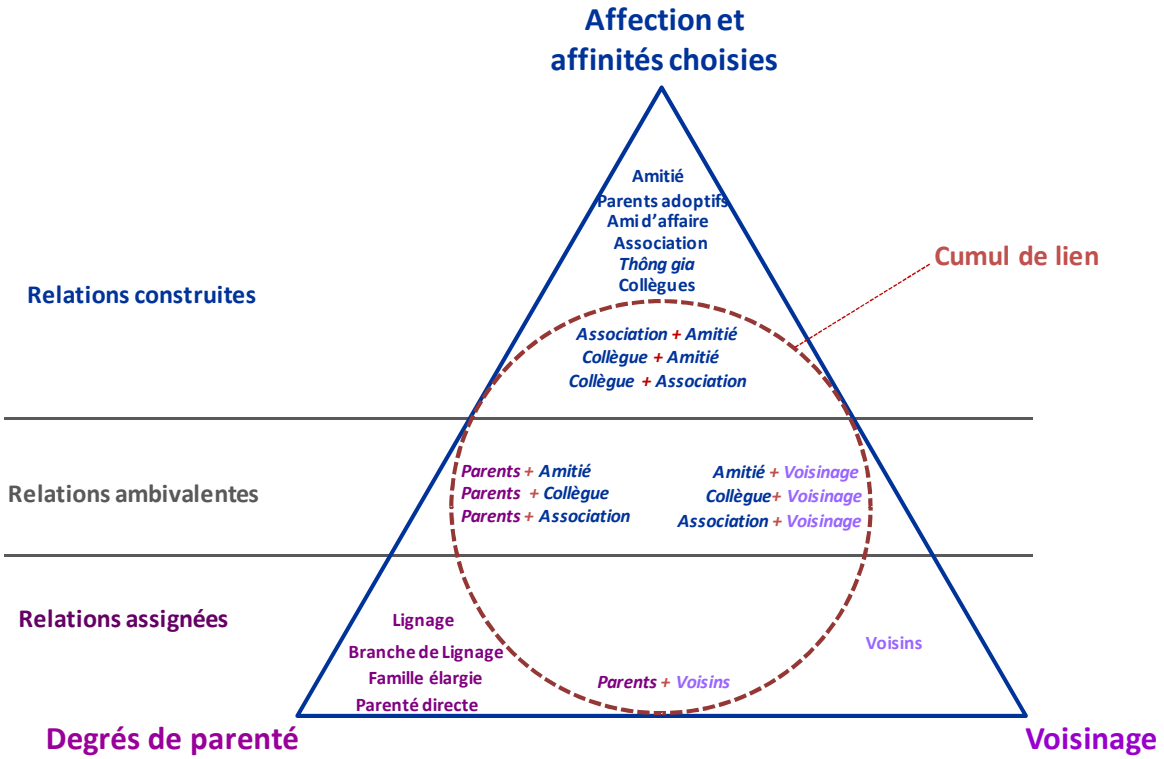
Les correspondances entre ces deux modes de génération du lien social et les divers principes contingents constitutifs de liens proches sont les suivantes :

Le principe de proximité physique des habitations et le principe de proximité en termes de degré de parenté se rapportent à des liens assignés, car donnés par la naissance ou par le lieu d'habitation[1]. Le principe des sentiments personnels et de l'attachement affectif, c'est-à-dire le régime des *tình cảm* spontanés ou choisis correspond aux liens dits de participation élective ou les liens acquis. Ces trois principes variables définissent les contours de ce que nous avons

[1] Dans les typologies classiques, le voisinage est généralement classé parmi les liens acquis ou de participation élective, car il n'est pas donné à la naissance, ni hérité. Dans les faits, il est reconnu que les relations de voisins sont tenues par un lien ambivalent, situé entre un lien donné par le lieu de vie et lien construit et acquis par des expériences de sociabilité. Comme le souligne S. Paugam, dans le cas des sociétés d'interconnaissance directe de type communautaire, il est en effet plus compliqué de « distinguer clairement dans la décision de l'individu d'appartenir à un groupe [...] ce qui relève de sa liberté et ce qui dépend au contraire de la contrainte à laquelle il est confronté. » (Paugam, 2008 : 71). Néanmoins, pour la modélisation du champ des relations proches proposée ci-dessous, nous classons les relations de voisinage parmi les liens « donnés » et non parmi les liens acquis ou électifs. Dans le milieu rural vietnamien ce qui relie des voisins est avant tout l'appartenance à un territoire commun et une « bonne entente » assignée par la morale des *tình cảm,* si bien que les villageois choisissent rarement leurs voisins et sont tenus d'entretenir des rapports de proximité avec eux. De plus, les relations de voisinage sont de fait régies par de lourdes obligations sociales et morales (notamment sur les invitations aux événements importants et en terme d'entraide, de soutien et de solidarité) qui, selon les cas et les personnes, incitent, poussent voire forcent à construire un lien cordial et de proximité affective avec les voisins. Les relations proches tissées avec les voisins ne sont donc pas uniquement de l'ordre de la spontanéité, ni entièrement le résultat du libre arbitre, c'est pourquoi nous estimons qu'il est plus pertinent de considérer le voisinage comme un lien assigné plutôt qu'un lien acquis et de participation élective.

appelé le champ des relations proches. Le schéma ci-dessous présente une formalisation possible de ce champ en prenant en compte les modes d'engendrement du lien social :

Schéma 6 : Le champ des relations proches



Du noyau des relations proches à la trame des relations personnelles

Proximité affective, proximité géographique et proximité en termes de degré de parenté se chevauchent donc sans cesse pour constituer le champ des relations proches et importantes. Nous considérons ce champ comme le noyau de sociabilité de base au sein duquel se déroulent et s'insèrent les fréquentations et les échanges les plus significatifs des rapports sociaux quotidiens. À ce noyau de base peuvent se greffer d'autres relations sociales plus ou moins proches. L'ensemble forme la trame du réseau personnel des villageois, constituée de différents niveaux de proximité.

Afin de compléter la compréhension du tissu relationnel que nous offre à voir le système de dons[1], il semble important d'inclure dans l'analyse les contacts non *thân thiết* présents dans les réseaux personnels d'Ego. Dans cette dernière partie, il ne s'agit plus de focaliser l'analyse sur les principes organisateurs des relations proches, ni de se concentrer uniquement sur les éléments constitutifs des liens proches. L'objectif est maintenant d'élargir la perspective à l'ensemble des contacts impliqués dans les rapports de don pour définir les différents degrés de proximités qui organisent ces réseaux.Comme pour le champ des relations proches, les

[1] Nous nous inscrivons ici dans la démarche selon laquelle « [...] on ne peut pas attribuer une signification à une relation sans prendre en compte sa place dans le système relationnel global dans lequel elle s'insère, ce système étant une totalité. » (Degenne et Forsé, 2004 : 64-65).

relations personnelles en général s'insèrent dans un espace défini par trois pôles : la parenté, la localité et l'affection mutuelle. Que nous ont donc donné à voir les transferts de dons concernant les degrés de proximité relationnelle au sein de chacun de ces pôles ?

III- Les degrés de proximité au sein des réseaux de relations personnelles : pôles de sociabilité et principes structurants

1- Les degrés de proximité au sein de la parenté

Au sein de la parenté, tous les contacts ne sont pas considérés soit comme proches, soit comme non proches. Il y a de fait différents niveaux : les considérations des villageois sont graduées. Nous avons montré que les parents sont généralement perçus comme étant les plus proches. Mais au-delà de ce cercle confiné à la parenté directe sur deux ou trois générations, il existe différents niveaux de proximité. Ils se structurent en fonction des degrés de parenté en termes de profondeur généalogique. Les chapitres précédents ont montré qu'il est fréquent que les montants des dons en provenance des parents et des frères et sœurs directs soient plus élevés que ceux en provenance des oncles et tantes, dont les dons sont généralement d'une valeur plus importante que ceux versés par les autres membres du lignage plus lointains en termes de degré de parenté. De plus, au sein d'un même lignage paternel, les dons adressés par la « branche proche » (*cành thân* ou *cành ruôt*) d'Ego sont souvent plus importants en valeur que ceux issus des autres branches du lignage[1]. En traduisant ces rapports de montants des dons en termes de degré de proximité, il en résulte qu'un frère direct est plus proche qu'un cousin, un oncle direct est plus proche qu'un oncle de deuxième génération, un membre de la même branche de lignage est plus proche qu'un membre d'une autre branche de lignage, un membre de la parenté directe est plus proche qu'un membre du lignage (*dòng họ*, *họ hàng*) et enfin, théoriquement et moralement, un consanguin est censé être plus proche qu'un non-parent[2].

Les pratiques concrètes de dons indiquent donc que les degrés de parenté et les degrés de proximité vont souvent de pair. Cette répartition des contacts selon leur proximité ne se vérifie pas systématiquement dans les pratiques au sein de chaque réseau personnel, mais elle permet néanmoins de s'approcher des représentations normatives et de pratiques courantes concernant l'organisation des relations sociales.

---

[1] En dehors des montants des dons, d'autres éléments de la circulation non marchande sont révélateurs du fonctionnement de ce principe de proximité en termes de degré de parenté. Face aux restrictions étatiques sur le nombre d'invités et sur l'ampleur des festins lors des funérailles, seuls les membres de la branche de lignage proche sont conviés au banquet funéraire. De même lors des *mừng thọ* (fêtes de longévité), si les membres du lignage sont nombreux, seuls les membres de la branche proche assistent au repas. Donc, plus les liens de parenté sont proches en termes généalogiques, plus les invitations à partager des espaces de sociabilité et à échanger des dons sont nombreuses et plus l'intensité du lien se renforce.

[2] Des résultats similaires apparaissent dans l'étude des dons au sein de la parenté au Vietnam menée par Nguyễn Tuấn Anh (2010).

En dehors du degré de parenté, le système de don manifeste et actualise une distinction importante entre le côté maternel (*ngoại*) et le côté paternel (*nội*) de la parenté[1]. Dans les catégories de perception normatives des villageois le côté *nội* est considéré plus important et plus proche que le *côté ngoại* (voir chapitre 6).

Cette importance relative du côté *nội* par rapport au côté *ngoại* se manifeste certes dans les pratiques d'entraide et de dons, mais reste surtout de l'ordre de représentations symboliques. Il paraît en effet évident dans une société patrilinéaire à préférence patrilocale que le lien de lignage paternel constitue, pour les catégories de pensée locale, une relation plus importante que les autres, et que cela se traduise par une proximité relationnelle tissée de dons. Mais au regard des rapports de sociabilité vécus quotidiennement et de l'étude détaillée des dons (montants et forme), nous avons montré (voir chapitre 7) que, si au niveau du lignage le côté *nội* est clairement plus proche que le côté *ngoại*, au niveau de la parenté directe d'Ego, la distinction n'est plus si marquée. Les résultats des études des dons et des relations associées indiquent clairement que les frères et sœurs de la mère d'Ego, les parents de la mère d'Ego, les fils et filles des frères et sœurs de la mère d'Ego ne sont pas considérés comme moins proches ni moins impliqués dans les pratiques d'entraide, de soutien et de transferts de dons que leur homologue du côté nội.

Ainsi, le côté *nội* est privilégié lorsqu'on observe le rapport entre Ego et ses groupes d'appartenances lignagers (lignages du père et lignage de la mère), mais ce n'est plus le cas lorsqu'on observe l'implication d'Ego dans ses relations interindividuelles au sein de la famille élargie. Au niveau individuel, il est courant que des liens plus forts se tissent entre des personnes liées par leur parenté maternelle que par leur parenté paternelle.

En dehors de la parenté, la localité est le deuxième principe qui régule les rapports sociaux et hiérarchise les degrés de proximité.

2- Les degrés de proximité selon le principe de localité

Les voisins, c'est-à-dire ceux qui occupent un même espace intra-villageois (quartier) sont généralement considérés comme des personnes plus proches que les non-voisins sans lien de parenté et parfois plus proches que certains membres du lignage paternel ou maternel. Ils ne sont pas tous des *thân thiết* (proches) pour autant. Dans le même ordre d'idée, un contact qui habite le même village qu'Ego sera, toutes choses égales par ailleurs, considéré comme plus proche qu'un habitant d'un autre village de la même commune. Par extension, Ego se sent généralement plus proche d'un individu habitant la même commune, mais un autre village, qu'un individu habitant une autre commune. Plus les gens habitent proche, plus ils se considèrent comme « proches » (*thân thiết*).

L'importance de la localité dans l'organisation des rapports sociaux et l'empreinte de la localité sur le tissage de liens forts, a été détectée dans d'autres études sur le Vietnam rural[2],

[1] Distinction qui apparaît dans le système de terminologie différencié pour désigner les membres de la parenté selon qu'ils se situent du côté paternel ou maternel d'Ego (voir note 2 p. 293 et voir Hy Văn Lương, 1989 : 745).

[2] Nguyễn Từ Chi (1980, 1984), Mai Văn Hai et Phan Đại Doãn (2000 : 151), O. Tessier (1999, 2003 et 2009), Bùi Quang Dũng (2007) et Nguyễn Tuấn Anh (2010).

mais aussi dans d'autres études de cas en Occident[1]. Dans ces conditions, il apparaît impossible d'analyser les réseaux sociaux sans évoquer en même temps l'espace géographique dans lequel ils s'inscrivent.

Il ne faut cependant pas tomber dans le biais du déterminisme physique qui consiste à attribuer un rôle premier à la proximité géographique dans la production et le maintien des rapports sociaux de proximité (voir F. Maillochon *dans* Gribaudi, 1998). En effet, le cas du phénomène migratoire étudié en profondeur par O. Tessier (2003) dans sa thèse démontre que la distance physique induite par la mobilité des villageois n'est pas contradictoire avec un ancrage social fort du migrant au village[2].

En défintiive, si la proximité spatiale détermine en partie certaines pratiques relationnelles et renforce les liens de proximité, la distance physique n'engendre pas systématiquement l'effritement ou la rupture (la désagrégation) des liens sociaux au niveau local. Autrement dit, la proximité relationnelle (dimension sociale) et la proximité effective (dimension géographique) sont liées et vont souvent de pair, mais elles ne se superposent pas systématiquement.

La parenté, exprimée par les fêtes de lignage, et la localité, symbolisée par les cultes aux divinités tutélaires, sont habituellement considérées dans les études vietnamiennes[3] comme deux principes importants qui régissent l'organisation sociale et où s'exprime l'identité des villageois. L'étude des relations personnelles à travers les pratiques de dons montre qu'ils ne sont pas les seuls. Le principe d'affection mutuelle, les *tình cảm*, comme expression des affinités spontanées et de l'affection morale à la fois, participe aussi à souder le lien social et à organiser les rapports sociaux au niveau local.

---

[1] Des études de cas sur les réseaux sociaux de proximité en Occident confirment l'influence de la proximité physique sur la sociabilité : « La proximité géographique joue un rôle crucial dans les fréquentations, aussi bien dans le choix des personnes rencontrées que dans la fréquence des rencontres. On voit davantage ceux qui habitent le plus près parmi ses amis et sa parenté, même si ce n'est pas toujours ceux que l'on préfère. Il n'est pas rare que les membres d'une famille cherchent à se rapprocher, que des voisins deviennent des amis, des quasi-membres de la famille, au fil des ans. » (Fortin, 1986 : 15). Voir aussi A. Degenne et M. Forsé (2004 : 43) qui présentent les résultats d'enquêtes sociologiques en milieu urbain et démontrent que les amis sont le plus souvent des relations créées dans le voisinage.

[2] L'auteur montre comment les villageois candidats au départ articulent la distance physique avec les relations de proximité au village par une dissociation opérée entre « espace ressource » et « espace investi », dissociation qui leur permet de vivre sans contradiction cet « ancrage "à distance" » (2003 : 233). O. Tessier va jusqu'à considérer que « […], loin de l'idée d'une paysannerie rivée au sol, l'étude des migrations contemporaines suggère que l'intégration passe souvent par la distance » (*Ibid. :* 573).

[3] Voir par exemple Nguyễn Tuấn Anh qui écrit en appui sur Mai Văn Hai et Phan Đại Doãn « the residents in the village follow both the rules of kinship relations and neighbor relations » (2010 : 7). Les conclusions d'O. Tessier, qui fonde en partie ses interprétations sur l'étude de l'entraide agricole et des échanges de dons, vont dans le même sens : « Les liens donateur-donataire s'établissent à parité équivalente entre les pôles de la « parenté », d'une part, et du « voisinage-amitié », d'autre part. Cette structure de la composition des réseaux est valable pour les systèmes d'aide (*giúp đỡ*) et d'entraide (*đổi công*), similitude qui confirme que ces deux pôles sont les deux axes sur lesquels s'organisent les rapports sociaux, sans que l'un ou l'autre ne domine de façon significative le champ de l'échange et donc les relations du groupe domestique avec son environnement social immédiat. » (2003 : 489).

3- Les degrés de proximité selon l'intensité affective de la relation

Le dernier principe organisateur des degrés de proximité concerne l'intensité affective engagée dans la relation. Celle-ci varie d'une relation à l'autre. Ainsi, comme on a tendance à le concevoir en Occident, selon le degré d'intensité affective et l'importance que représentent les partenaires l'un pour l'autre, la relation est plus ou moins proche, quel que soit le type de lien formel qui est impliqué par ailleurs. Le degré d'intensité des *tình cảm,* notamment dans leur régime électif et spontané, participe donc à hiérarchiser les niveaux de proximité de relations personnelles au même titre que la localité et la parenté et à distinguer ainsi les plus proches des moins proches.

Nous pouvons conclure que la société locale se constitue donc à la fois par une alliance intra et inter-lignagère, par une identification à un territoire commun partagé et par l'expression à la fois spontanée, intéressée et moralement réglée de « bons sentiments » et d'affection mutuelle (*tình cảm*).

En plus de ces trois pôles au sein desquels s'établissent et s'insèrent les relations personnelles et les échanges, les niveaux proximité relationnelle se distinguent en fonction des modes de réciprocité, des rapports d'obligation et des types de confiance qui unissent Ego avec chacun de ses contacts. Trois niveaux de proximité communs à tous les réseaux sociaux ont ainsi été identifiés à partir de ces critères de distinction.

4- Les trois niveaux de proximité qui structurent les réseaux de relations personnelles des habitants de Quân Lợi

Le cercle des relations thân thiết *(proches)*

Le premier niveau concerne le cercle des proches ou ce que nous avons appelé plus haut le noyau de sociabilité de base. Nous avons déjà présenté les trois conditions nécessaires pour être inclus dans ce cercle. En termes de rapports de réciprocité, les contacts les plus proches sont ceux avec qui Ego entretien des rapports de réciprocité non paritaires, dilués dans le flux perpétuel de dons et contre-dons, où il n'y a plus de retour identifiables en tant que remboursement d'un transfert préalable. Les transferts sont principalement des dons qui s'enchaînent et se répondent sans exigence d'équivalence stricte selon une boucle sans fin, où les partenaires passent sans cesse de donneur à receveur, au point d'être toujours à la fois donneur et receveur. Si l'obligation de rendre est souple pour ces contacts proches, l'obligation morale et sociale de faire preuve de générosité et de solidarité en donnant ou en aidant est par contre plus contraignante. Les membres du cercle des proches sont tenus d'assister à toutes les occasions qui donnent lieu à un don. Il en résulte que les transferts de dons entre ces contacts proches sont ceux qui circulent avec le plus d'intensité et dont la valeur est la plus importante. Enfin, la confiance qui caractérise ces relations les plus proches repose principalement sur la relation interpersonnelle, la bienveillance et la volonté de perpétuer la relation.

Le cercle des relations personnelles moyennement proches

Le deuxième niveau de proximité au sein des réseaux d'interconnaissance des villageois est constitué de contacts qui sont tenus par de faibles obligations à s'engager dans des rapports de

don ou d'entraide, mais qui sont soumis à de plus lourdes contraintes sur l'obligation de rendre une fois la relation d'entraide ou de don amorcée. En termes locaux, la distinction des degrés de proximité s'effectue à travers le degré d'importance dans la manière d'être « *sòng phẳng* »[1] dans les transferts de dons : plus il faut s'acquitter avec rigueur et exactitude des aides et des dons reçus, plus il est important de tendre vers un équilibre des valeurs et vers l'équivalence exacte entre ce qu'on reçoit et ce qu'on donne, moins la relation est vécue comme « proche ». Avec les contacts moins proches, tout manquement à une réciprocité exacte peut être interprété comme un acte délibéré ou de négligence et peut créer ainsi un éventuel malaise dans la relation. Le mode de réciprocité dominant qui régit ces rapports consiste ainsi en de doubles transferts qui tendent vers l'équivalence en nature et en quantité.

Ces doubles transferts peuvent se réitérer, mais ne donnent généralement pas lieu à un flux de dons continu comme avec les contacts les plus proches. Ces types de transferts se rapprochent des échanges, au sens strict du terme, c'est-à-dire en tant que forme sociale[2]. Ils restent néanmoins de l'ordre du don, tel que le définit A. Testart, puisque l'obligation de rendre n'est pas exigible (voir chapitre 5).

La confiance entre ces contacts repose sur la relation interpersonnelle ainsi que sur le contrôle social au niveau local. Les contacts inclus dans ce cercle peuvent concerner autant des membres du lignage, que des voisins ou encore d'autres villageois ou habitants de la même commune, ainsi que des contacts résidants dans d'autres communes.

Les cercles des « simples connaissances » et des anonymes

Enfin, les personnes les moins proches sont les personnes plus ou moins anonymes pour Ego, avec qui les villageois entrent en contact dans le cadre de rapports professionnels, administratifs ou marchands. Il s'agit aussi de « simples connaissances » (corésidents du village ou de la même commune) sans contacts réguliers ni intensité émotionnelle ni échanges symboliques.

Les villageois entretiennent généralement avec ces contacts des rapports d'échanges (marchands ou médiatisé par l'État), où l'obligation juridique de donner et de rendre génère la confiance et organise le rapport social. Dans ces rapports l'utilitarisme et l'intérêt personnel de chacun des protagonistes prédominent dans ce qui provoque et permet l'échange et la relation. En bref, dans ce type de relation, les choses qui circulent priment sur les liens engagés et les lois étatiques régissent davantage les rapports sociaux que les règles issues des interactions quotidiennes.

Contrairement aux deux premiers modes où la confiance est intersubjective et de l'ordre de l'informel, la confiance qui assure les rapports avec des anonymes repose sur des obligations exigibles et des sanctions juridiques inscrites dans le cadre du marché ou de l'État. Nous pouvons indiquer d'emblée que la confiance en l'application des lois est généralement assez

[1] C'est-à-dire dans l'importance qu'on accorde au fait de rembourser avec exactitude et équivalence les « dettes » contractées ou les aides reçues.

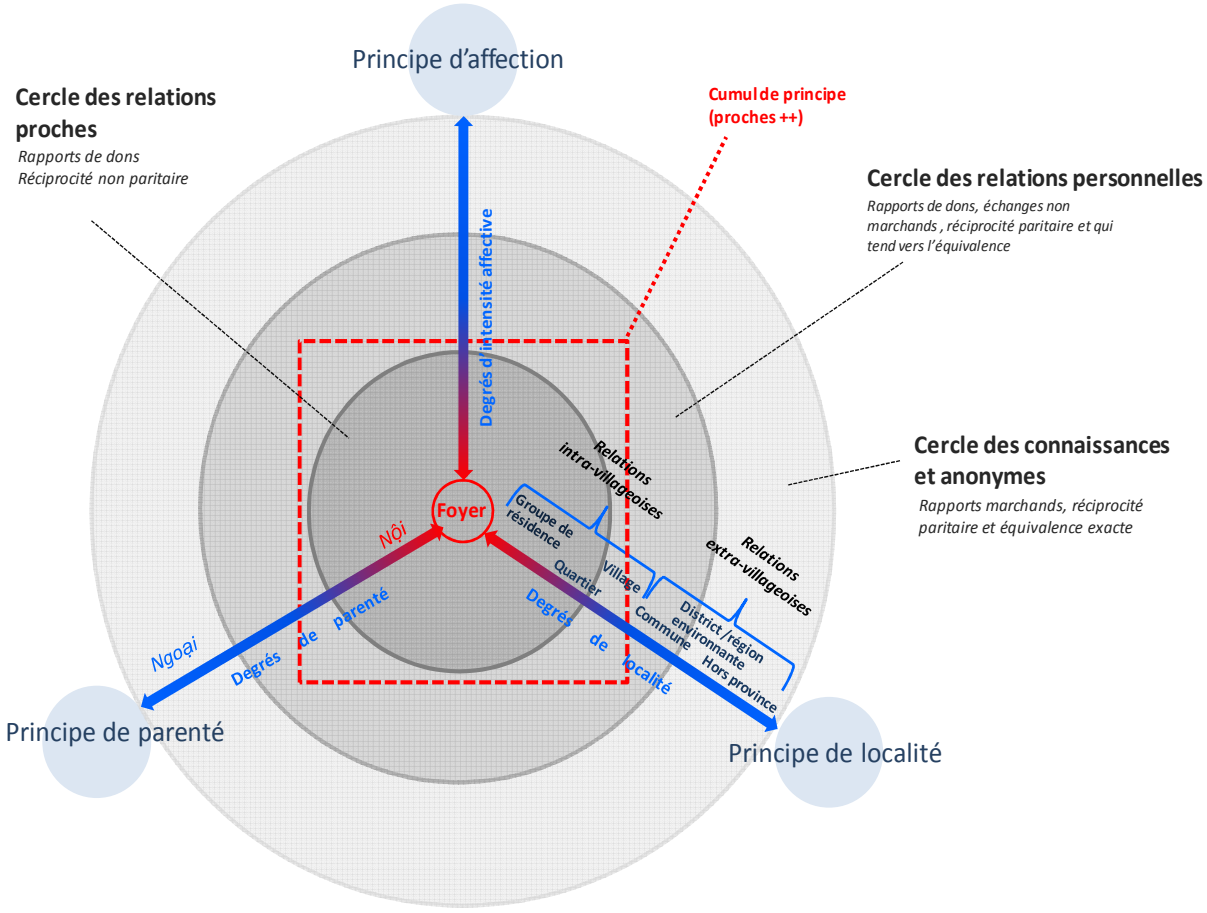
[2] La description des rapports de réciprocité en cours dans les échanges de travail (*đổi công*) se rapprochent en effet de la description que fait A. Testart du terme « échange » comme nécessairement constitué de « …petites unités closes sur elles-mêmes qui associent les transferts deux par deux » (2007 : 26).

faible au Vietnam, ce qui limite beaucoup la confiance entre personnes mutuellement étrangères. La tendance, qui consiste à transformer une relation anonyme et impersonnelle en relation personnalisée par l'intermédiaire de transferts de dons, est un moyen pour pallier ce manque de confiance aux institutions officielles chargées de faire respecter les obligations juridiques et censées maintenir le lien entre des anonymes amenés à se rencontrer et à échanger. Dans ce cas, le contact rendu plus personnel et plus proche peut être inclus dans le deuxième cercle, celui des relations moyennement proches.

5- La répartition des degrés de proximité au sein des réseaux sociaux

Le schéma ci-dessous représente et synthétise l'insertion du foyer d'Ego dans ces trois niveaux de proximité et dans l'espace défini par les trois pôles de la sociabilité (la parenté, le voisinage et la charge affective).

Schéma 7 : Structure des réseaux de relations personnelles : pôles de sociabilité et principes organisateurs des degrés de proximité[1]



[1] Je tiens à remercier Émilie Salaün pour son appui technique et conceptuel dans l'élaboration des schémas présentés dans ce chapitre.

Les rapports de dette comme indicateur significatif de l'organisation des rapports sociaux

Les réseaux de relations personnelles, produits par la conjonction des principes de parenté, de localité et d'affection mutuelle, présentent des variations et une flexibilité dans leur composition comme dans leur forme. S'il n'est pas possible de déterminer un réseau standard en termes de type de lien formel, l'étude des pratiques de sociabilité et des échanges de dons a permis de distinguer trois niveaux de proximité qui structurent les réseaux de relations personnelles. Le critère principal de distinction utilisé ici réside dans la nature des rapports de réciprocité qui caractérisent chacun de ces niveaux. En les traduisant en rapports de dettes, il s'avère que les personnes incluses dans le cercle des intimes entretiennent une dette constamment reconduite, alors que celles qui font partie du cercle des relations personnelles moyennement proches l'ouvrent et la ferment pour éventuellement la réitérer, tandis que ceux qui sont les moins proches ou les plus anonymes l'annulent quasi simultanément au moment de la transaction.

Les modes de réciprocité et les rapports de dettes participent donc à répartir les relations personnelles au sein des réseaux sociaux et s'affirment ainsi comme des indicateurs significatifs pour saisir l'organisation des relations personnelles au sein des réseaux sociaux des ruraux Vietnamiens (voir chapitre 11)[1].

IV- Conclusion : mise en perspective

Si nous avons jusqu'ici tenté de montrer comment s'organisent les réseaux selon la force des liens et si nous avons essayé d'identifier ce que sont des relations proches au regard des représentations et des pratiques locales, pour conclure, nous allons comparer brièvement les résultats obtenus ici avec les conceptions normatives des liens proches en Occident. La mise en lumière des points de distinction et de similitude permettra de spécifier davantage la manière dont les ruraux Vietnamiens considèrent la proximité des relations[2].

D'après le cadre d'analyse proposé par M. Granovetter, un lien fort[3] se définit par quatre critères[4] :

- La durée de la relation (ancienneté de la relation et le temps consacré, fréquence des rencontres)
- l'intensité émotionnelle impliquée dans la relation
- l'intimité (confidences)
- les services réciproques

---

1 A. Soucy (2007) montre comment la manière dont s'effectuent les invitations aux mariages est également un indicateur révélateur des différents niveaux de proximité relationnelle (the closeness of relation).

2 Pour approfondir l'analyse comparative des émotions et des sentiments entre l'Asie et l'Occident voir C. Lutz (1986, 1988, 1990) ; C. Lutz et G. White (1986) ; J. Marks et R. T. Ames (1995) ; S. H. Potter (1988).

3 V. Lemieux définit un lien fort de la manière suivante : « lien entre deux acteurs qui comporte une grande intensité émotionnelle » et un proche comme un « acteur avec qui un acteur donné a un lien positif fort » (2000 : 8). Dans la mesure où un lien fort est assimilé à un lien proche, nous pouvons comparer ce que les sociologues français appellent « lien fort » avec les liens *thân thiết* que nous essayons de caractériser ici.

4 Voir M. Granovetter (1983 : 1361) et les commentaires de V. Lemieux (1999 : 60 et 62) et d'A. Degenne et M. Forsé (1994 : 127).

A. Degenne et M. Forsé (2004 : 127) rajoutent à ces critères la « multiplexité de la liaison[1] ». D'après nos observations et analyses, seul le critère « services réciproques » est valable pour toutes les relations proches au Vietnam. Les quatre autres critères sont potentiellement présents dans un lien fort au Vietnam, mais pas nécessaire à sa constitution. Le seul point commun aux deux conceptions des relations proches se situe donc la présence de transferts réciproques de biens et de services non marchands, ou en d'autres termes, le recours à des médiations, notamment des gestes d'entraide, pour exprimer et tisser les relations personnelles. Cette dimension sous-entend le rôle central que jouent les transferts non marchands dans divers univers culturels différents.

Le point central de distinction entre les conceptions des deux univers culturels réside dans la nature des liens affectifs et des sentimentaux mutuels engagés dans une relation proche, c'est-à-dire dans ce que les Vietnamiens appellent les *tình cảm*.

En Français, selon les conceptions communes et les définitions normatives, les proches se confondent souvent avec les intimes et se rapportent de préférence à des relations choisies et à des liens volontairement tissés, avec une impression de spontanéité des sentiments et des affinités ressenties. L'amitié, les confidences et la confiance mutuelle priment dans les représentations françaises de la proximité et de l'intimité, où les émotions comme les sentiments sont censés être de l'ordre du psychologique et reposer avant tout sur une évalutation personnelle. Selon les définitions du Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales les « proches » ou les « intimes » se caractérisent par des « relations marquées par une grande chaleur affective, un accord profond [...] par une communion profonde, des échanges sans réserve [...] » (http://www.cnrtl.fr/definition/intimité*)* Les proches sont des contacts « avec qui [...] on a des affinités intellectuelles ou sentimentales, on communique facilement » (http://www.cnrtl.fr/etymologie/proche). Enfin, un lien proche concerne des « relations amicales, intellectuelles, marquées par une confiance profonde, des confidences sans réserve » (http://www.cnrtl.fr/definition/intimité) ou un lien « qui a un caractère d'amitié profonde, confiante, portée aux échanges spontanés [...] » (*Ibid.*).

Dans le Vietnam rural, les relations *thân thiết* concernent aussi et en premier lieu des personnes qu'il est moralement important d'apprécier au regard des valeurs et des normes locales, quelle que soit l'affection spontanément ressentie ou les affinités personnellement et volontairement construites. Les sentiments et les émotions sont compris avant tout dans les relations et les interactions et sont dotés d'une dimension morale importante.

Enfin, si dans la réalité vietnamienne la confiance est comme en Occident un trait caractéristique des relations proches, elle ne repose pas toujours uniquement sur la bienveillance mutuelle ni sur le désir de maintenir la relation interpersonnelle, mais elle est également régie par le contrôle social et moral opéré par la société locale. Différemment des liens considérés comme proches dans les conceptions occidentales dominantes, les obligations sociales qui attachent des proches acquièrent au Vietnam une dimension publique et

[1] C'est-à-dire la « pluralité des contenus de l'échange » (Degenne et Forsé, 2004 : 127) ou le fait d'« explorer plusieurs types de relations simultanément » (Degenne et Forsé, 2004 : 56), ce que nous avons associé ici au « cumul de liens ».

collective, qui assure la prévisibilité nécessaire à l'instauration d'une relation de confiance entre individus. Enfin, la confiance et la proximité au Vietnam ne conduisent pas nécessairement à des confidences concernant des éléments de la vie intime des partenaires.

La nature des sentiments et de l'affection qui caractérisent les liens proches varie donc d'une culture à l'autre et la distinction théorique des *tình cảm* en deux régimes prend ici son sens puisqu'au Vietnam c'est le régime assigné et moral des *tình cảm* qui caractérise nécessairement un proche, alors que le régime spontané ou choisi, qui se rapproche des conceptions occidentales, n'est pas nécessairement présent dans la constitution d'un lien proche.

Chapitre 10
Relations bilatérales et unités d'appartenance : contrainte et maîtrise dans l'établissement et l'entretien des relations sociales

I- Des relations bilatérales aux unités d'appartenance

L'analyse des dons nous a conduits jusqu'ici à concentrer l'analyse sur les rapports interpersonnels dans le cadre de relations bilatérales[1]. Mais la structuration des réseaux mis à jour ne repose pas uniquement sur le tissage de relations bilatérales, elle est également composée de relations entre un individu et un groupe d'individus.

L'étude de la circulation non marchande et des liens qui y sont exprimés laisse en effet apparaître des unités sociales d'appartenance auxquelles sont reliés les acteurs sociaux et dans lesquelles s'inscrivent certaines des relations sociales identifiées dans les chapitres précédents. Nous avons vu que, en fonction de l'appartenance commune des échangistes à des entités plus larges comme les lignages (*họ*), les branches de lignage (*cành*), les quartiers (*khu xóm*), les groupes informels d'épargne et de crédits rotatifs (*phường*) ou les associations (*hội tự nguyện* et *đoàn thể*), les dons ne circulent pas de la même manière et ne se déroulent pas selon les mêmes protocoles. Chaque villageois est ainsi connecté à plusieurs unités sociales de ce type à la fois. Il s'agit de réseaux sociaux plus ou moins constitués, au sein desquels tous les membres sont liés entre eux par un « lien d'identification » et liés avec l'extérieur par un « lien de différenciation »[2]. Les membres de ces réseaux partagent le « sentiment d'appartenir à une entité particulière » (Lemieux, 2000 : 12) et se reconnaissent mutuellement comme faisant partie d'un même ensemble. Certains aspects de leurs comportements relationnels, comme les échanges de dons, sont conditionnés par cette appartenance et les distinguent des personnes non membres de l'unité sociale[3]. Les frontières du réseau sont ainsi socialement

---

[1] Une relation « bilatérale », aussi appelée relation « duale », « dyadique » ou « bipartite », caractérise une relation dont le maintien dépend principalement des actions réciproques interindividuelles entre les deux parties (voir définition en introduction).

[2] Un lien d'identification, ou encore appelé « lien positif » concerne un lien entre deux acteurs qui s'identifient l'un à l'autre comme appartenant à une entité commune (Lemieux, 2000 : 12). Un lien de différenciation, aussi appelé « lien négatif », caractérise une relation entre deux acteurs qui se considèrent comme appartenant à des entités différentes (Lemieux, 1999 : 15).

[3] Nous avons repris ici deux critères utilisés par A. Degenne et M. Forsé pour définir un « cercle social » : « Un ensemble d'individus ne forment donc pas un cercle simplement parce qu'ils se connaissent ou s'entraident deux à deux. Pour parler de cercle, il faut qu'ils se reconnaissent comme faisant partie d'un ensemble et que cette appartenance influence certaines de leurs conduites. » (Degenne et Forsé, 2004 : 217). La définition d'une clique de L. Warner présentée par M. Forsé et A. Degenne se rapproche également de la définition que nous proposons ici : « groupements informels à l'intérieur desquels il existe un sentiment commun d'appartenance, un certain degré d'intimité et des normes de comportements reconnues. » (*Ibid.* : 92). Pour des analyses théoriques sur les cercles sociaux, voir G. Simmel (1955) et le chapitre intitulé « le croisement des cercles sociaux » dans G. Simmel ([1908] 1999). Dans notre cas particulier, il n'est pas nécessaire de se

instituées et sont plus ou moins explicites selon les groupes et leur degré de formalisation. Comme elles marquent une appartenance et un rapport d'identification et comme les villageois sont affiliés à elles, les termes « unité d'appartenance », « unité d'affiliation » ou « unité d'identification » seront utilisés sans distinction dans ce chapitre pour parler de ces entités.

Sur le plan méthodologique, la présence de telles unités dans la trame de la sociabilité villageoise implique que les relations sociales ne tirent pas leur sens du seul rapport entre deux individus. Le chercheur ne doit donc pas seulement concentrer son attention sur les réseaux égocentrés (liens entre un individu et l'ensemble de ses contacts), mais aussi sur les liens entre les individus et leurs unités d'appartenance[1]. Dans les deux cas, il s'agit du même réseau social et donc de la même réalité, mais regardés selon des angles différents[2]. Dans ce chapitre, l'angle des rapports entre les individus et leurs unités d'appartenance sera donc privilégié en vue d'interroger le rôle joué par ces unités d'appartenance dans l'organisation des relations et dans le maillage des liens sociaux.

Nous nous demanderons comment s'articulent ces différents niveaux d'intégration et dans quelle mesure les rapports sociaux ainsi que les interactions sont réglés et conditionnés par l'appartenance à une entité plus large et par son système de normes. Ce double questionnement permettra de mettre à jour des propriétés essentielles de la socialité villageoise et de voir dans quelles mesures les relations sociales sont édifiées et maintenues par des rapports interpersonnels duals ou par des unités d'appartenance.

L'identification et la distinction des « liens affiliés » et des « liens autonomes » à Quân Lợi montreront dans un premier temps la prégnance de ces unités dans l'organisation des relations sociales et ouvriront sur une description succincte des diverses unités existantes. Celle-ci aboutira sur une présentation de la manière dont elles s'articulent pour former la trame de la socialité villageoise. Dans un deuxième temps, une typologie fondée sur le degré de formalisation des unités d'identification identifiées sera l'occasion de présenter plus en détail deux unités d'appartenance particulièrement significatives de la trame de sociabilité villageoise, mais rarement décrites dans la littérature spécialisée, à savoir les associations volontaires, localement appelée *hội tự nguyện*, et les quartiers, localement désignés par les termes *khu xóm*. Puis, à partir d'une réflexion sur les normes et les contraintes relationnelles impliquées par ces groupes d'appartenance, nous interrogerons dans un troisième temps la part de maîtrise des acteurs sociaux dans la manière de construire et de cultiver leurs réseaux de relations personnelles.

---

connaître ou d'être intime pour être membre d'une même unité d'appartenance, il suffit de se reconnaître mutuellement comme appartenant à un même groupe.

[1] Nous nous inscrivons ici dans la démarche selon laquelle l'étude des réseaux sociaux doit « [...] prendre en considération l'ensemble des groupes auxquels un individu a conscience d'appartenir, de telle sorte que l'on puisse analyser ces comportements à partir de ce que cette appartenance lui suggère ou lui impose ». (Degenne et Forsé, 2004 : 217). De plus, une relation « ne peut pas être isolée de son contexte structural » (*Ibid. :* 10).

[2] Pour plus de détails sur les diverses manières d'appréhender l'étude des réseaux de relation, voir A. Degenne et M. Forsé (*Ibid* : 37).

II- La prégnance et l'articulation des unités d'appartenance dans la trame des relations personnelles : un réseau de réseaux ?

1- Liens affiliés et liens autonomes à Quân Lợi : définition et importance

Parmi l'ensemble des relations sociales bilatérales identifiées jusqu'ici dans le village, certaines sont « autonomes » et d'autres sont dites « affiliées »[1]. Les relations enchâssées dans une unité d'appartenance sont appelées « relations affiliées ». Elles concernent des liens encadrés et régulés par l'appartenance à des unités plus larges aux éléments individuels qui constituent la relation. Comme nous le verrons plus bas ces unités préexistent parfois aux liens et les génèrent, mais pas nécessairement. Par opposition, une « relation autonome » est une relation qui n'est pas insérée dans une entité plus large, dont les interactions ne sont pas réglées par les normes propres à un groupe d'affiliation en particulier, et dont l'existence ne dépend pas de l'insertion dans une unité d'appartenance commune. Les relations « autonomes » sont donc des relations dont la création et le maintien reposent principalement sur « l'attraction interpersonnelle », celle-ci étant envisagée comme une attraction liée à des affinités, de l'intérêt et/ou de l'affection. Les relations autonomes correspondent à certaines relations identifiées dans le chapitre précédent comme étant soit "acquises" (ou de participation élective) soit tenues par le régime des *tình cảm* spontané, soit les deux à la fois, à savoir les amis (*bạn*), les « amis d'affaires » (*bạn kinh doanh*), les parents adoptifs et les « alliés matrimoniaux » (*thông gia*)[2]. Les relations affiliées sont donc toutes les autres, y compris les liens entre membres d'une même association ou entre collègues de travail[3] et les liens entre membres d'un même groupe informel de travailleurs ou d'une même *phường*.

Il ressort de cette répartition que la plupart des types de relations formelles rencontrées dans le village sont enchâssés dans une ou plusieurs unités d'appartenance : en ce qui concerne les réseaux potentiels et les opportunités relationnelles, la part de liens affiliés est plus importante que la part de liens autonomes[4]. Les unités d'appartenance et d'identification jouent donc un

---

[1] Les termes « relation autonome » et « relation affiliée » sont empruntés à A. Degenne et M. Forsé (*Ibid* : 67).

[2] Bien qu'elles ne soient pas apparues dans les listes de donateurs relevées, les relations multiplexes « *thông gia*-ami » et « *thông gia*-ami d'affaire » peuvent potentiellement exister et se classer parmi les relations autonomes.

[3] Ces deux types de relations formalisées sont des relations acquises, de participation élective, possiblement nourries par le registre des *tình cảm* spontanés, mais ils s'inscrivent dans une unité d'appartenance plus large. Ils ne sont donc pas considérés comme des liens autonomes.

[4] Ce qui ne signifie pas que dans le réseau particulier d'un individu, le nombre de contacts effectifs étant lié par une relation affiliée soit nécessairement plus important que le nombre de contacts tenus par des liens autonomes. Nous distinguons clairement les types de relations formelles existantes dans la « virtualité culturelle » (Jaulin, 1995) du groupe considéré et donc potentiellement présente dans les réseaux sociaux, des types de relations formelles effectivement présentes dans les réseaux des villageois. Il s'avère néanmoins que dans la composition des réseaux de ceux qui habitent régulièrement au village, les liens affiliés à des unités sociales plus larges sont généralement plus nombreux que les liens autonomes. Puisque nous avons opté d'analyser les types de liens formels dans leur diversité et non pas dans leur récursivité, nous n'avons pas effectué de calculs sur un échantillon suffisamment large et représentatif pour démontrer cette observation. Néanmoins, les types de contacts qui apparaissent dans l'ensemble des listes de donateurs que nous avons recensées témoignent de la domination, au sein des réseaux sociaux des villageois qui résident régulièrement au village, des relations insérées dans des entités sociales.

rôle central dans la structuration des rapports sociaux. Dans quelles unités d'appartenance les relations affiliées sont-elles concrètement insérées ? Quels sont ces réseaux auxquels sont connectés les individus ? Comment ces réseaux s'articulent-ils entre eux ?

2- Présentation succincte des unités d'appartenance

Les unités d'appartenance s'insèrent dans le même champ que celui identifié par l'étude des relations bilatérales (voir chapitre 9), à savoir l'espace défini par les pôles de la parenté, de la localité et de l'affection (*tình cảm*), que nous appellerons ici le pôle de la sociabilité « associative » choisie.

Les unités d'appartenance liées à la parenté

Du foyer au lignage, les liens de parenté s'inscrivent dans plusieurs unités. Les plus petites sont les foyers et les plus larges sont les lignages (*dòng họ*). Le principe d'affiliation à un lignage repose sur le fait de descendre d'un ancêtre commun ou sur une alliance matrimoniale. En dehors de l'affiliation formelle[1], chaque individu adulte est concrètement intégré dans le lignage paternel du chef du foyer (*họ nội*), dans le lignage maternel du chef du foyer (*họ ngoại bên nội*), dans le lignage paternel de l'épouse du chef du foyer (*họ ngoại*) et dans le lignage maternel de l'épouse du chef du foyer (*họ ngoại bên ngoại*). Ego n'entretient pas de liens d'identification de même intensité avec chacune de ces unités. Le lignage paternel de lignée agnatique est comme nous l'avons vu la cellule d'identification considérée la plus importante. De plus, Ego n'est pas inséré au sein de ces groupes de la même manière (insertion par alliance, par naissance, par reconnaissance), bien qu'il reste connecté et qu'il s'identifie à chacune de ces cellules.

La circulation des dons a aussi dévoilé l'existence de sous-unités au sein des lignages, comme le foyer, la branche de lignage (*cành*) paternel dont est issu Ego et la « famille élargie ». Cette dernière est la cellule de parenté la plus proche du foyer en termes de degré de parenté et, pour la plupart des villageois, elle est considérée comme le groupe d'affiliation le plus proche du foyer (voir chapitres 6 et 9). Les villageois désignent ce groupe d'appartenance particulier par les termes « *đại gia đình* », qui peuvent se traduire littéralement par « grande famille ». L'existence d'un terme spécifique dans le langage *emic* témoigne de la reconnaissance de ce groupe comme entité distincte et spécifique. Les frontières de cette cellule de parenté peuvent varier : soit elles comprennent uniquement les descendants directs d'un individu en vie (grands-parents, leurs fils et leurs belles-filles, leurs filles et leurs beaux-fils, leurs petits-enfants et les conjoints de leurs petits enfants, etc.), dans ce cas, nous parlerons de parenté directe ; soit elles incluent les collatéraux et concernent toutes les personnes dont l'ascendant défunt le plus proche est le même, dans ce cas nous utiliserons l'expression « famille élargie »[2].

---

[1] Nous parlerons dans ce chapitre des appartenances effectives et concrètes des individus à ces unités sociales et non des affiliations formelles. Autrement, si formellement un homme ne peut être affilié qu'à son lignage paternel, il est en pratique lié au lignage de son épouse et de sa mère.

[2] O. Tessier les définit de la manière suivante : « la *đại gia đình* est un groupe de filiation patrilinéaire composé d'hommes et de femmes portant le même patronyme. Cette unité peut se définir comme le niveau de parenté où le culte est rendu à l'ascendant défunt le plus proche dans le temps : grands-parents paternels ou, s'ils sont

Ainsi les liens affiliés à la parenté et matérialisés par le système de dons s'insèrent dans les « quatre grandes unités ordinatrices de la parenté (*họ, chi* ou *phái, đại gia đình, gia đình*) » (Tessier, 2003 : 329) du côté du mari comme du côté de l'épouse.

Les unités d'appartenance liées à la sociabilité « associative »

En dehors des liens de parenté, la circulation des dons et contre-dons a permis d'identifier des liens affiliés à des associations volontaires (*hội tự nguyện)*, comme l'association des villageois incorporés dans l'armée la même année, et des Associations de masse (*đoàn thể*), comme l'Association des Paysans, des Femmes et des Personnes âgées[1]. Puisque l'affiliation est par principe volontaire et choisie, les villageois ne sont pas tous membres de ces associations. Cependant, la majorité des personnes habitant régulièrement au village participe à ce type d'association. En effet, l'affiliation « volontaire » est moralement, socialement voire politiquement et idéologiquement encouragée, surtout dans le cas des Associations de masse. Quelques détails sur les associations volontaires (*hội tự nguyện*) seront présentés ci-dessous lorsque nous aborderons l'étude des degrés de formalisation des groupes d'appartenance.

La trame de la sociabilité est également composée de liens affiliés à des groupes de crédit rotatif (*phường)*, à une entreprise ou une compagnie et à des groupes informels de travailleurs (ouvriers du bâtiment, maçons, menuisier). Il s'agit ici aussi d'une affiliation élective, mais pour laquelle les contraintes morales et sociales sur le fait d'y participer sont plus faibles, voire inexistantes. L'association repose davantage sur des motivations d'ordre économique, mais pas uniquement, puisque la confiance interpersonnelle et l'existence de *tình cảm* restent importantes dans ce qui édifie et maintient le lien entre les membres de ces réseaux.

Les unités d'appartenance liées à la localité

Enfin, il existe des unités d'appartenance, liées à l'espace physique, auxquelles s'identifient les villageois. Les transferts non marchands ont mis à jour des liens de voisinage au sein des quartiers (*xóm*), qui constituent des unités d'appartenance et d'identification à part entière[2]. Les liens affiliés à ces unités intra-villageoises mêlent parenté et non-parenté et fonctionnent sur le principe de proximité des lieux d'habitation.

---

encore en vie, arrière-grands-parents paternels. C'est donc une unité mobile et dynamique qui comprend trois ou quatre générations et ne peut s'étendre. Elle se décale d'une génération vers le bas quand l'ascendant le plus proche vient à mourir. » (2003 : 337).

[1] Parmi ce type d'appartenance, il faudrait rajouter les cellules locales de Parti (*chi bộ*) (niveau quartier et commune) dont le mode d'affiliation est électif et les associations religieuses (catholiques ou bouddhistes) dont le mode de participation est semi-électif/semi-hérité. Mais comme ces formes de liens, imbriqués dans le religieux ou le politique, ne sont pas apparues ouvertement dans notre étude des transferts de don et comme il est particulièrement sensible pour un chercheur étranger d'étudier de l'intérieur ces formations sociales et les prestations auxquelles elles donnent lieu, nous ne le traiterons pas dans ce chapitre. Seule une étude spécifiquement axée sur ce thème permettrait d'expliciter les enjeux relationnels propres à ces appartenances sociopolitiques et socioreligieuses.

[2] Constat confirmé par l'étude d'O. Tessier qui considère que « [...] les « *xóm* » sont des unités de reconnaissance d'appartenance bien réelles au sein desquelles se focalisent et s'épanouissent différentes formes de sociabilité et d'échanges privilégiés (voir les chapitres 7 et 8) [...] » (2003 : 425).

Le *khu xóm*, en tant qu'espace social particulier et distinct des *xóm* administratifs, sera également détaillé ci-dessous dans l'étude des degrés de formalisation des unités d'identification. Il représente l'unité liée à la localité la plus significative des rapports sociaux quotidiens et du sentiment d'appartenance (Tessier, 2009). Le village (*làng - thôn*), la commune (*x*ã), le district (*huyện*), la province (*tỉnh*) et la nation (*nhà nước*) constituent également des unités d'identification et d'appartenance. Mais, à l'exception du village, ces entités géographiques et administratives ne sont pas directement exprimées par les dons, ce qui est un aspect révélateur du rôle particulier du système de dons dans la socialité : il actualise et reflète avant tout des relations personnelles tissées dans le cadre d'interactions informelles régulées ni par le marché ni par l'État.

3- Articulation des unités d'appartenance : des réseaux de réseaux entrelacés

Ces entités sociales dans lesquelles s'encastrent certaines relations quotidiennes sont manifestées à travers les transferts de dons, qui nous ont servi d'indicateur principal pour les identifier[1]. Elles sont néanmoins facilement repérables à travers de nombreuses autres pratiques sociales lorsqu'on partage le quotidien des villageois[2]. La littérature spécialisée a d'ailleurs largement traité ces unités sociales locales et insisté sur leur importance dans l'organisation de la vie sociale des villages[3].

Nguyễn Từ Chi, qui est l'un des premiers chercheurs de l'époque contemporaine à avoir exploré l'organisation sociale des villages vietnamiens du delta du fleuve Rouge, parle de « la vie communautaire des *làng* [villages] traditionnels – avec ses multiples formes d'organisation, *ngõ, xóm, họ, phe, hội, phường* [...] » (1980 : 96). Il évoque ainsi « la complexité des formes d'organisation différentes ayant chacune une physionomie propre et, qui sait, même un esprit particulier » (*Ibid.* : 96). Enfin, il considère qu'à l'époque précoloniale « tout villageois de sexe masculin et majeur, pourvu qu'il soit "autochtone", fait partie d'un *ngõ* [une ruelle constituée de plusieurs groupes de résidence], d'un *xóm* [un quartier], d'un *họ* [un lignage], d'un *giáp* [*groupe de classe d'âge*], et peut être aussi membre d'un *phe*, d'un *hội*, d'un *phường* [divers associations volontaires et groupements

---

[1] Sur le plan méthodologique et épistémologique, cette manière d'identifier les appartenances des acteurs sociaux à travers leurs échanges témoigne de l'intérêt des études de la circulation non marchande comme indicateur de la socialité d'un groupe.

[2] L'observation de pratiques sociales qui dévoilent les unités d'appartenance nous a permis de vérifier si les groupes identifiés au moyen de l'étude des dons correspondaient aux représentations et aux réalités empiriques des villageois, notamment en ce qui concerne les groupes les moins institués, les moins formels et donc les moins visibles. C'est ainsi que, par exemple, nous avons comparé nos interprétations effectuées à partir de l'étude des dons avec l'observation des différents repas organisés pendant la nouvelle année lunaire (*tết nguyên đán*). Chaque repas est régi par des règles sociales précises quant aux personnes invitées et regroupe ainsi les villageois selon leur appartenance commune à des unités d'identification. Les photographies prises lors des événements importants constituent un autre indicateur significatif, puisque la manière dont sont regroupés les gens sur chaque cliché reflète les différentes cellules sociales d'insertion. Enfin, les personnes qui se réunissent pour les fêtes d'anniversaire de la mort des ancêtres (*giỗ*) correspondent également aux diverses unités d'appartenance internes au lignage et nous ont permis de corroborer ce que les dons indiquent sur l'existence effectivede ces groupes d'appartenance.

[3] P. Gourou (1936), Nguyễn Tư Chí (1993), N.L. Jamieson (1993), Nguyễn Văn Ký (1995), Nguyễn Tùng (2003), L. Dartigues (2009), S.K. Malarney (2002 : 131), O. Tessier (2002 et 2003).

informels] (*Ibid.*, 1980 : 106-107). Selon L. Dartigues, qui passe en revue les études vietnamiennes sur les villages traditionnels, Nguyễn Từ Chi décrit l'inscription des villageois dans « 5 ou 6 voire jusqu'à 26 catégories » formant au niveau du village une « combinaison de structures sociales variées reposant sur des principes d'affiliation différents » (2009 : 19). La ressemblance de ces descriptions de l'organisation sociale des villages « traditionnels » avec l'organisation sociale contemporaine dévoilée par les transferts de dons est frappante, ce qui confirme une certaine continuité dans les transformations des rapports sociaux et de la socialité.

À Quân Lợi comme dans d'autres villages, à l'époque précoloniale comme actuellement, chaque individu et chaque foyer est donc lié à une série importante de micro-appartenances constitutives de la socialité villageoise. La plupart d'entre elles concernent nécessairement tous les villageois, tandis que d'autres, celles de participation élective, ne concernent que certains foyers. De plus, comme nous l'expliquerons plus en détail plus bas, l'affiliation d'un foyer à une unité n'implique pas nécessairement l'activation régulière ni l'entretien du lien avec ses pairs. Il en résulte que la présence et la configuration des unités d'appartenance dans les réseaux effectifs des villageois changent d'un foyer à l'autre. Néanmoins, un nombre important de relations sont insérées dans ces unités sociales et chaque villageois s'identifie simultanément à plusieurs de ces réseaux plus ou moins formalisés : le tissu relationnel des villageois se caractérise ainsi par une importante fragmentation en diverses appartenances sociales et par une série d'identités « composites » et à « géométrie variable » (Tessier, 2003 : 238-239). Comment s'articulent ces différents niveaux d'intégration auxquels s'identifient les acteurs sociaux ? Qu'est-ce que cette articulation dévoile sur la socialité villageoise ?

Dans les faits, ces multiples appartenances ne sont ni séparées ni exclusives. Elles sont liées selon trois modalités principales. Elles peuvent se cumuler en se superposant, comme dans le cas d'un villageois membre du village de Quân Lợi, membre de son lignage paternel et de son lignage maternel, membre de son réseau de voisinage, membre d'un groupe d'épargne et de crédits rotatifs, membre d'un groupe de maçons, membre de l'association des arbres d'agrément de la commune et membre de l'Association de masse des Paysans. Elles peuvent s'englober de manière concentrique, comme dans le cas des lignages au sein desquels existent les foyers, les branches de lignage et la *đại gia đình* ou comme dans le cas du village qui englobe les *khu xóm* et une partie des lignages[1] et qui est lui-même compris dans la commune. Enfin, elles peuvent s'entrecroiser et s'imbriquer, comme dans le cas des associations volontaires au sein desquels peuvent se trouver des voisins ou des membres de la parenté, ou comme dans le cas des lignages, dont certains membres se réunissent dans une même association, au sein de laquelle certains sont voisins et participent à un même *phường* dont certains participants sont membres d'un même groupe d'ouvriers.

Ainsi, Ego n'est jamais uniquement membre d'une unité sociale donnée et aucune unité sociale, même le village, n'englobe totalement toutes les autres unités ni complètement

[1] Les lignages de Quân Lợi sont tous inclus dans leur lignage d'origine, dont ils constituent une branche. Ils sont toujours situés dans d'autres villages et les membres de la branche de Quân Lợi sont reliés à ceux de leur lignage d'origine.

l'identité composite d'Ego. En d'autres termes, ceux qui constituent un groupe d'appartenance ne sont jamais seulement membres de ce groupe, mais ils ont des appartenances avec d'autres unités, desquelles les membres du premier groupe considéré ne font pas forcément partie. En conséquence, Ego entretient des liens d'identification et de différenciation avec chacun des contacts de son réseau de relations personnelles, au sein duquel se croisent, se cumulent et se superposent les diverses appartenances sociales.

Prenons un exemple concret pour expliciter ces propos. Une femme qui se marie devient automatiquement membre du lignage de son mari, de la branche de ce lignage et de la famille élargie de son époux. Elle partage ainsi une appartenance et une identité commune avec tous les membres de ces unités sociales. Elles s'en distinguent néanmoins puisqu'elle continue à appartenir à son lignage d'origine et aux sous-appartenances que cette entité inclut. De fait, elle garde son nom de lignage en se mariant, bien qu'elle soit souvent appelée par le prénom de son mari dans les interactions quotidiennes. En outre, elle garde des liens étroits et régulièrement actualisés non seulement avec son lignage de naissance, mais aussi avec les membres de sa famille proche et élargie, bien qu'elle soit reconnue par ces derniers comme membre du lignage de son époux.

Son insertion dans la parenté de son mari implique, entre autres, qu'elle participe à la préparation et au déroulement de toutes les fêtes de ce lignage[1]. Elle peut même y jouer le rôle de *chủ tế*, qui consiste à diriger le groupe de femmes chargé d'opérer le rituel d'offrandes adressé aux ancêtres lors de la fête du lignage organisé en début d'année lunaire (*Lễ họ đầu xuân*). Elle cumule donc deux appartenances (sa parenté et celle de son mari) ou, pourrait-on dire, elle entretient un lien de distinction avec sa parenté « d'adoption » tout en nouant un lien d'identification avec elle.

Dans cette même logique, au sein même du foyer, l'alliance que représente la cellule familiale (*họ*) consiste à sceller un lien d'identification entre cette femme et son mari, tout en préservant un lien de différenciation, maintenu par l'appartenance lignagère de chacun des époux. Au niveau du foyer, l'alliance réunit donc deux altérités dans une identité commune (la cellule familiale).

Cette femme, chez qui j'ai logé durant tout mon séjour, s'est mariée avec un habitant de Quân Lợi, alors qu'elle est née à Duy Tắc, un autre village de la même commune. Du fait des règles de patrilocalité, elle a emménagé dans le village de son mari. Elle est donc devenue habitante officielle de Quân Lợi – son registre d'inscription d'état civil (*họ khẩu*) est transféré à Quân Lợi – et membre du village, ses corésidents la considèrent comme l'une des leurs et elle est membre active de l'association volontaire des membres du « quartier nouveau », où

[1] Si Nguyễn Tuấn Anh considère qu' « officiellement » une femme n'appartient à aucun lignage, sa description confirme leur double appartenance lignagère, qui s'impose de fait dans les pratiques quotidiennes comme dans les considérations des villageois : « The position of women in the patrilineage sphere was quite ambiguous. A woman was considered to belong to her father's patrilineage and because of this she carried her father's patrilineage name all her life. She was considered to belong to her husband's patrilineage based on the simple fact that she was married to him. However, officially, she belonged to neither of them » (2010 : 14). Sur la double appartenance des femmes, voir aussi Nguyễn Tuấn Anh (*Ibid.* : 75-76), Hy Văn Lương (1989) et O. Tessier (2003 : 515- 516).

elle réside depuis 1987 (*hội tự nguyện xóm mới*)[1]. Elle cotise également pour les « contributions volontaires » que chaque villageois est tenu de verser pour le développement des infrastructures locales (voir *đóng góp tự nguyện*, chapitre 1). Elle partage donc une identité commune avec tous les villageois, à la fois en tant qu'habitante de la même commune (1er niveau d'appartenance commune), mais aussi en tant que membre du même village (2ème niveau d'appartenance commune) et pour certains membres de la même association volontaire (3ème niveau d'appartenance commune), tout en s'en différenciant, à chaque niveau, du fait de son origine villageoise distincte, qui fait explicitement partie de son identité. Sa participation à l'association des habitants de son village natal nés en 1961 est l'un des signes de l'importance qu'elle accorde à cette appartenance.

Elle dirige par ailleurs régulièrement des groupes d'épargne et de crédits rotatifs, incluant des voisins, des habitants de Quân Lợi (dont des membres du lignage de son mari), des membres de son village natal (principalement des membres de sa famille élargie) et des habitants de Địch Giao, un autre village de la même commune (deux sœurs qui se sont mariées avec des hommes originaires de ce village).

L'entrelacement et le cumul des cercles d'appartenance sont ici manifestes et témoignent de la pluralité des rapports d'identité et d'altérité simultanément entretenus et constitutifs de sa trame d'appartenance et donc de son identité.

Ce cas, détaillé ici pour illustrer le propos[2], n'est pas exceptionnel. Il s'agit là d'une manifestation particulière d'une propriété importante du tissu relationnel des villageois. Ego, inséré dans de multiples réseaux sociaux, partage une ou plusieurs identités communes avec chacun de ses contacts tout en préservant une part d'altérité. Cette multitude de micro-appartenances pose des frontières entre des identités et des altérités, mais ces frontières restent perméables, puisque l'appartenance n'est jamais exclusive. Comme des ponts sont constamment jetés entre les diverses unités d'identification, elles sont morcelées, mais interconnectées.

La socialité de Quân Lợi se caractérise ainsi par une importante fragmentation en diverses appartenances sociales non exclusives et reliées entre elles (par entrelacement, englobement et superposition)[3]. Nous appelons cette configuration des relations sociales « un réseau de réseaux enchevêtrés » en distinction aux réseaux juxtaposés, mais séparés, voire « carrément désarticulés ou démantelés » (Fortin, 1988 : 9), qui caractérisent la socialité typique des sociétés occidentales industrielles depuis leur entrée dans « la modernité »[4].

---

[1] Le « quartier nouveau » fait référence à une zone d'habitation relativement récente (une vingtaine d'années) par rapport aux autres espaces habités du village. Il s'agit d'un quartier dont le développement correspond au développement du commerce local et de l'économie de marché.

[2] Également détaillé parce que nous disposons de suffisamment de données fiables et précises.

[3] Interprétation qui peut trouver un écho dans les descriptions et les commentaires de Nguyễn Từ Chi (1980 : 28, 38, 42, 97- 98 , 106, 129-132) ; O. Tessier (2003 : 329, 490, 504-506, 576) ; Nguyen Tuấn Anh (2010: 12).

[4] Concernant cette dimension de la socialité occidentale contemporaine, voir par exemple G. Simmel (1981 : 422) ; A. Fortin (1988 : 147-159) ; A. Tourraine (1998 : 123) ; G. Berthoud (2004 : 355) ; A. Degenne et M. Forsé (2004 : 46) ; S. Vibert (2005 :62) ; S. Paugam (2008 : 54).

III- Typologie des unités d'appartenance : leur degré de formalisation

1- Les degrés de formalisation des unités d'appartenance

Ces unités d'appartenance peuvent se distinguer les unes des autres par leur degré de formalisation. Celui-ci a été mesuré au moyen des critères suivants : le degré d'organisation de la structure, les modalités d'affiliation, la manière dont sont marquées les frontières avec l'extérieur et la présence plus ou moins explicite de statuts formels fondés sur les fonctions et sur des rôles spécialisés (président, secrétaire, trésorier, chef de lignage, responsable du comité exécutif du lignage, responsable de la promotion d'étude du lignage, membre adulte mâle du lignage - *suất đinh* etc.).

Le spectre des degrés de formalisation se situe donc entre les groupes dont l'organisation est « constituée »[1] (de type organisation formelle) et de l'autre des réseaux dont l'organisation n'est pas « constituée » (de type réseau informel) (Degenne et Forsé, 2004 : 37). La description des associations et des *khu xóm*, en tant que deux extrêmes du spectre, aidera à clarifier la méthode employée ici pour mesurer les degrés de formalisation de chacune des unités d'appartenance identifiée.

2- L'apparition du *khu xóm* comme unité d'appartenance non formalisée aux frontières flexibles

Nous avons montré que la proximité géographique du lieu de résidence va de pair avec une sociabilité intense. Celle-ci se manifeste par des pratiques de sociabilité collective et individuelle particulières, par des rapports d'entraide et de soutien réguliers et par des transferts réciproques de dons et de services spécifiques entre voisins (voir chapitre 8 et 9)[2]. Des liens interpersonnels étroits se nouent de manière privilégiée entre des villageois dont les habitations se situent dans un même espace intra-villageois. Ce dernier constitue pour les habitants de Quân Lợi un espace de référence et d'identification particulier. Les villageois parlent de *khu xóm*[3] pour désigner cet espace de sociabilité. N'ayant pas d'équivalent suffisamment proche en français, le terme *khu xóm* est utilisé ici pour parler de cet espace.

Le *khu xóm* ne correspond à aucun découpage administratif et ne peut être assimilé aux quartiers établis par le découpage administratif officiel (*xóm*, anciennement appelé « brigade » - *đội*)[4]. Différemment des *xóm*, désignant un espace aux frontières instaurées par le pouvoir

---

[1] Compris ici comme étant établi et organisé de façon stable par des règles et par un statut reconnu unanimement et sans équivoque par tous les membres de la société au sein de laquelle l'unité existe.

[2] Les sortes de transferts spécifiques qui caractérisent les rapports entre les membres de cette unité sont les suivants : aide agricole (*làm hộ*), dons avant événements importants (*giúp đỡ*), aide à la préparation des fêtes et festins (*giúp góp làm cỗ*), prêt d'argent sans intérêt (*vay tiên không có lã*i), services quotidiens (*giúp*), etc. En dehors des transferts de dons, il existe de nombreuses pratiques sociales qui symbolisent cet espace social et qui dévoilent son existence dans les représentations des villageois. Nous pouvons citer par exemple la délégation de voisins qui, lors des funérailles, constitue un groupe spécifique pour rendre hommage (*phúng viếng*) à la famille d'un défunt en tant que membres du même *khu xóm* que le défunt ou que ses enfants.

[3] *khu* signifie littéralement « espace » ou « zone », *xóm* désigne un « quartier » ou un « hameau », c'est-à-dire un espace au sein du village.

[4] Les frontières des quartiers administratifs (*xóm*) suivent néanmoins les logiques internes au village. Au moment de la collectivisation des terres et de l'établissement des groupes de production (*đội sản xuất*)

central de manière *top-down*, le *khu xóm* n'est pas un espace aux frontières fixes et définies de l'extérieur par une instance officielle. Généralement plus petites que les quartiers administratifs (*xóm*), mais indépendantes des limites de ce dernier, ses frontières sont établies de l'intérieur par les relations nouées entre des voisins (parents ou non) et les transferts symboliques qui manifestent ces relations, autant de marques d'alliances qui varient continuellement. Ses limites sont donc mouvantes et en constante évolution. En bref, cet espace n'existe pas « en soi », il n'est jamais fixé « une fois pour toutes », mais il se définit et évolue en fonction des relations particulières que chaque foyer entretient avec son entourage immédiat. Les personnes incluses dans cet espace social et géographique sont désignées par l'appellation commune « *anh em khu xóm* », qui peut se traduire littéralement par les « frères et sœurs du quartier », mais qui désigne de fait les contacts proches, parents *(anh em họ hàng)* ou non-parents *(hàng xóm, làng giềng)*, qui habitent les environs et qui s'entraident. En plus d'être un espace physique donné, le *khu xóm* est donc un espace de relations. Quand bien même ses frontières physiques ne sont pas forcément définies ni fixées, ce lieu représente aux yeux des villageois un espace social et géographique cohérent en soi. L'existence d'un terme *emic* spécifique pour désigner cette unité sociale confirme son existence dans les conceptions des villageois. L'usage de ce terme confirme également l'existence, pour les villageois, d'une distinction entre les quartiers administratifs (*xóm*) et les *khu xóm.* Compte tenu de leurs différences de nature, il ne nous semble pas pertinent d'associer systématiquement le *xóm* administratif à cet espace d'identification infra-villageois que représentent les *khu xóm*.

Le fait de considérer que le village ne constitue pas la seule unité sociale de base des relations et du sentiment d'appartenance, mais qu'il existe dans le Vietnam rural un espace infra-villageois significatif a déjà été évoqué par d'autres spécialistes du Vietnam rural (Nguyễn Từ Chi, 1993 : 72 ; Taillard, 1992 : 401 ; Tessier, 2003 : 243-244, 424, 464, 490, 572). Cet espace physique et social est parfois décrit comme « l'unité élémentaire d'organisation humaine et le pivot des systèmes de relations et d'oppositions qui structurent les rapports des différents groupes entre eux » (Tessier, 2003 : 243)[1] ou encore comme « l'autre noyau dur de la société Việt » (Taillard 1992 : 401 cité par Tessier 2003 : 243).

Parmi l'ensemble des unités d'appartenance identifiées à Quân Lợi, le *khu xóm* est, avec les groupes informels de travailleurs, la moins formalisée, dans la mesure où le seul principe liant repose sur la proximité physique des lieux d'habitation[2] et sur l'entretien de rapports d'entraide particuliers dans leur forme comme dans leur intensité.

---

entre 1958-1959, Quân Lợi a été séparé en trois groupes : *đọi* 7, *đội* 8 et *đội* 9 (les groupes 1 à 6 ont été attribués aux deux autres villages qui constituent la même commune – Địch giáo et Duy Tắc – et le quatrième village de la commune, Hiệt Củ, s'est vu attribué les chiffres 10, 11 et 12). Ces trois groupes sont à l'origine des quartiers (*xóm*) actuels. D'après les villageois, ces trois espaces intra-villageois spatialement distincts sont similaires, en termes de frontières, aux trois zones d'habitation (*khu dân cư*) du village établies par l'installation des ancêtres fondateurs du village et de leurs descendants, qui étaient anciennement appelées zone du Sud (*khu nam*), zone centrale (*khu trung*) et zone nord (*khu bắc).*

[1] Dans le contexte historique spécifique à son village d'étude, l'auteur considère également le quartier comme « l'unité de proximité sociale et économique par excellence » (Tessier, 2003 : 572).

[2] Ce que confirme O. Tessier lorsqu'il écrit en parlant des quartiers (*xóm*) que « la proximité géographique est le seul critère discriminant d'affiliation, associant parenté et voisinage [...] » (Tessier, 2003 : 424).

Néanmoins, si rien n'organise formellement cet espace social aux frontières souples et flexibles, il existe une tendance dans les quartiers d'installation récente *(xóm mới*) à le formaliser davantage par la création d'association de quartier *(hội khu phố).* Elles ne remplacent pas le *khu xóm* en tant qu'unité d'identification, mais elles s'y rajoutent parmi les unités d'affiliations existantes au niveau local. Le principe d'affiliation de ces associations est volontaire et repose sur le fait d'habiter à l'intérieur de frontières fixées par les initiateurs de l'association. Ces frontières ne correspondent pas aux quartiers administratifs, mais ne dépendent plus uniquement des relations nouées et des échanges sociaux pratiqués : elles sont établies une fois pour toutes en fonction de repères physiques. Par exemple, l'association du nouveau quartier situé entre le *xóm* 7 et le *xóm* 8 comprend tous les villageois habitants entre une ruelle et un pont. Ces associations de quartier ont été créées uniquement dans les nouveaux quartiers[1], mais il existe dans le village – comme dans tout le Vietnam rural et urbain – de nombreuses associations d'affiliation volontaire. Elles sont néanmoins fondées sur d'autres principes d'affiliation que le voisinage proche. En termes de statut et d'appellation locale, il s'agit d'« associations volontaires » (*hội tự nguyện).* Elles sont les unités d'appartenance locales les plus formalisées.

3- La floraison des « associations volontaires » : des unités sociales d'appartenance formalisées et instituées

L'apparition de ces associations volontaires est généralement attribuée aux changements induits à partir de 1986 par la politique de Renouveau (*đổi mới*). Cependant, leurs formes, leurs activités concrètes et leurs fonctions s'inscrivent en continuité avec certains groupes villageois précoloniaux comme *phe*, *giáp*, *hội*, *phường*[2]. En ce sens, il ne s'agit pas d'innovations sociales liées à l'émergence de la société civile, contrairement à l'image que le pouvoir central cherche à donner aux puissances internationales et contrairement aux discours du gouvernement et de certains chercheurs sur ces groupements[3]. Il s'agit de dynamiques

---

[1] Ce qui est révélateur du besoin d'identification et de cohésion particulier des membres de ces quartiers récents, dont les relations ne sont pas construites de génération en génération dans la continuité avec les pratiques de sociabilité et les alliances diverses des ancêtres. Le maintien de relations cordiales et la cohésion sont donc plus précaires dans ces nouveaux quartiers que les relations tissées au sein des anciens quartiers. Les villageois cherchent ainsi à attester, à renforcer et à pérenniser leurs liens, en les insérant dans une organisation formelle, reconnue et stable. Il s'agit là d'une des fonctions principales des associations volontaires qui réunissent les membres d'un nouveau quartier

[2] D'après les informations collectées sur les pratiques de sociabilité précoloniales (Phan Kế Bính, 1915 : 208-209 ; Nguyễn Từ Chi, 1980 : 83-96 ; Trần Ngọc Thêm, 2001 : 242-243 ; Nguyễn văn Ký, 1995 : 25), la structure d'organisation formelle, le principe d'affiliation, les activités concrètes et la fonction sociale des associations volontaires contemporaines semblent en grande partie similaires à ceux des anciens groupements villageois. On retrouve l'indépendance formelle par rapport à l'État, l'inscription volontaire, la tenue d'un registre d'inscription, l'élection d'un responsable et d'un trésorier, le versement de cotisations régulières, l'organisation de réunions et de repas festifs ritualisés, l'entraide matérielle entre les membres. Enfin, la fonction principale reste la même : il s'agit de nouer des relations personnelles extra-familiales à travers une sociabilité instituée et ritualisée, à travers des pratiques d'entraide et à travers des échanges de dons spécifiques aux membres du groupe. Nous reviendrons sur cet aspect plus bas.

[3] Concernant les rapports complexes entre les associations volontaires et la société civile au Vietnam voir Brantly, 1993 ; Thayer, 1995 ; Kleinen, 2001b ; Russell et Phạm Minh Hạc (Eds.), 2002 ; Bùi Thế Cường, 2005 ; A. Fforde, 2006 et Đăng Việt Phương (thèse en cours de rédaction).

locales, à la fois en continuité avec des pratiques de sociabilité anciennes (attestée au moins depuis l'époque prérévolutionnaire) et en réaction au nouvel environnement politique, idéologique et juridique mis en place avec le Renouveau. Les politiques impliquées par ces réformes non seulement autorisent l'émergence de ce type de groupes non-étatiques, mais encore elles la favorisent et l'encouragent. Pour le dire autrement, « quand l'autonomie des foyers a été affirmée [...] les associations qui existent depuis longtemps sont réhabilitées et restaurées selon un esprit nouveau » (Nguyễn Đức Truyến, 2004 : 116).

Il reste néanmoins à définir cet « esprit nouveau », étude complexe qui n'a pas sa place dans ce chapitre. Mais quelle que soit la profondeur historique des ces associations volontaires, la participation des ruraux à ce type de groupements non étatiques connaît actuellement un engouement particulièrement important (Kleinen, 2001 ; Russell, 2002 ; Vorpahl, 2008). À Quân Lợi, il est en effet fréquent qu'un villageois participe à plusieurs *hội tự nguyện* à la fois, et il est plus rare de trouver des villageois qui disent ne jamais avoir participé à ce type d'association[1].

La définition de ces groupements d'individus pose problème, car le terme « *hội tự nguyện* », qui peut autant se traduire par « organisation volontaire » que par « association volontaire », englobe dans les faits une multitude de groupes dont la forme, les fins et les fonctions varient. Actuellement, aucune définition n'est établie de manière précise[2].

[1] D'après l'enquête de 2001 sur les « valeurs mondiales », dont les résultats propres au Vietnam sont analysés dans l'article « Social Relations and Social Capital in Vietnam » : « the typical Vietnamese respondent reports belonging to 2.33 groups, which is significantly higher than the Chinese (0.91), Japanese (1.41), or the Philippine (1.93) » (Russell et Phạm Minh Hạc [Eds.], 2002 : 4). Les groupes recensés par cette enquête comprennent toutes les organisations et groupements formels liés à la « société civile ». Le taux de participation à des groupes présenté dans cette enquête inclut donc d'autres formes d'associations que les seules organisations volontaires décrites ici (voir liste des types de groupes compris dans cette étude p.5). Néanmoins, les tendances globales qui se dégagent de cette étude macro-quantitative confirment l'importance de la participation volontaire des Vietnamiens à des organisations sociales indépendantes de la parenté et de l'État et corrobore indirectement l'engouement pour les *hội tự nguyện* observé à Quân Lợi.

[2] La Loi sur les associations est en cours d'élaboration depuis quelques années sans donner lieu à un texte définitif. Un décret sur « l'organisation, les activités et la gestion des associations volontaires » (n° 88/2003/nd-cp : *quy định về tổ chức, hoạt động và quản lý hội*) daté du 30 Juillet 2003 est significatif de la diversité que recouvre le terme « association volontaire ». Après avoir commencé dès le premier article à définir ce que ces associations ne sont pas, la deuxième clause de l'article 2 indique que : « associations bear different names such as union of associations, confederation, federation, society, clubs with legal person status and different appellations according to law provisions (hereinafter referred collectively to as associations) » [*Hội có các tên gọi khác nhau: Liên hiệp hội, Tổng hội, Liên đoàn, Hiệp hội, Câu lạc bộ có tư cách pháp nhân và các tên gọi khác theo quy định của pháp luật (sau đây gọi chung là hội)*]. Concernant ce décret, toutes les traductions utilisées dans ce chapitre proviennent de cette source officielle accessible en ligne : http://vbqppl.moj.gov.vn/vbpq/en/_layouts/printeng.aspx?id=8556. Le décret conforme également la diversité des principes d'association et des fins : « Associations prescribed in this Decree are understood as voluntary organizations of citizens, organizations of Vietnamese of the same professions, the same hobbies, the same genders for the common purposes of gathering and uniting members, regular activities, non- self-seeking, aiming to protect members' legitimate rights and interests, to support one another for efficient activities, contribute to the country's socioeconomic development, which are organized and operate according to this Decree and other relevant legal documents. » [*Hội được quy định trong Nghị định này được hiểu là tổ chức tự nguyện của công dân, tổ chức Việt Nam cùng ngành nghề, cùng sở thích, cùng giới, có chung mục đích tập hợp, đoàn kết hội viên, hoạt động thường xuyên, không vụ lợi nhằm bảo vệ quyền, lợi ích hợp pháp của hội viên; hỗ trợ nhau hoạt động có hiệu quả, góp phần vào việc phát triển kinh tế- xã hội của đất nước, được tổ chức và hoạt động theo Nghị định này và các văn bản quy phạm pháp luật khác có liên quan.*] (Clause 1 article 2).

Sans entrer dans les détails, la définition la plus générale est la suivante : groupement permanent de personnes qui partagent des caractéristiques, des intérêts ou des objectifs communs et qui s'associent volontairement, de manière indépendante aux institutions étatiques, en fonction du principe d'affiliation propre au groupe.

Il est possible de déclarer ces associations volontaires auprès du pouvoir central pour leur attribuer une personnalité morale et juridique[1]. Cependant, les propos des villageois et nos propres enquêtes auprès du Comité Populaire de la commune indiquent que le statut de la plupart de ces associations n'est pas officiel : elles sont fondées et fonctionnent généralement sans être enregistrées auprès de l'État.

Les associations volontaires sont donc formellement indépendantes des institutions étatiques et se distinguent sur ce point des Associations de masse (*đoàn thể, tổ chức quần chúng).* Elles s'en différencient également dans leur modalité de création et de participation : ce sont ses membres qui sont à l'initiative de la fondation d'une association volontaire et l'adhésion s'effectue par consentement. Bien que n'ayions jamais rencontré de cas, la désaffiliation est théoriquement libre. Enfin, ils se distinguent des Associations de masse sur leurs finalités : la dimension sociale (créer et entretenir des relations personnelles) prime pour les associations volontaires tandis que la dimension politique prime pour les Associations de masse. Ces dernières sont en effet fondées avant tout pour encadrer la population et pour favoriser la circulation des informations de la base au somment et du sommet à la base, en vue d'administrer et d'informer les populations locales.

Ces distinctions expliquent en partie l'emploi du qualificatif « volontaire » (*tự nguyện)* pour désigner ces groupements. L'utilisation de ce terme montre en effet une volonté consciente de distinguer les *hội tự nguyện* des Associations de masse, où l'adhésion et le fonctionnement sont fortement et directement encadrés par le pouvoir central et le Parti.

Néanmoins, si les associations volontaires disposent formellement d'une certaine indépendance par rapport à l'État-Parti et si la participation est fondée sur le consentement ou le libre-arbitre, il est possible de détecter la présence de déterminants forts qui limitent le caractère libre de l'adhésion à ces groupements. Leur floraison soudaine depuis le *đổi mới*, les incitations indirectes du pouvoir central, la présence systématique de membres du Parti dans ces associations (souvent en tant que président, vice-président ou trésorier de l'association) indique en effet que la création de ces associations ainsi que le déroulement des activités ne sont pas uniquement le fruit de la spontanéité des villageois. Elles sont sous le contrôle des normes locales d'un côté et du pouvoir politique et de son idéologie de l'autre. Comme le souligne J. Kleinen, « la croissance des organisations hors du Parti et des organisations de masse est significative d'un point de vue quantitatif, mais limitée au sens où beaucoup d'entre elles sont contrôlées strictement par ces organisations de masse ou surveillées par des niveaux intermédiaires ou centraux » (2001 :39). Concernant l'adhésion volontaire des membres, il

[1] Comme le stipule l'article 3 du décret susmentionné : « The establishment of associations must be permitted by the competent State bodies defined in article *15 of* this Decree. Associations shall be organized and operate according to their respective charters which are approved by competent State bodies and do not contravene laws, they are organized and operate according to the principles of voluntarism, self-management, self-financing and self-responsibility before law » (article 3, décret n° 88/2003/nd-cp).

faut également souligner le rôle des normes locales en vigueur, où se mêlent l'idéologie officielle et les valeurs locales. Celles-ci poussent les individus à adhérer aux différentes associations, puisque moralement la construction de l'identité sociale et la stabilité du groupe sont supposées découler de la participation des individus à ces formes de sociabilité collectives instituées et puisque personnellement le prestige d'un individu dépend de l'ampleur de ses relations sociales (Hemery, 2009).

Le centre d'intérêt commun ou les caractéristiques communes (même classe, même promotion militaire, même activité professionnelle, etc.) qui réunissent les membres des *hội tự nguyện* sont présentés comme la raison d'être de l'association et donnent souvent le nom de l'association, qui rappelle ainsi le principe d'affiliation propre au groupe (association des photographes, association des gens nés l'année du chat, etc.). Parmi les principes d'affiliation existants, nous avons recensé[1] : les associations des camarades d'étude (*hội bạn học, hội đồng môn*), les associations des personnes du même âge (*hội đồng niên*), les associations de camarades de même promotion au service militaire d'armée ou de même régiment militaire (*hội đồng niên quân ngũ, hội đồng ngũ, hội lính*), les associations de même profession (*hội đồng nghiệp*), l'association des plantes d'agrément *(hội sinh vật cảnh),* l'association des dévotes de la pagode (*hội chùa, hội chư bà*)[2], les associations des anciens gardiens de buffles (*hội những người chăn trâu*), les associations des groupes de maçons (*hội thợ*), les associations des anciens travailleurs des fermes d'État (*hội nông trường*), l'association des vendeurs d'or (*hội bán vàng*), l'association des cadres-fonctionnaires de la commune à la retraite (*hội cán bộ về hữu),* l'association des professeurs de la commune retraités (*hội giáo viên về hữu*), l'association des activités artistiques (*hội văn nghệ*) [3].

Dans les faits, ces principes d'affiliation fondés sur le partage de caractéristiques communes ne sont qu'un principe, voire qu'un prétexte, qui ne donne pas lieu à des activités concrètes liées à ces points communs[4]. Les principales activités des *hội tự nguyện* consistent en des réunions organisées régulièrement[5]. Elles se déroulent en deux étapes. Une première partie très protocolaire sert à faire le bilan des activités passées et à venir, à présenter l'état des comptes, à prélever des cotisations si nécessaire, et à discuter – et modifier

[1] Cette liste n'est pas exhaustive et d'autres types d'association existent dans d'autres régions, c'est le cas par exemple de l'association des coqs de combat (*phường gà*), l'association des entrepreneurs (*hội thương gia*). Pour une liste plus exhaustive à partir d'une étude faite sur plusieurs communes voir Đăng Việt Phương, thèse de doctorat (à paraître) et Đăng Việt Phương (2009 : 5).

[2] Contrairement aux autres associations, il n'y a qu'une association pour les plantes d'agrément et pour la pagode.

[3] En dehors de quelques associations (l'association des vendeurs d'or, quelques associations de même profession comme celle des photographes, et quelques associations de même régiment militaire), qui réunissent des membres originaires de tout le district, la plupart des associations citées ici fonctionnent à l'échelle du village ou de la commune.

[4] Ce que semble confirmer Đăng Việt Phương dans son étude dans une commune de la province de Bắc Ninh : « Normalement, le choix de participation à une association ne dépend pas de la nature des activités, c'est tout simplement par l'impression d'appartenance à un groupe ou à la masse. » (2009 : 9)

[5] Elles ont toujours lieu au moment de la nouvelle année lunaire (*tết nguyên đán).* Il arrive que certaines associations organisent plusieurs réunions et repas par an, mais cela reste rare.

éventuellement – quelques points du règlement[1]. Il arrive aussi que des élections soient organisées lors de cette réunion pour élire de nouveaux responsables. Dans un deuxième temps, les membres partagent un repas festif arrosé d'alcool de riz dans l'optique ouvertement annoncée de renforcer les *tình cảm* (l'affection mutuelle) entre les membres du groupe[2]. Ces repas sont organisés à tour de rôle chez chacun des membres et parfois dans des restaurants.

En dehors des réunions-banquets organisés généralement pendant la période des fêtes pour la nouvelle année lunaire, les membres de l'association se rendent mutuellement visite en cas de maladie, d'hospitalisation ou d'accident survenu dans le foyer d'un des membres, ils assistent aux mariages et aux funérailles organisés par chacun d'entre eux et versent des dons pour chacune de ces occasions. Le montant des dons, défini collectivement et inscrit dans le règlement de l'association, est le même pour chacun des membres. Il s'agit donc de se rencontrer régulièrement (au moins une fois par an) autour d'un repas festif[3] et de faire preuve de solidarité mutuelle en s'entraidant matériellement et psychologiquement. En termes locaux, il s'agit de pratiquer le *giao lưu*[4].

Cette description succincte des activités concrètes permet de cerner quelques aspects sur les fonctions sociales de ces groupes. La fonction principale de ces associations consiste à souder et à renforcer le lien social extra-familial en assurant une solidarité symbolique et matérielle entre les membres. Cette primauté de la dimension sociale est un aspect important à prendre en compte, car il leur donne un caractère particulier qui les distingue des associations au sens français du terme, c'est-à-dire celles régies par la Loi 1901 ou 1908 et fondées avant tout pour la poursuite d'un objectif commun. Dans les *hội tự nguyện*, il s'agit surtout de « se rencontrer pour se rencontrer », de pratiquer le *giao lưu* (voir détails en conclusion), de s'entraider à des occasions ritualisées, de cultiver un réseau de relations personnelles et de profiter ainsi des divers avantages qui résultent d'un capital social élargi. Les membres des associations volontaires à Quân Lợi sont entièrement conscients de cette dimension qu'ils expriment explicitement.

Il en découle cette déconnexion de fait entre le principe d'affiliation annoncé, qui semble parfois arbitraire, et les activités effectives de l'association, qui sont similaires d'un groupe à l'autre, quelle que soit la raison de l'affiliation. Par exemple, la réunion annuelle de l'association des camarades de régiment de la commune enrôlés dans la marine le même jour[5] et celle des photographes du district[6], à laquelle nous avons participé en février et en mars 2008, se sont déroulées au même endroit – dans le jardin d'un restaurant de la commune – et selon les mêmes modalités – une réunion et un repas festif. Nous n'avons noté aucune

---

1 Qui consiste généralement à ajuster en fonction de l'inflation les montants des cotisations et des dons qui circulent entre les membres de l'association.

2 La fonction sociale des repas est traitée plus en détail par Đăng Việt Phương, (2009 : 21-24).

3 Đăng Việt Phương va jusqu'à considérer que « dans certains cas les repas sont les activités collectives uniques » de ces associations (2009 : 22).

4 Voir les détails sur cette notion centrale de la socialité vietnamienne en conclusion.

5 Il s'agit de l'association des soldats de la commune enrôlés le 18/08/1978. Il y a 21 membres dont 2 sont décédés.

6 Il y a 31 membres.

différence significative concernant les activités respectives de ces deux associations[1] en dehors du moment de la réunion. Les premiers se sont réunis le 4ème jour du *tết nguyên đán* (nouvelle année lunaire) en février, comme la plupart des associations volontaires, alors que les photographes, occupés à photographier les diverses festivités lors des fêtes de fin d'année, se sont réunis juste après le *tết* en mars.

Officielles ou pas, ces associations volontaires, dotées d'un règlement, de statuts, d'un enregistrement potentiel auprès des pouvoirs publics, d'un principe d'organisation et d'affiliation établi et de frontières externes explicites, sont considérées comme les unités d'appartenance les plus formalisées parmi l'ensemble des entités auxquelles peuvent s'affilier les villageois. Contrairement aux *khu xóm*, les frontières sociales avec l'environnement externe et les membres inclus dans ces entités sont explicitement définies et fixées en fonction des adhésions volontaires. La structure organisationnelle de ces associations témoigne clairement du degré de formalisation : il y a un président, un vice-président, un secrétaire et un trésorier élus par les membres. Il existe un registre de l'association, où figure le nom des membres et le règlement[2], et un cahier des comptes.

À l'échelle villageoise, si les associations volontaires (comme les Associations de masse) représentent les groupes les plus formalisés, les *khu xóm* (comme les groupes de travailleurs informels) représentent les unités les moins formalisées. Ils constituent donc les deux pôles extrêmes du spectre des degrés de formalisation. Le tableau ci-dessous hiérarchise les degrés de formalisation de toutes les unités d'appartenance recensées à Quân Lợi :

Tableau 24 : synthèse des degrés de formalisation des unités d'appartenance à Quân Lợi[3]

Degrés de formalisation	faible (-)	modéré (- +)	Elevé (+ +)
Unités d'appartenance	*Khu xóm*, *đại gia đình* (famille directe ou élargie), groupes de travailleurs informels	Lignages maternels ou lignages du côté de l'épouse et sous-branches de lignage	Associations de masse, association volontaires, organisation officielle diverses, groupes informels d'épargne et de crédits rotatifs (*phương*), lignages paternels, entreprise ou compagnie

[1] Nous n'avons pas noté non plus de différences notoires quant au contenu des discussions.

[2] Celui-ci est généralement le même d'une association à l'autre et – en dehors des règles concernant les montants des cotisations à verser et des dons à effectuer – ce règlement est vécu comme une formalité administrative qui n'influe pas le fonctionnement et les activités concrètes de l'association.

[3] Comme nous n'avons pas étudié les cellules locales du Parti (quartier, commune) ni les associations religieuses, elles n'apparaissent pas dans ce tableau (voir *supra* note 1 p. 413).

IV- Contrainte et maîtrise dans l'établissement et l'entretien de relations sociales : une sociabilité semi-contrainte ?

1- Affiliation assignée, affiliation élective et normes sociales

Mode d'engendrement du lien : affiliation assignée et affiliation élective

Il existe deux modalités d'affiliation des individus dans ces unités d'appartenance et d'identification. Elles correspondent aux deux modes d'engendrement des liens sociaux évoqués dans le chapitre 9. Soit la participation est élective ou volontaire, et nous parlerons dans ce cas d'« affiliation élective ». Il s'agit de l'inscription dans des associations (*hội tự nguyện)* volontaires, dans des groupes d'ouvriers, dans des groupes de crédits rotatifs (*phường*) ou dans des entreprises. Soit l'insertion est « donnée » ou héritée, et nous parlerons dans ce cas d'« affiliation assignée ». Il s'agit des groupes qui existent indépendamment des actes de sociabilité des villageois et pour lesquels le lien entre les personnes est instauré par leur état ou leur situation, et non pas en fonction de leurs choix relationnels. Ils concernent des relations produites par la parenté[1] et par le lieu d'habitation[2]. Dans ce deuxième cas, l'affiliation au groupe, et donc la création du lien avec les autres membres du groupe, n'est pas choisie par les individus, mais assignée d'office par l'appartenance de fait à l'unité sociale en question. Quelles que soient les modalités d'incorporation, une fois qu'une relation entre deux personnes est encastrée dans une unité d'appartenance, celle-ci est encadrée et conditionnée par les règles et les normes propres au groupe.

Unités d'appartenance et production de normes

Comme le soulignent A. Degenne et M. Forsé, les réseaux sociaux procurent à leurs membres « des ressources et des contraintes, des rôles et des statuts, des coutumes et des règles » (2004 : 74). Lemieux évoque quant à lui les « ressources normatives » qui circulent au sein des réseaux pour parler des « valeurs ou [...] règles qui orientent l'action ou les dispositions à agir des destinateurs du contrôle. » (1999 : 17).

L'étude de la circulation des dons dans les chapitres précédents confirme les constats de ces spécialistes des réseaux sociaux. Elle a montré que la circulation des prestations non marchandes est régie par des règles spécifiques à chacune de ces unités et que les rapports sociaux entre les villageois sont en partie régulés par les normes propres à ces entités (chapitres 6, 7 et 8). Nous avons mis en évidence un ensemble de devoirs et d'obligations, qui découlent de l'appartenance aux différents groupes et qui régulent les pratiques de sociabilité

---

[1] Comme le souligne O. Tessier, « tout individu, homme ou femme, marié ou célibataire, est intégré par alliance ou par filiation dans la dynamique verticale du lignage, et fera l'objet, une fois décédé, d'un culte individuel ou collectif rendu en son honneur. » (2003 : 329).

[2] Les analyses d'O. Tessier sur les fondements de l'espace social vietnamien vont dans le même sens : « au principe d'affiliation fonction de la communauté d'origine lignagère ou villageoise qui prédomina pendant toute la période d'"économie de plantation", s'est progressivement substitué un principe d'intégration fondé sur la proximité géographique des habitations. Autrement dit, la logique d'intégration de l'individu, conditionnée à l'origine, cède peu à peu le pas à une logique d'inclusion fondée sur la résidence. » (2003 : 572)

des villageois. Certaines obligations et certains devoirs sur les invitations aux événements importants, les obligations-devoirs de verser un don quand on est invité à ces événements ainsi que les *tình cảm* moraux qu'il faut cultiver avec certains contacts sont des exemples caractéristiques de la manière dont les comportements et la sociabilité des villageois sont conditionnés par ces normes.

Proportion de relations d'affiliation assignées et de relations d'affiliation élective : une sociabilité sous contrainte ?

Sur le plan social, ces unités d'appartenance jouent donc deux rôles principaux : elles permettent l'existence de certains liens sociaux et elles produisent des normes, qui régulent les comportements individuels et encadrent les pratiques de sociabilité.

Nous avons déjà indiqué plus haut que parmi l'ensemble des types de relations formelles existant dans la « virtualité culturelle » des Vietnamiens, les relations affiliées à une unité d'appartenance sont plus nombreuses que les relations autonomes. Un villageois a donc plus de chance de tisser un lien qui est inséré dans une unité plus large que le contraire. Mais les rapports de proportion ne s'arrêtent pas là. Au sein de l'ensemble des relations affiliées, l'affiliation assignée ou héritée concerne plus de types de relations formelles que l'affiliation élective[1]. En effet, à leur naissance, à leur mariage et selon leur lieu de vie, les villageois sont d'emblée membres de nombreux groupes d'identification (*khu xóm*, *dòng họ*, *đại gia đình*, *làng* etc.) et sont ainsi reliés de fait à d'autres villageois indépendamment de leurs choix relationnels.

Compte tenu du nombre important de cercles sociaux et de relations d'affiliation assignées, les réseaux sociaux ont plus de chance d'être constitués de liens à la fois assignés et affiliés que de liens autonomes ou que de liens d'affiliation élective. Enfin, dans les réseaux sociaux effectifs des villageois qui résident régulièrement au village, les listes de donateurs indiquent que les relations qui sont enchâssées dans une unité d'appartenance et qui sont produites par celle-ci, soit les relations affiliées et assignées, sont également plus nombreuses en nombre de contacts effectifs que les autres types de relations existantes dans le champ social.

Cette importance quantitative de relations engendrées par l'appartenance assignée à des groupes d'affiliation et encadrées par leurs normes, autant, dans les réseaux potentiels comme dans les réseaux effectifs, peut laisser penser que la dimension contrainte et instituée prime dans l'établissement et l'entretien des relations sociales ; et que finalement les villageois n'ont qu'une maîtrise limitée de leurs réseaux de relations et de leurs comportements relationnels. C'est l'un des constats établis par O. Tessier à partir de son étude sur les dons dans la moyenne région :

> « [...] le foyer paysan n'est qu'un des multiples acteurs des réseaux de dépendance économiques et politiques dans lesquels il est enchâssé, volontairement ou non, réseaux dont il ne maîtrise d'ailleurs que partiellement l'étendu et le fonctionnement » (2009 : 209).
>
> « Il convient d'insister sur le caractère partiel de la maîtrise des réseaux : d'une part, le donataire est dans la quasi-obligation d'accepter les dons, notamment lorsqu'ils proviennent

[1] Sans prendre en compte les relations ambivalentes, où affiliations assignées et électives se croisent.

> de la parenté proche, d'autre part, la coopération dans le travail est soumise à des normes d'obligation évolutives au cours du cycle de vie du groupe domestique, normes qui mêlent, en référence au chef de foyer, degré de parenté et rapports intergénérationnels (2003 : 505).

Si l'auteur prend soin de parler de maîtrise « partielle » pour insister sur l'existence d'une part de maîtrise et de libre-arbitre malgré la présence de normes, il est courant de présenter les habitants des communautés rurales avant tout comme des individus soumis à la morale collective et déterminés par les pressions du contrôle social. C'est le présupposé latent de nombreuses lectures occidentales sur les « communautés » (Vibert, 2004 et 2005a). Depuis F. Tönnies (1977), elles sont en effet réputées assujettir ses membres à des contraintes normatives rigides et à des liens sociaux imposés, contrairement à nos sociétés modernes individualistes censées libérer l'individu des obligations sociales et morales pesantes caractéristiques des sociétés « traditionnelles ».

De manière moins idéologique et moins dichotomique, une étude dirigée par B. Wellman dans les communautés urbaines de East York à Toronto, confirme et précise cette description des « communautés » locales. Pour lui, les membres des communautés « sont liés à des personnes auxquelles ils ont affaire dans leur voisinage, leur parentèle ou leur travail, qu'il y ait "attraction mutuelle" ou non. Ces liens sont entretenus par des réseaux sociaux plus larges ou des organisations formelles qui contraignent les membres des réseaux à prendre part à des relations.Dans ces situations, "l'attraction interpersonnelle" peut parfois affecter l'intensité des liens, la fréquence des contacts et le nombre de facettes de la relation, mais pas l'existence des liens eux-mêmes » (Wellman, 1988, cité par Degenne et Forsé, 2004 : 67). Son diagnostic remet donc en cause « le présupposé psychosociologique suivant lequel les relations communautaires se forment et s'entretiennent à travers les relations interpersonnelles entre les parties » (*Ibid.* : 67).

Notre étude des modes d'engendrement des liens (électifs-assignés) et des registres de relation (affilié-autonome) semble au premier abord corroborer les conclusions de B Wellman ainsi que les conceptions classiques des « communautés » (F. Tönnies, E Durkheim, G. Simmel, etc.). Néanmoins, son constat et ces conceptions classiques méritent d'être revisités plus en détail dans le cas des communautés locales au Vietnam. Cette confrontation va nous permettre de cerner, par analogie et par contraste, la spécificité de notre situation concernant la part de contrainte et de maîtrise dans l'établissement et le maintien des relations sociales. Elle permettra également de remettre en cause les préjugés courants qui circulent autour de la « communauté traditionnelle », perçue comme une « totalité préexistante et contraignante » (Caillé, 2004a : 14) où « l'individu se voit d'abord dans un environnement, qui, relativement indifférent à son individualité, l'enchaîne à sa destinée et lui impose de vivre étroitement lié à ceux auprès desquels le hasard de sa naissance l'a placé » (Simmel, [1908] 1999).

Nous nous demanderons ainsi dans quelles mesures l'existence et l'entretien des liens dépendent de l'appartenance à des unités d'identification et jusqu'à quel point ces réseaux sociaux plus ou moins formalisés contraignent leurs membres à prendre part à des relations et à adopter des pratiques de sociabilité particulières. Pour aborder ces questions, nous devons distinguer clairement le rôle respectif des unités d'appartenance et des relations dites bilatérales dans le maillage du lien social.

2- Rôles et présence des liens autonomes, des liens affiliés et des relations bilatérales dans la construction et dans le maintien des réseaux sociaux

Deux arguments permettent de nuancer le poids apparent des liens d'affiliation assignée dans la socialité et d'accorder aux villageois davantage de maîtrise dans le tissage de leurs réseaux de relations :

(1) L'importance des relations autonomes dans les réseaux de proches

(2) La tendance à compléter les liens affiliés par une relation bilatérale pour les activer et les maintenir.

Le premier argument concerne l'importance quantitative dans les réseaux de proches de liens qui ne sont pas affiliés à des groupes d'appartenance et qui sont fondés avant tout sur une « attraction réciproque » (affinités, intérêt, affection) et sur des affinités électives plus ou moins spontanées (voir chapitre 7 et 9).

Si ces liens autonomes ne sont pas nécessairement les plus nombreux dans la plupart des réseaux effectifs des acteurs sociaux résidants au village, ils occupent une place centrale dans la composition du noyau de sociabilité de base. Le rapport de proportion entre les relations autonomes et les relations affiliées, ainsi que la part respective de lien d'affiliation assignée et de liens d'affiliation élective s'équilibrent lorsqu'on se focalise sur la composition des réseaux des relations proches, c'est-à-dire dans les réseaux les plus significatifs des pratiques de sociabilité quotidiennes.

Enfin, depuis une vingtaine d'années la tendance à l'élargissement des réseaux sociaux (en termes d'étendue géographique et en termes de nombre de contacts) semble engendrer une augmentation du nombre de relations autonomes et de relations d'affiliation élective. Ce constat demanderait vérification par une étude sur le long terme[1]. Il confirme néanmoins que les unités d'appartenances assignées et les normes en cours au sein de ces groupes ne conditionnent pas la structure de la sociabilité dans son ensemble et que les villageois jouissent donc d'une certaine marge de manœuvre et de maîtrise dans leur manière de construire une partie de leurs réseaux[2].

Le deuxième argument porte sur l'importance de fait des interactions interpersonnelles et des échanges interindividuels – ce que nous avons appelé des relations bilatérales – non pas uniquement dans les relations autonomes et de participation élective, mais aussi dans les relations affiliées et assignées. En termes conceptuels, si les liens affiliés et les liens autonomes s'affirment comme des catégories exclusives, ce n'est pas le cas pour les relations bilatérales et les relations affiliées. Il existe des relations bilatérales non affiliées (les amis, les alliés matrimoniaux), des relations bilatérales affiliées (des parents, des voisins ou des membres d'une même association qui entretiennent des interactions interpersonnelles et des

[1] Dans sa communication à la conférence internationale d'anthropologie (2008), Hy Văn Lương confirme cette tendance : « From a diachronic perspective, the proliferation of voluntary associations accounted for an important part of the significant increase in the number of guests at such ritual events as death anniversaries, funerals, and weddings in Hoai Thi […] »

[2] À travers son analyse d'un espace social villageois dans la province de Phú Thọ, O. Tessier présente des exemples et des conclusions allants dans le même sens (2003 : 456, 465, 482, 487, 490, 504).

échanges interindividuels) et des relations affiliées non bilatérales (des voisins ou des membres d'un même lignage ou d'une même association qui n'ont pas d'actions réciproques interindividuelles et qui ne sont pas attachés par des obligations mutuelles bilatérales).

Pour comprendre la logique en œuvre, il faut distinguer clairement les relations « actives » des relations « latentes ». Les premières sont des relations actualisées par des rencontres, des contacts et des pratiques de sociabilité interindividuelles ou collectives. Elles concernent des individus qui se rencontrent, communiquent et échangent. Les secondes sont des relations établies, c'est-à-dire que les gens sont liés de fait et se reconnaissent comme liés, mais elles ne sont pas nécessairement actualisées et ne donnent pas nécessairement lieu à des interactions personnelles. Il s'avère que dans les faits, les relations « latentes » sont souvent des relations établies d'office par l'appartenance à une unité d'identification commune, autrement dit, elles sont souvent des relations d'affiliation assignée ou héritée. Il s'agit par exemple de deux personnes d'un même lignage paternel, qui se reconnaissent donc mutuellement comme étant membres d'une même unité, mais qui ne se connaissent pas directement ou ne se fréquentent pas, car ils ne vivent pas au même endroit ou parce que l'un d'eux ne participe pas aux fêtes et cérémonies organisées par le lignage. Dans ce type de relation, les éventuelles obligations dépendent de leur appartenance au lignage et non pas de leur relation intersubjective.

Cette distinction entre les relations « actives » et « latentes » repose donc sur la présence ou l'absence de contacts et d'interactions directs. Elle permet d'affirmer que si les unités d'appartenance tiennent une place centrale dans la production de liens sociaux latents, elles ne suffisent pas à rendre ces liens actifs. Nous estimons que pour mesurer en toute rigueur la part de contrainte et de maîtrise des agents sociaux dans le tissage des liens à Quân Lợi, il faut observer les liens actifs en général et les liens affiliés actifs en particulier, car ils sont davantage significatifs des pratiques de sociabilité et de la socialité dans leurs dynamiques, que les liens affiliés latents, significatifs des réseaux « potentiels » et du champ des possibilités relationnelles.

Comment s'effectue concrètement l'activation des liens affiliés ? En pratique, les rencontres entre des personnes liées par des relations affiliées se déroulent souvent dans le cadre de pratiques de sociabilité collectives, protocolaires et formalisées[1]. Lors de ces rencontres, les relations entre les protagonistes sont plutôt tournées vers le groupe et les interactions sont fortement conditionnées par les normes inhérentes à celui-ci. Ces rencontres offrent néanmoins des occasions d'interactions en « face à face ». Elles sont également des occasions d'expression de l'appartenance commune et de reconnaissance du lien social interpersonnel par des transferts réciproques de dons. Enfin, ces rencontres sont les moments privilégiés, pendant lesquels s'établissent des obligations interpersonnelles et des rapports d'interdépendance bilatéraux, notamment par l'entraide. En d'autres termes, les pratiques de sociabilité collectives régulières suscitées par les unités d'identification incitent les villageois

[1] Il s'agit de rencontre lors des diverses cérémonies, des événements importants, des fêtes de lignages, des réunions et des fêtes des associations, des fêtes de village, des fêtes d'anniversaire de la mort d'un ancêtre (*giỗ*), des mariages, des funérailles, de l'inauguration des nouvelles maisons, des festins pour le deuxième enterrement (*sáng cát*), des visites des personnes malades, etc.

à actualiser et à activer des relations données par la parenté et assignées par la localité, en construisant et en entretenant une relation bilatérale.

En dehors de ces rencontres rituelles, qui restent en grande partie orchestrées par les normes de la sociabilité collective, certains liens affiliés latents sont également activés lors de rencontres plus informelles, où les rapports interindividuels priment, même s'ils sont au départ issus de rapports liés à l'appartenance commune à un groupe. Ces rencontres informelles sont de l'ordre de la sociabilité interindividuelle et sont ainsi des occasions de tisser des attaches affectives plus personnelles et des affinités plus spontanées entre les individus. Elles impliquent donc nécessairement le tissage d'une relation bilatérale. Elles donnent également lieu à des échanges matériels et immatériels réciproques, qui attestent de la relation à la fois bilatérale et affiliée[1].

Un exemple nous permettra de mieux saisir ces deux modalités d'activation des liens. M. Trần Văn Hình est membre d'une association volontaire qui regroupe des habitants du district partis à l'armée la même année (*hôi đồng ngũ*). Il entretient avec cette unité d'appartenance et avec les membres de l'association un lien d'affiliation élective. Chaque année, les liens entre les membres sont activés par une réunion et un repas festif au moment du *tết nguyên đán*. Il s'agit d'une pratique de sociabilité collective instituée, qui donne lieu à des interactions interpersonnelles. En tant que membres de la même association, ils se transfèrent réciproquement des dons dont le montant et le moment sont établis par les règles du groupe et par la coutume.

En plus de ce banquet formel, M. Hình a un jour décidé de convier trois membres de l'association à partager un repas chez lui. Voulant nous présenter à certains de ses camarades qui n'habitent pas la commune, il nous avait invités pour l'occasion. Cette rencontre informelle, organisée un dimanche du mois de décembre 2008, réunissait en fait les membres de l'association qui ont été affectés au même endroit pendant la guerre contre la Chine en 1979. Ayant partagés des expériences intenses sur le champ de bataille et étant originaires de communes voisines, ils ont tissé une forte complicité durant la guerre. Ils entretiennent par ce type de fréquentations un lien affectif particulier et distinct des autres membres de l'association, qui s'inscrit dans une sociabilité interindividuelle informelle, où les relations bilatérales priment sur les relations de groupe. De fait, leurs interactions sont plus spontanées et moins ritualisées qu'avec les autres membres de l'association. Ils se réunissent régulièrement de cette manière, en s'invitant les uns les autres, en fonction de leurs disponibilités respectives et sans fixer de moment particulier[2]. Ici, le lien d'affiliation élective est donc activé par des rencontres et des échanges interpersonnels plus spontanés.

---

[1] Ils produisent aussi des marques d'attraction interpersonnelle (affinités, intérêt, affection) qui affectent l'intensité et la nature de la relation affiliée et qui ne sont pas assujetties aux normes du groupe d'appartenance, mais qui sont du ressort des motivations individuelles.

[2] Nous avons également participé à un repas festif chez M. Trần Văn Hình à l'occasion du retour au village de son fils et de sa belle-fille, qui vivent habituellement au Sud du pays. En dehors des membres de la parenté directe du côté paternel et maternel, les seuls invités sans lien familial étaient, à par moi, ces mêmes trois camarades, membres de la même association.

Ainsi, que ce soit dans le cadre d'une sociabilité collective ou interindividuelle, les relations d'affiliation assignée ou élective sont souvent complétées et nourris par une relation bilatérale, qui permet non seulement leur activation, mais qui donne aussi lieu, notamment par des transferts de dons, à la reconnaissance du lien. Par conséquent, les relations affiliées activées s'inscrivent à la fois dans le cadre d'un lien personnel entre deux individus et dans le cadre d'un lien d'identification à une entité d'appartenance commune.

Or, selon V. Lemieux, « [...] la reconnaissance des liens est une condition nécessaire au maintien du réseau » (2000 : 32). À Quân Lợi, la reconnaissance des liens se manifeste essentiellement par ces interactions bilatérales de type *giao lưu* et par des transferts de dons réciproques[1]. En d'autres termes, si nous suivons V. Lemieux, à Quân Lợi, les interactions interpersonnelles assurent, *via* les dons et les pratiques de *giao lưu*, le maintien des réseaux de relation.

Si la prégnance des groupes d'identification et de leurs normes dans le quotidien des villageois est évidente, elle ne doit donc pas voiler la part de maîtrise des acteurs sociaux dans leur manière de construire et de cultiver leur réseau de relations personnelles.

Ils ne sont pas que passifs dans le tissage des liens assignés et affiliés, mais ils sont également actifs et disposent d'une certaine marge de manœuvre. Celle-ci concerne essentiellement l'activation, la reconnaissance et le maintien des relations sociales

Dans les conclusions de son étude des espaces sociaux dans le Vietnam rural, O. Tessier insiste également sur le rôle central que jouent les relations bilatérales dans le maillage des réseaux sociaux et sur cette part de maîtrise dans le tissage du lien social. Il précise en effet que « c'est la somme de ces relations bipartites singulières qui constitue à l'échelle du groupe domestique le réseau d'interdépendances. » (2003 : 505). L'auteur montre dans le cas de l'entraide agricole que le maintien et la stabilité des relations d'échanges sont assurés par « la relation bipartite singulière donneur-receveur » (2003 : 465)[2]. Il estime que la souplesse des configurations des réseaux découle « du principe d'affiliation/désaffiliation [dans des rapports de dons] qui n'engage que la volonté du donateur-donataire et non pas l'ensemble des partenaires ». (*Ibid. :* 482). « La variabilité de la composition des réseaux » confirme pour lui « cette capacité du groupe domestique à maîtriser la distribution des aides sans contrainte majeure imposant des choix prédéterminés [...] » (Tessier, 2009 : 228). L'auteur situe dans ces interactions bipartites la part de libre-arbitre qui est présente dans le tissage du lien social et

[1] La reconnaissance des liens peut aussi prendre la forme d'une reconnaissance symbolique, normative et instituée. Il s'agit d'une reconnaissance de principe qui ne donne pas nécessairement lieu à des contacts ou des rencontres. Ce type de reconnaissance fonctionne pour toutes les relations affiliées à des unités d'appartenance et caractérise les relations latentes. Le fait de descendre d'un même ancêtre commun est par exemple le principe de reconnaissance et d'affiliation des liens au sein d'un lignage, mais tant que le lien n'est pas activé par d'autres marques de reconnaissance, il reste latent. Ce qui n'empêche pas les acteurs de se sentir comme appartenance à une même entité : la reconnaissance du lien existe donc bel et bien, mais est dans ce cas uniquement de l'ordre du symbolique. Comme nous considérons ici que les relations actives sont plus significatives de la socialité dans sa dynamique, nous ne détaillerons donc pas cette reconnaissance symbolique.

[2] « "L'organisation" n'est pas ici le groupe formel observé dans la rizière, mais la relation bipartite singulière donneur-receveur (direct ou indirect) qui s'impose comme le principal élément susceptible d'assurer la stabilité et la pérennité du système d'échanges. » (Tessier, 2003 : 465).

dans la construction des réseaux de relations. : « […] non seulement, le groupe domestique maîtrise l'intensité de son implication dans les systèmes d'échange, mais il dispose également de la capacité de choisir avec quel partenaire il va débuter une relation échangiste. » (*Ibid.* : 238). L'auteur insiste ainsi sur « [...] la maîtrise du groupe domestique qui, au travers de sa stratégie d'échange, détermine en partie la nature et l'étendue de sa trame de sociabilité, de son réseau » (2003 : 504). Ainsi, le système d'échange est « maîtrisé partiellement par les deux partenaires » (*Ibid.* : 229) et la socialité est caractérisée par la capacité du groupe domestique à « s'impliquer ou non dans le système d'aide, [à] maîtriser sa stratégie d'échange et, *in fine*, [à] déterminer la nature et l'étendue de sa trame de sociabilité privilégiée, de son réseau » (*Ibid.* : 237).

Cette maîtrise des réseaux personnels d'interdépendance permise par le rôle central des interactions interpersonnelles et des relations bilatérales est effective à Quân Lợi et semble se confirmer ailleurs au Vietnam et en Chine rurale[1]. Les conclusions de B. Wellman sur la part de contrainte dans la formation et dans le maintien des relations communautaires ne sont donc pas complètement valables dans notre cas, qui confirme plutôt l'idée, contre laquelle se pose l'auteur, suivant laquelle « les relations communautaires se forment et s'entretiennent à travers les relations interpersonnelles entre les parties » (Wellman, 1978, cité par Degenne et Forsé, 2004 : 67).

Ainsi, contrairement aux préjugés habituels, les relations dîtes communautaires ne se tissent pas que sous la contrainte, elles ne nient pas forcément l'individualité et ne sont pas uniquement déterminées par le hasard de la naissance et du lieu de vie. Les « structures » que sont les réseaux sociaux « organisés » et socialement institués en unités d'appartenance imposent certes des contraintes aux pratiques relationnelles des villageois et elles jouent un rôle prédominant dans la création de nombreuses relations sociales. Mais les agents sociaux préservent néanmoins une marge de manœuvre, non seulement dans l'établissement de certains liens (les liens autonomes et les liens d'affiliation élective), mais aussi dans l'activation des liens latents et dans l'entretien des liens affiliés et assignés. Ils sont donc acteurs dans le maintien de leur réseau de relations personnelles.

En d'autres termes, les acteurs sociaux ont le choix de leurs actes au sein de possibilités qu'offre la structure des relations ; étant entendu que celle-ci n'est pas figée, mais évolutive, en fonction à la fois des transformations globales (industrialisation, modernisation, développement des moyens de communication, marché, etc.) et des stratégies propres des acteurs sociaux au sein de ces nouvelles opportunités. En termes propres à l'analyse des réseaux sociaux, nous pouvons conclure que, dans le cas présenté ici, « la contrainte structurale est seulement formelle et non absolue » (Degenne et Forsé, 2004 : 11). Nous pouvons ainsi qualifier la sociabilité à Quân Lợi, comme une sociabilité « semi-contrainte ».

[1] La prégnance des relations bipartites dans la trame de sociabilité et, par extension, dans la génération de la cohésion sociale, est une tendance qui semble également avoir cours dans le milieu rural Chine : « [...] structurellement, la société chinoise est composée de nombreux réseaux personnels définis par des liens sociaux dyadiques et sans frontière explicite. » (Xiaotong Fei cité par Yan Yunxiang, 1996 : 16. *traduit par moi*).

V- Conclusion

Ce chapitre a montré que la trame de la sociabilité villageoise n'est pas composée exclusivement de relations reliant des individus entre eux, mais elle est également constituée de nombreux groupes d'individus tous liés entre eux et constitués en réseaux plus ou moins formalisés. Le tissu relationnel des villageois se caractérise en effet par une fragmentation de diverses micro-appartenances entrelacées. Ces multiples appartenances sociales ne sont ni séparées ni exclusives, mais elles se cumulent, s'imbriquent et s'entrecroisent pour constituer une part importante de la socialité des villageois. Impliqué dans ce « réseau de réseaux enchevêtrés », Ego partage une identité commune avec chacun de ses contacts tout en préservant une part d'altérité, affirmant ainsi une identité plurielle et composite.

Il résulte de ces modalités d'insertion sociale que les rapports sociaux sont en grande partie réglés par l'appartenance à une entité plus large et que les interactions sont souvent ritualisées, car conditionnées par des normes propres à chaque groupe d'identification. Néanmoins, si les unités d'appartenance tiennent une place importante dans les pratiques de sociabilité et dans la socialité villageoise, les interactions interindividuelles – qui concernent les relations autonomes de participation électives autant que les relations affiliées et assignées – jouent aussi un rôle central et témoignent de la part de maîtrise dont disposent les villageois dans le tissage du lien social et dans les comportements relationnels.

Ainsi, à Quân Lợi, *la création et la reproduction* des relations sociales dépendent principalement d'unités d'appartenance et de leurs ressources normatives, mais *leur activation et leur maintien* sont assurés surtout par des rencontres et des échanges symboliques et rituels. Ces derniers engagent directement les acteurs sociaux dans des relations bilatérales, au sein desquelles la spontanéité et de libre arbitre ont davantage de place. Sur le plan méthodologique, il est donc essentiel d'observer les liens actifs et de prendre en compte autant les relations bilatérales que les relations avec des unités d'appartenances pour comprendre le fonctionnement des réseaux sociaux villageois. Ces deux modalités de tissage du lien, qui s'entremêlent dans les pratiques, occupent des fonctions spécifiques, mais complémentaires, dans la production et la reproduction de la cohésion sociale[1].

L'hypothèse interprétative qui se dégage de ce chapitre est la suivante : les relations affiliées et les relations autonomes qui constituent les réseaux sociaux des villageois sont tributaires d'autres éléments liants que le groupe qui les produit ou que « l'attraction interpersonnelle » qui les soude pour s'activer et se maintenir. Le rôle que semblent jouer les dons en manifestant de la reconnaissance mutuelle, en créant des obligations et des rapports d'interdépendance et en accompagnant l'activation du lien incite à penser que les dons font

[1] De nombreux éléments de la thèse de Nguyễn Tuấn Anh (2010) sur le capital social au sein des rapports de parenté confirment, directement ou indirectement, nos propos. En dehors de ses analyses, sa démarche est significative. Celle-ci consiste à cerner l'organisation des liens de parenté en se focalisant à la fois sur le lignage paternel, étudié comme un réseau complet, et sur leurs réseaux de parenté ego-centrés, où ce sont les liens bilatéraux entre Ego et ses contacts qui sont analysés. Il propose ensuite diverses analyses visant à mesurer le rôle respectif de ces deux formes de relation dans le quotidien des villageois, lui permettant d'avancer quelques constats comme celui-ci : « In other words, kinship relations here should not be seen from a strictly patrilineage viewpoint but rather should focus on the ego-centred kin network » (2010 : 144).

partie de ces éléments liants. L'étude de la forme des dons et des modalités de déroulement des transferts lors des chapitres précédents a montré que les dons sont conditionnés par l'existence de relations préalables aux transferts. En d'autres termes, les relations personnelles constituent l'une des causes majeures des transferts des dons. Mais inversement, le constat qui découle de ce chapitre indique que ces transferts symboliques affectent et modifient également les relations sociales, en jouant un rôle actif dans leur activation, dans leur reconnaissance et dans leur maintien. En définitive, si les relations agissent sur les dons, les dons agissent également sur les relations. Cette proposition pousse à interroger les fonctions et le rôle de ces transferts non marchands à portée sociale et symbolique dans la production et la reproduction des rapports sociaux et dans la cohésion sociale. Dans cette perspective, nous nous demanderons dans le dernier chapitre par quels mécanismes les dons contribuent à lier les individus et à assurer des formes d'alliance au niveau des relations personnelles.

Chapitre 11
Dons et alliance : la vertu liante des transferts de don à Quân Lợi et l'éthique des *tình cảm*

« Les paroles sincères ne sont pas élégantes ; les paroles élégantes ne sont pas sincères.
L'homme vertueux n'est pas disert ; celui qui est disert n'est pas vertueux.
Le Saint n'accumule pas (les richesses).
Plus il emploie (sa vertu) dans l'intérêt des hommes, et plus elle augmente
Plus il donne aux hommes et plus il s'enrichit.
Telle est la voie du ciel, qu'il est utile aux êtres et ne leur nuit point.
Telle est la voie du Saint, qu'il agit et ne dispute point. »

Lao Zi, *Livre de la Voie et de la Vertu*[1]

I- La fonction de sociabilité des dons : postulat ou conclusion ?

Dans la plupart des rares écrits qui analysent ou qui évoquent les dons au Vietnam, la faculté liante de ces transferts est postulée comme « allant de soi », comme si tous les dons étaient d'emblée créateurs ou opérateurs de lien social. Généralement, les mécanismes d'alliance en œuvre dans les transferts de dons ne sont généralement pas explicités (voir Hy Văn Lương, 1993 : 275, 289 et 2007 ; Malarney, 1998, 2002 : 131, 132, 134, 146 et 165 ; Mai Văn Hai et Ngô Ngọc Thắng, 2003 ; Soucy, 2007 ; Nguyễn Tuán Anh, 2010)[2]. Sans postuler *a priori* la fonction de sociabilité des transferts rencontrés à Quân Lợi, ce chapitre cherche à comprendre ce qu'il se passe, en termes relationnels, lorsque des dons circulent entre deux ou plusieurs personnes. Dans cette perspective, nous mettrons à jour les mécanismes d'alliance en œuvre dans les transferts non marchands qui circulent à Quân Lợi et nous tenterons de déterminer si leur fonction de sociabilité est centrale ou bien anecdotique. Nous verrons que le dispositif d'alliance repose sur la création d'une interdépendance sociale, sur la libéralité de l'acte de donner et de rendre, sur une incertitude structurelle quant à la réception des retours, sur une dette morale et sur la réciprocité effective des gestes.

Si une approche ethnographique, en vue de proposer une réflexion de portée ethnologique, primait dans les chapitres précédents, les interprétations et analyses anthropologiques prennent le dessus dans ce chapitre final. Il s'agit de se fonder sur les descriptions et les explications présentées dans les chapitres précédents (notamment les chapitres 4 et 5) pour proposer une réflexion plus générale sur les fonctions sociales de la circulation non marchande, à Quân Lợi en particulier et dans le Vietnam rural en général. Ainsi, il s'agit de

[1] Chapitre 81, traduction de Stanislas Julien, [en ligne] Consulté le 20 Janvier 2009. http://wengu.tartarie.com/wg/wengu.php?l=Daodejing&no=36&lang=fr&no=81.

[2] Cette tendance à considérer la vertu liante des dons comme un allant soit se retrouve également chez certains sociologues spécialistes des réseaux sociaux comme Nan Lin (1995 : 699), V. Lemieux (2000 : 21-32 et 50-54) ou A. Degenne et M. Forsé (2004 : 40).

présenter des procédures et des modes de fonctionnement normatifs (ou idéals), qui ne prennent pas nécessairement en compte l'ensemble des stratégies, des motivations et des logiques particulières des acteurs sociaux. Enfin, comme il s'agit d'expliciter, de manière linéaire des processus complexes, constitués d'éléments qui paraissent opposés ou contradictoires (don et dette, libre et contraint ; désintéressé et intéressé ; flux continue de prestation et échange paritaire, etc.), la méthode consiste d'abord à séparer ces divers éléments, en vue d'expliquer leurs effets respectifs sur le maillage du lien social, pour ensuite les relier, en vue de montrer comment, en s'articulant, ils activent le potentiel d'alliance caractéristique de la circulation non marchande à Quân Lợi[1]. Ainsi, une première partie montrera par quels mécanismes les dons inscrits dans le régime typique de circulation non marchande participent à lier les individus et à produire des formes d'alliances au niveau des relations personnelles. Ces questionnements nous conduiront à définir, dans une deuxième partie, la « force » qui pousse à donner, recevoir et rendre les dons.

II- Les mécanismes d'alliance dans le régime typique de circulation non marchande

1- Entraide et utilitarisme : la fonction liante indirecte ou la dimension instrumentale des dons au service du lien social

Nous avons vu dans les chapitres précédents que l'aide à la préparation des banquets (*giúp đỡ làm cỗ*) et les dons en argent offerts par les invités (*quà mừng, tiên phúng*) assurent la possibilité matérielle et technique (préparation, logistique) d'organiser les événements importants traversés par tous les foyers. De fait, ces événements ne pourraient pas être organisés par chacun des foyers sans ce soutien extérieur que représente l'entraide, d'autant plus que selon les valeurs locales et les normes établies, l'honorabilité, le prestige et la « face » se mesurent par le faste des festivités et par le nombre d'invités présents[2] (voir chapitre 4).

Il y a donc explicitement une part d'utilité matérielle dans les prestations non marchandes qui circulent à Quân Lợi[3]. Nous la considérons comme la fonction instrumentale des dons. Cependant, sauf exception, ce soutien apporté ne consiste pas à subvenir aux besoins

[1] En outre, comme il s'agit de décrire, avec des mots français et dans un langage scientifique, des processus complexes en œuvre dans un autre univers culturel que le nôtre, les termes employés peuvent parfois être « jargonneux » ou conceptuels. Mais à défaut de termes existants plus appropriés, nous nous sommes permis d'employer un tel vocabulaire, qui doit être pris pour ses vertus descriptives avant tout.

[2] Comme l'explique S.K. Malarney, « 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 : 237). La citation suivante qui porte sur un autre village du delta du fleuve Rouge confirme également le lien direct entre les dons et l'organisation des événements importants : « C'est pourquoi bien que les capacités de chaque foyer restent limitées, les villageois restent rassurés pour leurs affaires, car, grâce à l'entraide des membres de la parenté élargie, ils savent qu'ils pourront toujours en venir à bout. » (Nguyễn Đức Truyến, 2004 : 101 – traduit du vietnamien par moi).

[3] Concernant les transferts avant événements *giúp đỡ* O. Tessier évoque également la « fonctionnalité économique d'un dispositif destiné à apporter un soutien matériel » (2009 : 207).

matériels quotidiens des foyers, ni à garantir leur survie économique[1]. Ils ont plutôt une fonction pratique mise au service du jeu social : ils servent à financer l'organisation de pratiques d'intense sociabilité (ou, en termes locaux, nous pourrions dire qu'ils permettent et financent des pratiques de *giao lưu)*. Or, ces pratiques participent directement au maillage du lien social et à la reproduction des rapports sociaux : « on s'endette pour partager » (Tessier, 2009 : 236).

En effet, ces divers événements importants, qui marquent les principales étapes d'avancement dans le cycle de vie, assurent l'insertion sociale des villageois et renforcent leur identification au groupe : ils sont donc socialement structurants[2]. Ils sont également des espaces et des moments de rencontre « face à face », c'est-à-dire des occasions de concrétisation et d'activation des liens sociaux[3]. Ils constituent ainsi des espaces d'affirmation de l'identité sociale et personnelle des villageois.

Organiser un mariage ou des funérailles implique de se confronter au regard de la société locale qui évalue et commente sans cesse la manière dont chacun organise ces événements importants. Autrement dit, le foyer organisateur se montre devant ses pairs et joue sa réputation sociale ainsi que sa notoriété. En outre, ces célébrations interpersonnelles sont l'occasion d'actes et de paroles dans un espace public. Compte tenu de la part de spontanéité autorisée au cours de ces événements et facilitée par les quantités d'alcool absorbées, les événements importants offrent aux invités, comme aux organisateurs, des occasions de se dévoiler, éventuellement de se démarquer publiquement, en tout cas d'affirmer sa singularité et son identité face à et au sein de la communauté locale[4].

Ces événements créent donc des espaces de sociabilité propices pour exprimer une culture commune et une identité individuelle ainsi que pour attester et souder des relations sociales[5]. Cette fonction de sociabilité et de solidarité des cérémonies et des rituels collectifs dans le Vietnam rural est évoquée par des chercheurs à partir d'observations effectuées dans des villages au Nord et au Sud du Vietnam. Pour J. Kleinen, « life cycle ceremonies are

---

1 En parlant du système *giúp đỡ* O. Tessier écrit « [...] il faut admettre que le dispositif de solidarité [...] ne vise pas une amélioration de la précarité économique à laquelle sont confrontés au jour le jour certains groupes domestiques » (2009 : 234).

2 Pour V. Lemieux spécialiste des réseaux sociaux « les réunions familiales et les rassemblements plus vastes de parents sont l'occasion de multiplier ces célébrations interpersonnelles et d'affirmer l'appartenance de tous à un grand ensemble, qui englobe les ensembles partiels » (2000 : 22).

3 À travers ses recherches transversales sur les réseaux sociaux, V. Lemieux montre comment « la réunion dans un même lieu, la consommation d'alcool et de nourriture sont le prétexte à des échanges au sein de petits groupes. Il y circule de l'information, parfois banale, qui consiste souvent à rappeler des événements où ont été activés les liens entre les participants et le réseau qu'ils forment » (2000 : 29). Concernant plus spécifiquement le Vietnam, Nguyễn Đức Truyến explique que « dans ces occasions, on se rassemble, on partage de l'argent et le travail pour préparer des repas communs et manger ensemble. Ces repas communs sont l'occasion de présenter les nouveaux membres de la parenté, et notamment les nouvelles belles filles, les nouveaux gendres ou les garçons parvenant justement à leur maturité, mais aussi la mémoire de la parenté restituée aux nouveaux membres » (2006 : 205).

4 Nous pourrions dire, en appui sur H. Arendt, qu'il s'agit d'« espaces potentiels d'apparition » permettant de révéler le « qui », dans sa singularité et son individualité (1994 : 235-236 et 260).

5 Voir aussi O. Tessier qui décrit comment les groupes d'entraide agricole sont des espaces de sociabilité féminine agréables et joyeux pour les protagonistes (2003 : 462).

intrinsically rites of solidarity, which were part of gift-exchange and feasting reciprocity systems. » (1999a : 171). Hy Văn Lương parle également de « rites of solidarity » (1993 : 275) et décrit leur rôle de la manière suivante : « ritual and reciprocal feasting system reinforced social relations in agriculturial community with constant natural threats to subsistence and with fewer subsistence guarantees and less ritual assistance from the state » (1993 : 259 et 275). S.K. Malarney décrit quant à lui la manière dont les mariages et les funérailles participent l'entretien de « moral relationships » et à la reproduction de l'affection mutuelle (*tình cảm*) entre les villageois (2002 : 162, 165)[1]. Enfin, O. Tessier explique que « pour avoir participé pendant plusieurs années aux banquets de mariage, aux festins offerts lors du creusement de la fondation d'une maison, etc., il [le système d'aide avant événement – *giúp đỡ*] est indéniablement un élément qui contribue à rompre la monotonie quotidienne, à créer des espaces de sociabilité et de loisir.

Le système de don, pensé comme de l'entraide, permet donc de financer, avec le faste socialement recommandé, des événements qui participent au tissage du lien social et à la production de la cohésion sociale, c'est-à-dire à faire tenir ensemble des singularités individuelles, qui se reconnaissant comme membres d'un même groupe. Dans ces conditions, nous estimons que les dons jouent indirectement un rôle dans le cimentage de la société locale *via* les événements importants qu'ils supportent et qu'ils permettent. La dimension pratique et utilitaire de l'entraide est donc dans ce cas au service du lien social et non au service de la survie économique des foyers[2].

Les dons ne jouent pas qu'un rôle indirect dans la production de la solidarité. En dehors du financement des événements importants, le dispositif et les mécanismes de circulation non marchande à Quân Lợi jouent également un rôle direct dans le maillage du lien social. Quelles sont les vertus liantes des dons et comment s'activent-elles dans la circulation non marchande à Quân Lợi ?

2- Dons, interdépendance sociale et solidarité

En tant que système d'entraide, la circulation non marchande à Quân Lợi est animée en partie par des motivations et des finalités utilitaires. Les dons interviennent généralement à des moments où le foyer a besoin matériellement du soutien de son entourage pour assumer une dépense importante et exceptionnelle comme l'organisation d'un événement cérémoniel important ou comme le paiement des frais occasionnés par un accident ou une maladie

[1] Concernant la fonction sociale des fêtes pour le culte des ancêtres d'un lignage Nguyễn Tuấn Anh s'exprime en ces termes : « From the perspective of social capital, ancestor worship was an important occasion for patrilineage members to reinforce their connections. As argued by Đoàn Văn Chúc (1998: 133), the primary function of ancestor worship is reconfirmation of social relations and solidarity. By joining ancestor worship, patrilineage members affirmed that they belonged to a certain network. That created the closure of the social network consisting of people, who participated in the ritual. The closure of social network was a condition for creating and maintaining social capital understood trustworthiness as argued by Coleman (1988: 105-108) » (2010 : 78).

[2] Les conclusions d'O. Tessier vont dans le même sens : « le système d'aide *giúp đỡ* se présente avant tout comme un instrument au service du jeu social qu'il participe à entretenir. Il met à la disposition des groupes domestiques une partie des moyens nécessaires à leur évolution et à leur reproduction et, par extension, au développement et à la reproduction de la société locale dans son ensemble » (2009 : 235).

grave (*quà thăm hỏi)*[1]. Ces formes de « protection »[2] et de soutien interpersonnel, qui surviennent lorsqu'un contact est en difficulté ou dans le besoin, sont source d'interdépendance sociale : les villageois ont mutuellement besoin les uns des autres pour faire face matériellement et psychologiquement aux aléas de la vie et aux moments exceptionnels de l'existence sociale, « dans le bonheur comme dans le malheur », pour reprendre les conceptions locales[3]. De plus, faire preuve de soutien lorsqu'un partenaire en a besoin ou à des moments socialement, économiquement et symboliquement importants, est un signe explicite de solidarité : le donateur signifie sa bienveillance envers le récipiendaire[4].

Le dispositif fonctionne donc de telle sorte qu'il manifeste en acte la solidarité de la société locale et qu'il crée une interdépendance sociale, deux éléments qui participent – au Vietnam comme ailleurs – au maillage des liens sociaux et à la cohésion sociale (Chanial, 2008 : 26-28 ; Testart, 2007 : 242 ; Godbout, 2000 et 2003 ; Lacam, 1992 : 163).

Cependant, la solidarité et l'interdépendance suscitées par ces transferts de dons prennent une forme spécifique et reposent sur des mécanismes qui donnent à la socialité un caractère particulier. Différemment du système d'assurance sociale universelle occidental, qui génère aussi de la solidarité et de l'interdépendance, à Quân Lợi, le donateur n'est pas obligé légalement d'aider, ni d'être solidaire. De plus, dans un système d'assurance sociale les ressources circulent entre des inconnus par l'intermédiaire d'un médiateur impersonnel et extérieur aux relations concrètes : c'est une solidarité entre anonymes ou étrangers régie par des lois fixes. Le système de dons réciproques vietnamien repose quant à lui sur des liens interpersonnels et est régi par des règles sociales flexibles. De surcroît, ce qu'on reçoit n'est pas nécessairement à la hauteur de ce qu'on cotise, puisque les liens entre contribution et rétribution existent (don et contre-don), mais ne sont ni obligatoires ni conditionnels ni systématiques. Une part d'imprévisibilité existe et constitue comme nous allons le montrer, un aspect central du dispositif d'alliance. Les dons réciproques à Quân Lợi fonctionnent en effet sur un ensemble de mécanismes particuliers, qui établissent des formes d'alliances spécifiques, distinctes de celles produites, par exemple, par un système d'assurance sociale universelle[5] ou par un système de lois centralisées.

---

[1] Cette dimension utilitaire est également mise à jour par Hy Văn Lương (2008) : « Emically, in the consciousness of Vietnamese from all walks of life, social relations and social capital, sustained and strengthened by gift exchanges, loom large as a part of solutions to numerous practical daily problems, ranging from medical care to a family member to informal or formal credit for business expansion. »

[2] « La protection renvoie à l'ensemble des supports que l'individu peut mobiliser face aux aléas de la vie (ressources familiales, communautaires, professionnelles, sociales) » (Paugam, 2008 : 63).

[3] Selon l'occasion (naissance, mariage, funérailles, maladie, fête de longévité, etc.), les villageois parlent souvent de « contribuer au bonheur » (*góp vui*) ou de « partager la tristesse » (*chia buồn*) lorsqu'ils effectuent leurs dons.

[4] Pour Tessier, « Le système d'aide *giúp đỡ* s'impose comme une institution de *solidarité* spécifique dédiée aux groupes domestiques confrontés à trois situations exceptionnelles. Il s'agit bien d'un *acte de solidarité* puisque, à la différence de nombreux systèmes de don en usage dans des sociétés dites "primitives" où l'unité familiale organisatrice des festivités est également émettrice de dons au profit des participants, c'est la société locale qui apporte un soutien matériel au groupe domestique qui en a besoin » (2009 : 217 – souligné par nous).

[5] Pour les distinctions entre un système de protection et de solidarité fondé sur la logique du don et un système d'assurance sociale étatique, voir A. Caillé ([1994] 2005 : 16-17).

3- Libéralité, incertitude structurelle, dette et alliance : comment les dons réciproques cérémoniels relient et attachent les villageois

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

P. Bourdieu[1]

L'intention libérale inhérente à l'acte de don

Les dons 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 »[2]. La libéralité associe donc la liberté et le désintéressement. Dans le cas des dons, la part de liberté se situe dans le fait de donner et de donner en retour sans être forcé de le faire. La part de désintéressement renvoie au fait de donner sans placer la contrepartie comme une condition du transfert.

Ces propriétés semblent être caractéridstiques des dons comme forme sociale. Pour A. Testart, « la donation a pour cause l'intention libérale » (2007 : 46) et « [...] tout don procède d'une liberté, vérité qui devrait être tenue pour une évidence absolue [...] la liberté [est] nécessairement impliquée dans le don [...] » (*Ibid. :* 109-110). J-T. Godbout montre comment « le principe de réciprocité ne signifie pas – ne signifie jamais ! – que dans le don, le retour est garanti, à cause de cet autre trait inhérent au don : la liberté. [...] Par rapport au contrat, donner c'est libérer le receveur de l'obligation légale de rendre. Cette liberté est également un invariant du don et désigne ce risque pris volontairement par le donneur. » (2004, 232 et 234). Enfin, en évoquant les conditions pour qu'un transfert soit liant, A. Caillé montre que « le don est toujours plus ou moins contraint, institué, obligation qu'on hérite ou qu'on se voit assigner. C'est là sa dimension sociologique » (2000 : 10), mais il précise également que « [...] s'il n'y avait là que simple rituel et pure mécanique, expression obligatoire des sentiments obligés de générosité, alors rien ne serait vraiment accompli, puisque, même socialement imposé, le don ne peut prendre sens que dans un certain éther de spontanéité » (2004c : 154).

La liberté et la générosité désintéressée constituent deux ingrédients nécessaires pour activer les mécanismes d'alliance des dons qui circulent à Quân Lợi et qui peuvent, de ce fait, se classer dans la catégorie « dons de sociabilité ». Nous allons d'abord montrer comment ces deux ingrédients se manifestent concrètement à Quân Lợi, pour expliquer ensuite en quoi ils contribuent à relier les villageois et à produire une forme d'alliance particulière.

---

1 P. Bourdieu (1980 : 216).

2 « 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 http://www.cnrtl.fr/definition/libéralité.

La libéralité en parole : la générosité désintéressée et la liberté de donner dans les conceptions et les discours

C'est avant tout dans les discours que ces deux principes apparaissent. Comme l'illustrent les quelques extraits d'entretiens présentés ci-dessous, la liberté et la générosité désintéressée sont systématiquement mises en avant par les villageois lorsqu'ils décrivent les actes de don ou les intentions qui les inspirent :

> « On s'aide si on peut, mais ce n'est pas obligatoire (*không bắt buộc*), on *mừng* [verse un présent de soutien et de félicitations] selon notre cœur (*tùy lòng*). »[1]

> « En ce qui concerne les *mừng*, il n'y a pas de contrainte, on donne librement (*mình đi tiền tự do*). »[2]

> « L'aide c'est volontaire. On ne prend pas d'argent et on ne compte pas en détail les journées de travail (*công*). En revanche, on sait que quand on aura besoin d'aide, ceux qu'on a aidés viendront. On est reconnaissant (*người ta ơn ớn*). »[3]

> « 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*. »[4]

> « À Duy Tắc, on organise les fêtes d'inauguration d'une nouvelle maison (*tân gia*) et on accepte les cadeaux de félicitation (*mừng*) des invités, mais pas à Quân Lợi. [...] Pour l'équilibre [entre ce qu'on reçoit et donne], ce n'est pas grave. On donne selon notre envie et selon notre cœur (*tùy lòng*). Si on a beaucoup d'argent, on peut donner plus, mais il n'y a aucune obligation (*không có gì bắt buộc*), on est à l'aise et libre (*thoải mái*). »[5]

Les villageois directement interrogés sur le degré de contrainte à donner et à donner en retour, rejettent tous l'utilisation de la formule *« bắt buộc »*[6] (obligatoire, être forcé de) pour qualifier les obligations en œuvre dans le système et déclarent tous donner et rendre « selon leur cœur » (*tùy tâm*, *tùy lòng*), sous-entendu de manière libre et sans attendre de contrepartie. Afin d'insister sur la gratuité de leur acte, ils mettent aussi souvent en avant l'absence de calcul (*không tính toán*), notamment dans les rapports de réciprocité (voir les rapports d'aide *làm hộ* dans le chapitre 8).

> « Dans le Sud, on donne à la fin du repas en fonction du coût de ce qu'on a mangé. Dans le Nord, on ne calcule pas de manière si précise, c'est mal vu, on « perd la face » à calculer en détail de la sorte. On connaît les prix du marché donc on peut estimer naturellement le montant du repas, mais ça ne se fait pas de calculer exactement et en détail le montant du repas consommé pour donner l'équivalent. »[7]

---

1 Mme Lưu Thị An, discussion informelle en décembre 2009.

2 M. Nguyễn Ngọc Thâm, entretien effectué en décembre 2008.

3 M. Phạm Văn Thắng, discussion informelle dans les rizières au moment de la récolte en mars 2008.

4 M. Hoàng Xuân Thích, discussion informelle décembre 2009.

5 Đoàn Văn Tường, discussion informelle en décembre 2009.

6 Les termes *bắt* (saisir, attraper, prendre, surprendre, intercepter, établir, installer) et *buộc* (lier, relier, ligaturer, ficeler, attacher) utilisés seuls ou ensembles renvoient à l'idée de forcer, obliger, contraindre, astreindre, enjoindre, imposer, assujettir.

7 Mme Trần Thị Nguyệt, entretien effectué en décembre 2009.

> « [...] on ne calcule pas (*không tính toán*), s'ils veulent et s'ils ont les moyens d'aider en retour, ils le font et s'ils ont de bonnes conditions ils peuvent donner plus que ce que l'autre a donné. »[1]

> « On ne fait pas les comptes (*không tính toán*) en ce qui concerne la réciprocité (*có đi có lại*). Pour un mariage, ce qui compte, c'est qu'il y ait beaucoup de gens, des jeunes, des personnes âgées, des gens de tout âge. Donc, en général, on invite beaucoup de personnes ; et leur présence est le plus important, et non pas le fait qu'ils *mừng* ou qu'ils *đi lại* afin d'équilibrer les aides passées. »[2]

Il ne s'agit pas de voir derrière ces propos l'absence complète de calcul ni l'absence de contrainte, mais plutôt de cerner comment les villageois cherchent à les éluder ou à les atténuer, en rappelant, et en se rappelant sans cesse qu'ils sont libres de donner et de rendre, qu'ils le font volontairement, sans que l'équilibre exact entre ce qu'on reçoit et donne ne soit nécessaire.

L'intention libérale est donc directement formulée par les villageois et témoigne de leur conception de la circulation des dons typiques. Pour reprendre les termes de P. 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 : 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 leurs actes de la sorte. Leurs propos s'inscrivent clairement dans processus de construction symbolique et moral favorisant l'« euphémisation » des intérêts particuliers instrumentaux et des contraintes existantes (Bourdieu, 1994 : 183-185).

Mais en dehors de ces dispositions et de leur « vérité vécue », leurs discours renvoient à une « vérité objective » (*Ibid.* : 201-203), manifestée par les principes mêmes de fonctionnement du dispositif, en dehors des dispositions, des considérations et des stratégies des acteurs. L'analyse des mécanismes en œuvre et de leurs effets en termes de lien social va nous montrer en effet en quoi l'expression de la libéralité n'est pas seulement un affichage formel et illusoire collectivement entretenu pour voiler ou pour refouler la « vérité objective » (*Ibid. :* 203-204) de l'intérêt, de la contrainte, du pouvoir ou de la domination. Pour montrer l'effectivité de la libéralité dans le dispositif, nous allons d'abord nous attarder sur la présence d'une part de liberté dans les actes des dons, pour ensuite aborder celle d'une part désintéressement. La production de l'alliance par ces deux ingrédients sera explicitée en dernier lieu.

La libéralité en acte

- *Qu'est-ce qu'un acte libre dans le cas de dons ?*

Qu'en est-il de la part de liberté dans la circulation des dons à Quân Lợi ? Il faut avant tout préciser ce qu'on entend ici par « liberté », car l'ambiguïté qui gravite autour de cette notion empêche une compréhension précise des actes libres qui constituent les dons.

---

[1] Mme Vũ Thị Thim, discussion informelle en novembre 2010.

[2] M. Hoàng Xuân Thích, discussion informelle en décembre 2009.

En Occident, il existe diverses conceptions et définitions de la liberté, qui évoluent sans cesse[1]. Nous ne pouvons retracer ces évolutions et cette pluralité ici[2]. Nous nous bornerons simplement à distinguer les deux acceptions qui apparaissent, généralement pêle-mêle, dans les études sur le don[3].

D'un côté, il y a la liberté comprise comme le fait de ne pas être déterminé par des éléments extérieurs à sa propre volonté ou à son entendement personnel et de l'autre, la liberté est davantage comprise comme un acte spontané, c'est-à-dire un acte animé par une cause formelle[4], qui consiste à déclencher ou à entreprendre des processus sans précédent et dont l'effet reste incertain et imprévisible. L'acte spontané contient la capacité de s'accorder aux circonstances immédiates et propres à chaque situation ponctuelle ainsi que la capacité d'intervenir dans l'ordre automatique des processus (Arendt, 1994 : 295-296-313 et 2003 : 196-200).

Dans le premier cas, on retrouve des acceptions occidentales « modernes » de la liberté, perçue comme la disposition d'un individu, souverain de lui-même, « libéré » de toutes contraintes, notamment de celles induites par les relations sociales. Ces dernières sont en effet considérées comme « pesantes », lorsqu'elle déterminent les choix et les stratégies personnels. Être libre signifie dans ce cas agir en fonction de sa propre volonté, sans dépendre d'aucune obligation[5].

Les échanges marchands contemporains illustrent ce type de liberté : « la liberté marchande consiste à se libérer des liens sociaux (idée bien développée par O. Hirschman avec la notion d'exit) » (Godbout, 2004 : 234). Lorsqu'on procède à un échange marchand, une fois la transaction effectuée et l'obligation de payer acquittée, il n'y a plus de relation avec l'autre, « nous ne sommes liés par aucune obligation vis-à-vis de ce dernier [...], nous sommes libres vis-à-vis de lui, lui vis-à-vis de nous » (Anspach : 58 qui cite Tsuda, 1973 : 135). Selon G. Berthoud, cette conception de la liberté s'inscrit « [...] dans le contexte idéologique d'un individualisme exacerbé, [où] l'être humain est vu comme un être libéré de ses relations directes avec autrui – et porté de plus à s'opposer à toute contrainte : l'être humain se voit et

---

1 « À vrai dire, la notion de liberté connaît une gamme de variation infinie. Une gamme similaire à celle que connaît l'obligation. Car il y a des pressions morales qui limitent la liberté, et qui sont toutes différentes des contraintes juridiques, appuyées sur la force » (Testart, 2007 : 21).

2 Sur la question, voir les explications éclairantes d'H. Arendt (1994 : 231-314 et 2003 : 186-222).

3 Il est intéressant de noter que selon la manière dont les auteurs entendent « liberté », le don est soit perçu comme une entrave à celle-ci soit comme la manifestation de celle-ci.

4 La cause formelle désigne un principe d'animation interne, où les ressorts de ce qui se passe sont compris dans ce qui se passe : les moteurs, les mobiles et les fins sont intrinsèques à l'activité, ils deviennent pleinement manifestes que dans l'exécution et l'accomplissement de l'acte et s'épuisent après l'acte (Arendt, 2003 : 197-198). Je remercie au passage Boris Lozneanu de m'avoir éclairé sur ce type d'approche.

5 Dans les conceptions dominantes de la socialité occidentale, « les relations interpersonnelles sont souvent perçues comme un monde de liberté et d'égalité qui s'oppose aux contraintes des organisations, des groupes, ou même des familles. À une société structurée par des appartenances et des contraintes qui leur sont liées se substituerait un monde de liens librement choisis entre égaux, sur la base d'affinités de toutes sortes. » (Bidart, Degenne et Grosseti, 2011). Dans le cas du développement de l'économie de marché à l'époque coloniale, P. Brocheux considère qu'au Vietnam : « [...] the market economy opened the way to individual initiative by freeing people from collective bonds » (1983 : 794).

tend à agir comme un individu qui n'a plus « à penser qu'il est en société » [Gauchet, 1998 : 173]. » (2004 : 357).

Dans le deuxième cas, la liberté renvoie à la capacité, au sein d'un acte particulier, à « se mettre au diapason de ce qui surgit » (Javary et Faure 2002 : 416), à « inventer son attitude en fonction des circonstances » (*Ibid.*), à « jouer » ou à « improviser » au sein d'un ensemble de déterminants et d'instaurer éventuellement par ce biais du nouveau, du singulier et de l'imprévu dans l'ordre automatique et nécessaire des choses. Il s'agit de la marge de manœuvre dont dispose l'individu qui reste soumis à un ensemble de conditionnements extérieurs, qui peuvent autant être de nature sociale (obligation de donner) que technique (ressources disponibles), mais qui ne sont pas nécessairement contraignants.

Dans le cas particulier des dons qui circulent à Quân Lợi, nous suivons la proposition d'Athané : « [...] il est probable que, lorsque nous disons qu'un don implique la liberté, [...] nous signifions simplement par là qu'un don se fait à l'initiative du donateur, qu'il relève toujours en un sens de la spontanéité de celui-ci, et qu'il comporte nécessairement une part d'arbitraire, quant à la nature ou à la valeur du don, ou quant à la détermination du donataire. » (Athané, 2008 : 222)[1]. La manière dont l'un de nos informateurs nous a un jour décrit les actes de dons peut illustrer cette forme de liberté :

> « On s'adapte à ce qui est le plus sensé au regard de la situation, on ne fait pas que suivre des règles… »[2]

Les dons typiques à Quân Lợi sont des « dons cérémoniels » (Hénaff, 2010), ce qui implique que les moments et les formes du don sont fortement institués et ritualisés. Néanmoins, plusieurs principes de fonctionnement du dispositif de dons à Quân Lợi attestent de l'existence de cette seconde forme de liberté, c'est-à-dire de cette part de latitude dont disposent les acteurs sociaux. Comment se manifeste-t-elle ?

- *La part de liberté dans les actes de don : absence d'exigibilité, spontanéité et incertitude structurelle*

Il existe des espaces de liberté à deux niveaux : dans le fait de donner ou de rendre et dans la manière de procéder au transfert.

L'étude de la nature des obligations en jeu a montré que les obligations ne sont pas exigibles (chapitre 5). Personne ni aucune instance ne peut exiger d'un villageois qu'il donne ou qu'il donne en retour (voir chapitres 5). Il est en effet incongru et contraire aux règles de bienséances de réclamer un don lorsqu'on invite un contact[3] et il est malséant, voire socialement impossible, d'exiger un retour lorsqu'on a donné précédemment, et ce, quand bien même le versement de celui-ci est socialement légitime et moralement prescrit (voir chapitre 5). Un donateur ou un récipiendaire n'est donc jamais forcé de donner

[1] « Par rapport au contrat, donner c'est libérer le receveur de l'obligation légale de rendre …le don consiste à libérer le lien social lui-même pour qu'il prenne une valeur de reconnaissance absente tout autant de l'échange marchand que de la circulation contrainte des choses » (Godbout, 2004 : 234).

[2] M. Hoàng Xuân Thích, discussion informelle en décembre 2009.

[3] À l'exception du cas de l'entraide agricole de type *đổi công* où il est possible de solliciter ses partenaires parce qu'il est admis de refuser la sollicitation.

ni de rendre ce qu'il a reçu, puisque s'il ne donne ou ne rend pas, rien n'est ouvertement réclamé.

Il existe certes des sanctions et donc un risque à ne pas donner ou à ne pas rendre (rupture du lien, « perte de la face », exclusion du système d'entraide). Mais leur présence n'annule pas pour autant la possibilité de refuser de donner ou de rendre. Il est en effet possible de signifier une mésentente ou de souhaiter rompre une relation. Il est aussi possible de ne pas être inquiété par son image sociale ou sa réputation et de ne pas donner ou de donner moins que ce qu'on a reçu. Enfin, il est envisageable que depuis la réception du don, le récipiendaire se soit querellé avec le donateur, si bien qu'il ne rendra pas le bienfait reçu.

Dans cette société fractionnée en unités d'appartenances multiples (voir chapitre 10), les rapports sociaux entre proches sont tissés de conflits latents ou manifestes. Les disputes, les dissensions et les litiges sont aussi courants que les réconciliations, les marques d'affection et les efforts pour faire preuve de « compréhension » (*thông cảm*) mutuelle face aux éventuels impairs que peuvent commettre les uns et les autres. Il en résulte que les risques de ruptures du lien et donc de la relation de dons sont toujours présents et plus ou moins imminents, comme les possibilités de pardonner ou de se faire pardonner et de retisser un rapport cordial après une querelle. Dans ces conditions, les gestes de générosité (don) et de reconnaissance (contre-don) ne sont jamais assurés : en fonction des circonstances, les villageois restent en partie libres de ne pas remettre leur don ou, au contraire, d'en faire un pour réparer un différend.

En outre, il ne faut pas accorder aux sanctions une force contraignante trop importante. De fait, un villageois qui ne donne pas alors qu'il est convié ou qui ne rend pas alors qu'il a reçu ne vas pas nécessairement et immédiatement perdre la « face » ni être exclu du système d'entraide. Il s'agit de sanctions existantes, mais potentielles et en suspens. Dans les faits, elles ne sont que très rarement appliquées. Elles sont concrètement mises en œuvres lorsqu'un villageois se dérobe plusieurs fois – et sans excuses valables – des obligations de donner et de rendre. Le fait que nous n'avons jamais assisté à des cas de rupture de relation ou d'exclusion sociale suite à un manquement aux obligations de donner, de recevoir et de rendre ne signifie pas seulement que les villageois donnent et rendent toujours. Cela peut signifier également que ces sanctions ne sont pas mises en œuvre systématiquement, quand bien même certains ne suivent pas les prescriptions sociales et morales. Le fait qu'on nous ait parlé de certaines personnes critiquées pour ne pas avoir respecté les règles du don, confirme qu'il est possible de ne pas donner et que, sauf abus de leur part, rien n'est fait, à part colporter des rumeurs[1].

Ainsi, bien que ce soit « prescrit par des rites, des coutumes, des normes, des règles, ou encore des principes moraux [...] » (Berthoud, 2004 : 370), dans le système de dons à Quân Lợi, on peut toujours choisir de ne pas donner ou de ne pas rendre, quitte à endommager la relation ou à ternir sa réputation auprès de quelques villageois, ou pour exprimer volontairement une inimitié ou un contentieux. Nous pouvons donc reprendre à notre compte

[1] Le cas relaté par Yan Yunxiang en Chine rurale, où un villageois n'a pas remis de présent lors d'un mariage auquel il était invité (voir chapitre 5), confirme le caractère latent des sanctions, qui concernent avant tout la relation entre les deux individus et qui laissent la possibilité de ne pas se soumettre aux obligations de donner.

la conclusion de F. Athané en appui sur P. Bourdieu selon laquelle « il n'y a donc pas d'automaticité du don au contre-don, mais au contraire des choix, lesquels sont accompagnés d'enjeux autour de l'honneur ou du déshonneur » (2008 : 180) et, pouvons-nous rajouté dans le cas du Vietnam, d'enjeux en termes relationnels.

Cette absence d'obligation exigible (ou juridique) et de contraintes légales pour régir les transferts non marchands est un « choix » culturel et non pas une situation nécessaire et inéluctable. Les villageois sont habitués à l'écriture et savent utiliser la bureaucratie et le droit officiel quand ils estiment cela nécessaire. Comme le montre l'actuel processus d'officialisation et de réglementation des *phường*[1] (groupes de crédits et d'épargne rotatifs), récemment devenue une institution reconnue et pour laquelle les recours en justice sont possibles, la société locale détient les moyens techniques de régir la circulation non marchande par un cadre légal et d'y instaurer des obligations exigibles. Mais dans le cas des dons typiques, elle ne le fait pas[2]. En outre, elle a l'option de régir ce système par la « coutume », notamment en introduisant des clauses dans le coutumier villageois (*hương ước*), mais elle ne le fait pas non plus. Les prestations qui circulent dans le cadre du régime typique sont rigoureusement absentes des coutumiers, alors que d'autres formes de prestations y figurent.

Tous ces éléments se combinent pour attester que le système fonctionne de telle sorte qu'il existe toujours une possibilité de ne pas donner et que cette possibilité, qui introduit de l'imprévisibilité quant à la réception des dons, est entretenue et préservée. C'est là qu'il se distingue d'un système de sécurité sociale universel. Il n'y a aucune instance qui a la légitimité de contraindre à opérer le versement : s'ils ne contribuent pas et qu'ils ne font pas preuve de solidarité (au sens moral), c'est avant tout le lien avec le partenaire qui est affecté puis, en fonction des circonstances particulières, sa réputation

Mais la part de liberté ne s'arrête pas là. Elle est également présente dans la manière de donner, ou ce que nous pouvons appeler « le geste ». Derrière la dimension rituelle et protocolaire de ces dons cérémoniels, il existe toujours un espace dans lequel l'individu peut jouer avec les règles en place et exprimer, par ce biais, une position, un choix, un désir, un plaisir, une impulsion soudaine, une inspiration furtive ou encore une stratégie plus ou moins calculée.

Dans le moment de donner ou de rendre par exemple, il y a des variations sur le montant, sur la ou les personne(s) à qui ils donnent au cours d'un même événement, sur la forme et la nature du présent. Nous avons également montré que même si les montants des dons typiques sont plus ou moins établis, leur valeur peut toujours varier selon l'inspiration du donateur ou selon le contexte (relationnel, économique) particulier dans lequel le don prend place.

---

[1] Ainsi que les contributions volontaires régies par l'État.

[2] O. Tessier abonde dans ce sens lorsqu'il évoque « [...] une société où l'écrit est …largement répandu et fait foi pour toute contestation entre particuliers ou entre un individu et l'administration locale. La période de collectivisation de l'agriculture a d'ailleurs participé à la généralisation de l'usage de l'écrit dans le cadre des rapports bureaucratiques entretenus par les coopérateurs et les coopératives. L'absence de relations contractuelles formalisées, à la façon d'une reconnaissance de dette, procède donc d'un choix délibéré des partenaires de l'échange » (Tessier, 2009 : 235).

L'existence de règles sociales visant à fixer des montants homogènes (voir la règle du « se suivre » dans le chapitre 6) et à limiter les actes de distinction individuelle témoigne de la possibilité, toujours latente pour le donateur, de faire varier la valeur de ses dons en fonction de ses impulsions. Par exemple, plusieurs de nos informateurs nous ont évoqué la possibilité, pour les dons à l'occasion des mariages, de donner d'abord, publiquement, une somme convenable au regard du « cours du don » du moment, pour verser ensuite, « en cachette » (*bí mạt*), c'est-à-dire de manière plus privée, un somme plus importante. En bref, les « gestes et l'intonation » sont en partie libres, ce qui « laisse encore une large part à l'initiative personnelle » (Caillié, 2000 : 52-53). Dans les termes d'A. Testart, « dirons-nous que ce qui caractérise le don est que, même si l'on n'est pas tout à fait libre de ne pas donner, on donne néanmoins "ce que l'on veut", selon la formule consacrée » (2007 : 21).

Les dons comme les contre-dons ne sont jamais obligatoires, leur versement n'est jamais entièrement garanti et leur valeur comme leur forme effective ne sont pas nécessairement définies : une part latitude et d'imprévisibilité subsistent toujours, quand bien même il y a des éléments sociaux (prestige, réputation, moralité, règles sociales, devoirs) 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[1], dont le déroulement reste structurellement incertain, car accordé aux « circonstances changeantes du monde » (Arendt, 2003 : 197) et des relations humaines. Ce constat n'est pas propre au Vietnam, puisque, comme le souligne J-T. Godbout « le don étant libre, on n'est jamais assuré du geste de l'autre [...] La liberté et la non-garantie sont les deux faces d'un même phénomène » (1996 : 173). À Quân Lợi, l'existence d'espaces de liberté dans le fait de donner ou de rendre témoigne également de cette « incertitude structurelle » (Godbout, 2000 : 40), qui joue un rôle central dans les mécanismes liants. Cette dernière manifeste aussi la deuxième facette de la libéralité, à savoir le désintéressement.

- *La part de désintéressement : la considération pour la contrepartie n'est pas la condition première de la participation des membres*

Le fait de donner sans être sûr de recevoir en retour implique que la contrepartie n'est pas la condition de l'octroi de l'aide. Cette part d'incertitude structurelle indique que, au-delà du calcul égoïste possiblement présent chez le donateur et en dépit de tout espoir ou attente de retour, le geste est motivé par une générosité partiellement désintéressée. Celle-ci n'est pas comprise comme l'absence d'intérêt, mais comme le fait que la réception de la contrepartie ne soit pas la raison première du transfert, même si elle constitue une motivation possiblement présente et que l'intérêt économique, toujours présent, n'est pas la cause première des donateurs[2]. Pour A. Caillé qui décrit les principes essentiels des dons, c'est bien « [...] cette capacité à s'ouvrir à l'incertitude sur le retour qui constitue la générosité et le don premier » (2000 : 52)[3].

---

[1] A. Testart parle d'éléments « qui poussent, qui conduisent ou qui induisent » à donner ou à rendre (2007 : 109).

[2] La dimension désintéressée des aides *giúp đỡ* est également mise en avant par O. Tessier (2003 : 476, 504 et 2009 : 236), qui précise également la présence d'intérêts, mais à caractère plus social (2003 : 499).

[3] Voir aussi les analyses de P. Bourdieu, qui montre comment l'intervalle de temps entre les transferts créé une incertitude qui atteste pour les protagonistes de la générosité de l'acte de donner (1994 : 176-177).

L'absence d'exigibilité, l'existence de cas de non-retour socialement admis et la présence d'incertitude quant au versement du contre-don ne sont pas les seules modalités qui expriment et manifestent ce désintéressement du donateur. Nous avons montré, à travers les principes « l'occasion fait le don » et « l'invitation fait le don », la primauté de la norme de solidarité sur la norme de réciprocité : il s'agit de donner avant tout, qu'il y ait ou non don préalable et qu'il y ait ou non présence de retour à l'avenir. En conséquence, les villageois aident de manière inconditionnelle. Le ressort premier qui anime le geste du donateur est de donner lorsque l'occasion s'y prête ou quand on est invité, quitte à donner à un contact deux fois de suite et à ne recevoir de lui qu'une seule fois ou jamais.

De plus, selon l'agencement des occasions à dons d'un foyer à l'autre, il y a absence de parité stricte dans les rapports de réciprocité, si bien que l'équivalence dans la valeur des dons échangés ne peut pas s'affirmer comme une condition du don. Il est en effet toujours possible, dans le cas de rapports de dons bilatéraux, de donner plus que ce qu'on reçoit et d'être finalement « perdant » en termes purement économiques. Dans ce cadre, quelles que soient les dispositions, les motivations et les stratégies de chaque acteur pris au cas par cas, au regard des principes de fonctionnement, il s'agit d'un geste partiellement désintéressé, dans le sens où le retour et l'équivalence, ne sont jamais des conditions du transfert, même s'ils entrent en considération et dans le sens où l'intérêt matériel suscité par l'échange ne constitue pas la cause première du geste du donateur.

Libéralité et alliance : donner pour tisser un lien personnel affectif

Dans le dispositif mis en œuvre à Quân Lợi se manifestent donc en acte et en parole (1) une générosité désintéressée et (2) une part de liberté et de spontanéité dans le fait de donner et de rendre. Ces deux dimensions, qui constituent la part de libéralité des transferts, permettent à la vertu liante des dons de s'activer. En quoi et par quels mécanismes la libéralité des dons favorise-t-elle une forme l'alliance et quelle forme particulière d'alliance établissent-ils ?

Le message délivré par cette libéralité signifie explicitement aux personnes impliquées dans le dispositif, que la possibilité de ne pas donner existe et qu'en donnant on n'est pas sûr de recevoir la pareille. Donc, si quelqu'un aide (donne ou rend) au moment opportun sans être contraint et sans chercher uniquement la satisfaction de son intérêt matériel, soit c'est qu'il a de la bienveillance, de la sympathie et de l'affection pour le récipiendaire, soit c'est qu'il souhaite entretenir des rapports cordiaux (quand bien même, il n'a pas d'affinité particulière avec le récipiendaire), soit les deux à la fois. Grâce à la libéralité, les gestes que sont les dons réciproques à Quân Lợi sont perçus avant tout comme un « élan du cœur » ou « manifestent une vive intention de s'engager dans des actions de nature bienveillante à l'égard de l'autre personne » (Honneth, 2004b : 147). En définitive, dans les transferts de dons, tels qu'ils fonctionnent dans notre cas, il est ouvertement signifié que la valeur du lien prime sur la valeur du bien[1], bien que ces deux aspects restent présents et se côtoient sans s'annuler.

[1] Un villageois qui organise de nombreux événements à la suite peut être soupçonné d'avoir l'intention de profiter des contributions des invités et risque de se voir reprocher « d'acheter les sentiments » (*mua tình cảm*). Ce type de remontrances et de jugement moral confirment en négatif l'importance de placer l'intérêt instrumental au second plan derrière l'entretien et la reconnaissance des relations affectives.

O. Tessier évoque également « la primauté que confère le système à la valeur de la relation d'échange sur la valeur d'usage du bien échangé » (2009 : 223), en montrant notamment que « les biens échangés n'ont qu'une valeur d'usage des plus banals qui les destine à être consommés aussitôt qu'ils sont cédés » (2009 : 226).

Dans ces conditions, l'alliance produite n'est pas de même nature que la solidarité et l'interdépendance qui unit des anonymes comme c'est le cas dans d'autres rapports sociaux au Vietnam (ceux de la socialité primaire) et dans de nombreuses sociétés occidentales. Ce sont des relations personnelles affectives que les dons tissent à travers leur libéralité intrinsèque. C'est en ce sens que nous considérons que l'alliance produite par la circulation non marchande est spécifique : il s'agit d'une alliance interpersonnelle

Libéralité et incertitude structurelle : donner et rendre librement pour produire de la confiance et confirmer le lien affectif

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, fondé sur un principe de renvoi et animé par une fonction instrumentale (part d'utilité matérielle). On donne aujourd'hui à celui qui en a besoin dans l'espoir de recevoir demain lorsqu'on en aura besoin. Celui qui reçoit, s'engage implicitement à donner en retour, si et seulement si les circonstances le permettent. En donnant de la sorte une aide qu'on espère recevoir en retour plus tard, sans garantie certaine de ce retour, avec cette part d'incertitude propre à la libéralité, le donateur n'exprime pas seulement une générosité désintéressée, mais il signifie à son partenaire qu'il lui fait confiance. Le donateur espère que ce dernier ne le trahira pas au moment nécessaire et convenu : en donnant, il mise sur la confiance qu'il a envers son contact et il place sa confiance dans l'avenir de la relation avec l'autre (Anspach, 2002 : 92), puisqu'en cas de rupture du lien, le contre-don ne sera surement pas remis. C'est ce que la littérature spécialisée appelle : « le pari du don » (Caillé, 2000 : 49). Faire ce pari et donner sans assurance du retour et sans autre gage que la relation interpersonnelle en jeu produit ainsi une confiance interindividuelle[1].

Mais dans notre cas, il ne suffit pas d'effectuer un don pour édifier une confiance mutuelle solide. La confiance ne se manifeste complètement que lorsque le récipiendaire donne effectivement en retour sans être forcé de le faire. Le retour libre est donc lui aussi une composante centrale dans la production de la confiance. Par ce geste non forcé de l'extérieur, 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, à savoir donner en retour quand l'occasion se présente. Si le geste en retour était obligatoire et assuré par des lois, ce ne serait plus seulement pour entretenir la relation que les individus rendraient, mais ce serait parce qu'ils sont forcés par des contraintes extérieures. Dans ce cas, la confiance mutuelle et le lien social n'en sortiront pas renforcés. En revanche, en remettant librement le contre-

[1] Comme le souligne J-T. Godbout « 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 » (2000 : 40). Concernant la question de l'incertitude et de l'imprévisibilité inhérente aux dons et de leurs conséquences en terme d'alliance voir aussi P. Bourdieu (1994 : 176-177) et J-T. Godbout (1996 : 173-174 et 2000 : 124, 159 et 161).

transfert, le donataire manifeste sous forme de contre-don sa gratitude pour l'aide que le donateur a pu lui fournir auparavant. Il montre en acte qu'il est digne de confiance et qu'il souhaite préserver le lien affectif. Comme le souligne A. Testart, « l'honnêteté des partenaires et leur fidélité à respecter leurs engagements suffisent à faire perdurer [la relation] » (2007 : 140).

Ainsi, la libéralité des dons et des contre-dons contribue, notamment par le biais de l'incertitude qu'elle engendre, à produire de la confiance et, donc, à produire de l'alliance interpersonnelle, puisqu'accorder sa confiance à quelqu'un (donner sans garantie de recevoir un retour pourtant attendu) et être volontairement digne de confiance (rendre librement) participent au tissage de liens sociaux[1].

Le don attache : se tenir par la dette

> « Quoi qu'il en soit, difficile ou facile, il faut supporter les exigences de ses voisins ; les autres supportent aujourd'hui nos exigences, demain nous supporterons les leurs, si bien que dans un village, tout le monde s'enchaîne dans un cercle de misère à n'en plus finir »
>
> Phan Kế Bính[2]

La part de libéralité n'est pas le seul principe du dispositif qui participe à créer du lien social. Il existe également un sentiment d'endettement, moral et social, qui a la vertu « d'attacher » les individus, voire, selon le sentiment de contrainte, de les « ligoter ». À propos des contre-dons, les acteurs sociaux disent ouvertement qu'ils « remboursent une dette passée » (*trả nợ, nợ miệng*). 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 et de s'acquitter avec rigueur de la dette contractée (voir chapitre 4). Le sentiment de dette est prégnant et le devoir de s'en acquitter au terme convenu est une exigence et une motivation centrale. Lorsqu'une prestation est remise dans le cadre du régime typique de circulation non marchande, une obligation[3] entre l'invitant et l'invité est ainsi systématiquement soit contractée (don) soit honorée (contre-don) et le plus souvent les deux à la fois (on donne en retour d'un don précédent, on honore donc une obligation, mais le transfert appelle généralement un futur don, il crée donc une obligation). En d'autres termes, les dons répondent à une dette passée ou créent une nouvelle dette et constituent de ce fait « une machine à créer des obligations et donc à fabriquer du lien social. » (Chanial, 2008 : 27).

---

1 « Donner en toute confiance, explique J-T. 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 : 124). Sur la confiance et le lien social, voir aussi C. Balsa (2005) ; Zheng Lihua et Yang Xiaomin (2010).

2 Phan Kế Bính ([1915] 1975 : 186).

3 Comme nous le soulignions en introduction, 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 : 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).

Les rapports de dettes impliqués dans le dispositif constituent une caractéristique spécifique du système de dons vietnamien[1]. Cette caractéristique ne se retrouve pas dans toutes les sociétés qui pratiquent les dons et ne se pas manifeste avec autant de poids dans toutes les formes de dons. Elle semble même, au premier abord, contradictoire et avec l'esprit du système, qui manifeste concrètement la libéralité des actes et qui maintient constamment une part d'incertitude dans l'obtention des dons. Mais cette contradiction n'est qu'apparente, puisque la nature spécifique de cet endettement mutuel et ses modalités de fonctionnement n'annihilent ni la libéralité ni l'incertitude structurelle.

En effet, il s'agit de dettes sociales et morales qui, selon les circonstances, ne sont pas nécessairement acquittées. La dette existe, mais elle ne nécessite pas d'être éteinte une fois pour toutes pour assurer des rapports équilibrés. En outre, comme les prestations s'enchaînent au fil des événements et des occasions, les rapports de réciprocités entre deux individus ne sont pas toujours paritaires et l'équilibre entre le créancier et le débiteur ne repose pas nécessairement pas sur l'équivalence en termes de valeur monétaire. C'est dans ce sens que nous considérons que la dette n'annule pas l'incertitude inhérente au système.

De surcroît, les dettes contractées sont constamment reconduites. Il existe en effet trois types de rapports de dette selon le degré de proximité de la relation (voir chapitre 9) et selon la sorte de don.

Soit les rapports d'échanges sont constitués d'une seule séquence don/contre-don, où la relation de dette s'éteint avec la remise de la contrepartie. Il s'agit de relations entre personnes peu proches (voir chapitre 9). Comme le souligne O. Tessier, « si les cas d'annulation pure et simple ne sont donc pas rares, ils n'en sont pas moins vécus comme une déviance par rapport au type idéal [...] » (2009 : 223). Ce type de rapports n'est en effet pas caractéristique du régime typique de circulation non marchande et n'est pas performateur en termes de tissage de lien social.

Soit une dette est contractée par l'octroie 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. Les dons avant événement (*giúp đỡ*), sur lesquels O. Tessier a mené une étude approfondie, sont caractéristiques de ce type de rapports (Tessier, 2003 et 2009 : 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 *mừng* 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 donc, si possible, un futur contre-don (voir chapitre 4), formant ainsi des chaînes de prestations à double sens.

Ces deux types de rapports, par « une succession d'unités élémentaires d'échange » (Tessier, 2009 : 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

[1] L'étude d'O. Tessier dans la province de Phú Thọ atteste également de l'importance de la dette dans les rapports d'échanges et de dons (2003 et 2009).

l'échange – de distinguer clairement si le transfert est un don ou un contre-don. Par ces mécanismes, « le receveur, au lieu de rendre, commence à donner à son tour [...] la différence entre rendre et donner s'estompe et n'est plus significative » (Godbout, 2000 : 48*)*. Ce mode de fonctionnement caractéristique du dispositif permet de sortir de la dette vécue comme une contrainte ou comme un rapport de force ou de domination[1]. C'est en ce sens que nous considérons que la dette n'est pas contradictoire avec l'esprit de libéralité.

Des situations et des rapports sociaux similaires ont été décrits et analysés en détail par J-T Godbout et évoqués par d'autres auteurs qu'il cite[2] (voir Godbout, 2000 : 48-49). Il distingue la dette marchande de la « dette de don » (ou « dette de reconnaissance »). Dans la première, la restitution de l'équivalent est obligatoire, alors que dans la seconde le versement du contre-transfert « ne se traduit plus par une obligation de rendre, mais par un désir de donner » (*Ibid. :* 56). Il nomme ce deuxième type de rapports « dette mutuelle positive » qu'il décrit comme un phénomène où « on n'est jamais quitte, on est perpétuellement en état de dette, mais on n'essaie pas de s'en acquitter » (*Ibid. :* 49)[3].

Si les rapports de dette qui caractérisent le système de don à Quân Lợi se rapprochent de la « dette mutuelle positive », tel que l'a conceptualisée J-T. Godbout à partir d'observation en Occident, ils se manifestent de manière sensiblement différente dans notre cas. Certains ingrédients de la « dette mutuelle positive » sont en effet actifs dans le régime typique de circulation non marchande, mais d'autres composantes, qui rapprochent le système de l'échange au sens strict et du crédit, restent néanmoins prégnantes (voir chapitre 5).

À la différence de ce que décrit J-T. Godbout à partir de ses analyses, au Vietnam, les personnes impliquées dans la circulation des dons se sentent endettées, elles ont l'impression de rembourser des dettes lorsqu'elles donnent en retour et s'expriment en ces termes lorsqu'ils décrivent leurs actes de contre-don (*« trả lại » : rembourser et « trả nợ » : s'acquitter d'une dette.* voir chapitre 5). Contrairement aux descriptions proposées par J-T. Godbout (2000 : 46), les villageois restent toujours préoccupés par le devoir de s'acquitter des dettes contractées (*sòng phẳng*), ils recherchent l'équivalence et la symétrie sans que cela ne soit une condition nécessaire à l'octroi d'un don. Enfin, ils n'ont pas le sentiment de recevoir plus que ce qu'ils donnent. Néanmoins, comme dans le cas de la « dette mutuelle positive » décrite par J-T. Godbout, la dette est vécue avant tout comme une dette de « reconnaissanc » (*biết ơn*) ou « la reconnaissance d'une dette de sentiments » (*tình nghĩa*), avant d'être une dette matérielle

[1] En appui sur l'analyse de P. Bourdieu, F. Weber indique les conditions pour qu'un sentiment de dette vécue comme un « rapport de force » s'instaure : « …il est crucial de pouvoir découper, sans ambiguïté possible, la séquence d'interactions qui donne sa signification à l'échange. En d'autres termes, il faut que les protagonistes de l'échange s'accordent pour déterminer quel a été le "premier don" et quel est, en conséquence, le "contre-don". Seul cet accord peut stabiliser un rapport de force qui sera en faveur du premier donateur. » (Weber et Dufy, 2007 : 35). Dans notre cas, le dispositif par flux continu de prestation agencé selon les occasions annule la possibilité de définir clairement qui est le premier donateur.

[2] « Les intéressés sont incapables de savoir à un moment donné et surtout dans le cours du temps s'ils sont créanciers ou débiteurs » (Pitrou cité par Godbout, 2000 : 48).

[3] L'auteur précise que « plus l'état de dette positive prend de l'importance, moins il est possible d'identifier dans une relation qui est débiteur et qui est créditeur » (Godbout, 2000 : 48).

contraignante. Comme le disent souvent les villageois, on « rend la reconnaissance » *(trả ơn)* et la dette ne repose pas sur les biens, mais sur les *tình cảm* :

> « Il y a de l'aide qu'on ne peut pas rendre. On garde la dette (*nợ*), car il n'y a pas d'occasion de rendre. Mais on sait qu'on est endetté par les *tình cảm*. Si on ne peut pas rendre, car on est loin par exemple, on compte dans le cœur (*tính bằng ruột*). »[1]

Dans les rapports de « dette mutuelle positive », « le rendre se dissout comme principe au point que, à la limite, on ne rend plus, on donne seulement, ou au contraire on est toujours en train de rendre [...] » (Godbout, 2000 : 48). Effectivement, l'impression globale qui se dégage de l'analyse du système de don à Quân Lợi indique que les villageois sont sans cesse endettés et sont toujours en train de donner ou de donner en retour.

Ainsi, dans ce système de don proche de l'échange, le sentiment de dette s'articule avec la part de libéralité et participe à produire une forme d'alliance interpersonnelle particulière, où les villageois, constamment endettés en termes matériels comme en termes de *tình cảm* (affection), sont attachés les uns aux autres. Cette dette morale, acquittée et reconduite au fil des dons, est perpétuelle et assure « la prolongation des relations au-delà du moment de leur apparition » (Simmel, 1999 [1908] : 407-452). Elle s'affirme comme une composante centrale de « ce qui fait tenir ensemble » les villageois, c'est-à-dire qu'elle constitue l'un des traits saillants de la socialité villageoise.

Le rôle de la « dette » comme ciment social au Vietnam est également manifeste dans les rapports avec les ancêtres et les esprits comme l'attestent les « rituels de remboursement des dettes » (*lễ trả nợ*). Par ailleurs, ce rôle de la dette dans la socialité vietnamienne et les rapports sociaux quotidiens est confirmé par K. Jellema (2007 : 473), S.K. Malarney (2002 : 132), O. Tessier (2003 et 2009), A. Soucy (2007) et Nguyễn Tuấn Anh (2010). De manière plus générale, A. Testart parle d'« Asie de la dette » pour qualifier l'un des fondements des sociétés asiatiques[2].

Enfin, il est intéressant de noter que, en dehors des dettes morales évoquées en priorité dans le cadre de cette étude sur les dons, la plupart des foyers sont également pris dans des rapports de dettes exigibles, formelles (banques, État) et informelles (usuriers, prêteurs privés, prêts entre proches), qui font écho à ceux qui se déploient dans la circulation non marchande et qui confirment la place centrale de la dette, quelle que soit sa forme, dans la société vietnamienne.

La fonction principale des dons à Quân Lợi : donner, recevoir et rendre pour s'allier

Le don et la dette sont les moyens mis en œuvre à Quân Lợi pour s'allier et pour se tenir durablement. Ils concourent directement à l'instauration de rapports de dépendance réciproque, à la création (et la reproduction) d'obligations mutuelles, à la reconnaissance des

---

1 M. Đỗ Văn Nhung, entretien effectué en décembre 2009.

2 En dehors de l'Asie et de l'ethnologie, en suivant A. Milon (1997 et 1999), certains philosophes comme Aristote, Nietzsche, Deleuze et Guattari semblent accorder à certaines formes de dettes (responsables, actives, où l'individu reste le « sujet de sa dette ») une fonction d'alliance fondamentale, parce qu'elles accordent de la reconnaissance au bienfaiteur (position d'Aristote, *Ibid.*, 1997 : 311), parce qu'elles permettent de « s'affirmer par rapport à son inscription dans la culture » (*Ibid.* : 312) et parce qu'elles sont un « moyen d'inscrire un territoire » (position de Deleuze et Guattari, *Ibid.* : 317).

liens et de leur primauté sur les biens, à la construction d'une confiance mutuelle et à l'expression d'une bienveillance réciproque. Comme l'a un jour signalé un villageois, les prestations incluses dans le circuit du « *có đi cố lại* » ont pour effet « de nous *attacher* sur le plan des protocoles et des relations (« *ràm buốc nhau về mặt nghị thức và quan hệ* »)[1].

Les dons ne font donc pas que servir des besoins matériels (fonction instrumentale) ni que refléter les relations sociales (fonction expressive), mais ils inaugurent, entretiennent et perpétuent les liens personnels (fonction de sociabilité). Le dispositif fonctionne de telle sorte (donner à celui qui en a besoin, s'aider pour organiser des moments de partage et de rencontre, l'occasion fait le don, équivalence non nécessaire, cas d'absence de retours socialement admis, libéralité des gestes, incertitude structurelle quant au versement du contre-don, « endettement mutuel positif ») que pour la majorité des dons qui circulent à Quân Lợi, cette fonction de sociabilité prime sur les fonctions expressives ou instrumentales : au niveau des acteurs sociaux, l'« intérêt pour »[2] la relation personnelle avec l'autre et le désir de l'entretenir priment généralement sur les considérations matérielles immédiates (l'obtention de la contrepartie) et sur les contraintes liées aux obligations de donner ou de rendre[3]. En conséquence, l'entretien de relations sociales chargées affectivement de *tình cảm* constitue la fonction principale du régime typique de circulation non marchande[4]. Pour qualifier cette sorte de don spécifique, nous parlerons ainsi de « dons d'alliance », en tant que sous-catégorie des « dons de sociabilité ».

Il ne faut cependant pas accorder à cette fonction le monopole des ressorts à l'œuvre dans les transferts de don. Si l'entretien des *tình cảm* est un principe majeur du régime typique de circulation non marchande, il n'est jamais l'unique fonction des dons, et il ne constitue pas dans tous les cas la raison principale du transfert. Il s'agit là du fonctionnement normatif et idéal. En pratique, les causes et les raisons des actes de dons sont multiples et s'enchevêtrent[5].

---

1 M. Hoàng Xuân Thích, discussion informelle du 15 décembre 2009.

2 A. Caillé distingue « l'intérêt à » (intérêt instrumental, stratégique, égoïste) de « l'intérêt pour » : « Dire de quelqu'un qu'il éprouve de l'intérêt pour les mathématiques, l'art, la littérature ou la philosophie, c'est dire qu'il y trouve de l'intérêt, autrement dit qu'il y prend du plaisir » (2009 : 18).

3 Au Vietnam, O. Tessier aboutit sur les mêmes conclusions (2009 : 223-226) et de manière générale cette primauté du lien sur le bien ou sur la contrainte propre aux dons de sociabilité est décrite par M. Anspach (2002 : 104) et J-T. Godbout (1996 : 174).

4 Cette primauté de la fonction sociale des dons est par ailleurs confirmée par l'étude des transferts avant événement menée par O. Tessier dans un village de la province de Phú Thọ: « [...] nous attribuons aux systèmes d'échanges une vocation première de production et de reproduction de rapports sociaux. Sans nier le soutien matériel parfois décisif que représente la valeur du don [...] » (Tessier, 2003 : 504). Pour lui, « [...] un aspect central du système d'aide qui en est à la fois l'expression concrète et la motivation première » réside dans « la création de relations d'interdépendances entre les partenaires et donc d'espaces d'échanges » (Tessier, 2009 : 226). Il considère ainsi que « [...] la création et l'entretien de réseaux de sociabilité sont au cœur des systèmes d'échange, qu'ils portent sur des biens ou du temps de travail, et que leur finalité première est bien de créer et d'entretenir des liens [...] » (*Ibid.* : 238). Dans une perspective universalisante, G. Berthoud considère que « la finalité ultime du don générique, à travers la circulation de choses et de mots, comme autant de symboles, est de créer, maintenir et renouveler la relation humaine » (2004 : 368).

5 Comme le rappelle A. Testart dans son approche aristotélicienne des dons, « les causes et les raisons d'une donation sont diverses. Et, en cela, le don diffère de l'échange ou du transfert du troisième type qui ont chacun une cause simple et unique » (2007 : 160). C'est pourquoi au lieu de chercher « l'enchevêtrement sans fin des causes et des raisons » (*Ibid.* : 159) des dons, l'auteur propose de se concentrer sur ce qu'il appelle la

La hiérarchisation des divers mobiles qui animent le donateur impliqué dans le système d'entraide peut alors varier d'un transfert à l'autre et d'une personne à l'autre, si bien qu'il est possible, au niveau des actes concrets, de ne pas accorder nécessairement la primauté à l'entretien des *tình cảm*. En outre, si les dons d'alliance et de sociabilité occupent une place centrale dans la circulation non marchande à Quân Lợi, il existe d'autres sortes de dons, pour lesquelles l'alliance n'est pas la fonction principale.

Les dons pour lesquels la fonction d'alliance est secondaire

En effet, dans certains cas de dons, l'entretien d'une relation *tình cảm* est en fait un moyen pour satisfaire des intérêts personnels, situés en dehors de la relation. Par exemple, pour les « dons intéressés » ou pour les « dons de sollicitation » – comme ceux remis à des personnes de pouvoir ou d'influence ou comme la petite corruption – ainsi que pour les « cotisations volontaires » (*đống góp tự nguyện*), l'obtention de la contrepartie et les « choses » (matérielle ou non) qui circulent sont au centre des préoccupations du donateur. De plus, dans ces sortes de transferts le donateur se sent souvent fortement contraint de procéder à ces transferts et le récipiendaire forcé de les recevoir ; plus que pour les dons d'alliance. C'est par exemple le cas des « cadeaux » (ou des « contributions volontaires ») versés aux enseignants[1] ou encore de l'argent versé pour l'obtention d'un poste. Il en résulte que la relation personnelle ne sort pas nécessairement renforcée de la transaction[2], bien qu'elle joue un rôle central dans le transfert : la relation est ici instrumentalisée et mise au service des intérêts personnels particuliers.

En résumé, au Vietnam, les dons ne sont pas tous des dons d'alliance au service de la sociabilité[3]. Il existe des dons avant tout intéressés et contraints, ainsi que des dons qui nourrissent davantage la domination, le clientélisme ou le défi. Cet aspect n'est pas propre au Vietnam (voir Bourdieu, 1994 : 184, Testart, 2007 : 159-170). Cependant, au niveau du village, les dons d'alliance, c'est-à-dire les dons pour lesquels la fonction de sociabilité prime,

---

« cause immédiate du don, une cause que l'on pourrait qualifier de technique [...] que nous aimerions appeler "proximale" » (*Ibid* : 159.*)*. Dans le même ordre d'idées, P. Chanial insiste quant à lui sur la « pluralité de motivations possibles, souvent mêlées » (2008b : 99) dans ce qui provoque les transferts des contre-dons. Notre approche consiste à évoquer les diverses causes observées tout en dégageant les causes qui apparaissent comme majeures. J-T. Godbout opère quant à lui une distinction entre les « raisons plus générales » et les « raisons immédiates » qui rendent comptent d'un comportement de don et précise qu' « en ce qui concerne les raisons propres à un geste de don en particulier, les raisons sont variées » (1996, 169). Enfin, dans le cas plus spécifique du Vietnam, P. Papin parle du « brouillage des motivations » et d'un « nœud serré de motif, mobiles, événements et procédures [...] », pour décrire l'enchevêtrement des causes qui animent les donations intéressées dans le cadre de l'évergétisme mandarinal (2008 : 134-136).

[1] Pour une description de ces formes de dons intéressés liés aux contributions volontaires et à la petite corruption voir P. Papin et L. Passicousset (2010 : 76-87 et 123-151).

[2] En effet, lorsqu'on donne sous condition de recevoir en retour, comme dans un échange marchand, l'intérêt instrumental prime sur l'intérêt pour l'autre ou pour la relation, ce qui restreint d'emblée l'impact des transferts en termes de tissage de lien personnel : ce qui prime n'est pas la volonté d'entretenir la relation, ni l'expression d'une reconnaissance du lien affectif, mais l'obtention du bien et la satisfaction des intérêts utilitaires personnels : « [...] ce sont les rapports entre les choses qui commandent la relation échangiste (Testart, 2001 : 736).

[3] Dans sa description des mécanismes liants propres aux dons de sociabilité, J-T. Godbout précise que « cela n'exclut pas d'autres formes de don, où l'obligation est plus présente, où l'intérêt plus manifeste. Le don conventionnel, le don utilitaire existent, et sont plus ou moins présents selon les contextes et selon les sociétés » (1996 : 174).

constituent la majorité des transferts non marchands et occupent une place centrale dans la socialité villageoise (voir conclusion). Il s'agit là de deux traits caractéristiques et spécifiques de la socialité en milieu rural au nord du Vietnam.

La libéralité et la dette des dons sont des composantes nécessaires pour activer la fonction de sociabilité des dons. Mais dans ce système particulier pensé en termes d'entraide et de dette et où les considérations pratiques occupent une place importante, elles ne suffisent pas à activer les vertus liantes des dons. Nous avons vu que la confiance entre les deux parties ne peut se manifester pleinement que lorsque les retours sont effectifs. Il ne suffit donc pas qu'ils soient seulement librement consentis et désintéressés. La réciprocité des gestes est également une condition fondamentale, à Quân Lợi, pour que les dons soient liants. Par quels mécanismes les retours permettent-ils le bon fonctionnement de l'institution et en quoi contribuent-ils à l'alliance ?

4- La présence de retours quasi-systématiques comme condition nécessaire au fonctionnement du dispositif et le « paradoxe du don »

> « Le don réciproque cérémoniel est construit de manière à ce que la réponse soit assurée »
>
> M. Hénaff[1]

En quoi la réciprocité est-elle nécessaire au fonctionnement du système de don/contre-don ?

Dans notre cas de système d'entraide qui fonctionne sur le principe de renvoi (voir chapitre 4), le retour est attendu par le donateur. En effet, comme nous l'avons montré plus haut, la prégnance de motivations utilitaires est un trait caractéristique du système de don dans le Vietnam rural (voir début de ce chapitre p. 437 et chapitre 4). Dans ce contexte, si les donateurs n'ont pas de retours systématiques ni réguliers aux aides qu'ils octroient, la confiance ne peut pas « prendre » et les donateurs seront moins incités, voire réticents à tenter le « pari du don » (Caillé, 2000 : 49), quand bien même la réception des retours ne constitue pas leur finalité première et quand bien même ils sont affectivement attachés à leurs partenaires. Sur le plan matériel, si les dons ne sont pas régulièrement suivis de contre-don, les villageois ne peuvent plus organiser les événements importants.

Pour oser donner et pour oser initier un cycle de don et contre-don avec un partenaire dans des conditions où une part d'incertitude est toujours présente alors que les retours sont attendus et utiles, il faut donc un minimum d'assurance quant au versement d'une contre-prestation. Il s'agit d'interroger ici l'existence d'une confiance en amont du transfert ou ce que A.W. Gouldner (1960) a nommé le « mécanisme initiateur » (« starting mecanism »). Qu'est-ce qui rassure sur la fiabilité du partenaire à respecter le contrat informel et tacite consistant à rendre quand on reçoit un don ?

Le fait, déjà démontré plus haut (voir chapitre 4), que les villageois rendent concrètement et quasiment systématiquement si les conditions le réclament et le permettent, autrement dit le

[1] M. Hénaff (2004 : 448).

fait qu'il soit « normal » de recevoir en retour lorsqu'on donne[1], limite l'incertitude que peuvent avoir les donateurs sur la présence de réponses à leur geste de bienveillance et incite à initier des dons. C'est la mise en œuvre concrète du principe selon lequel « on recevra demain si l'on donne aujourd'hui » (Anspach, 2002 : 93), c'est-à-dire l'existence d'une norme pratique[2] de réciprocité, qui alimente la confiance nécessaire pour tenter le « pari du don » et amorcer ainsi un cycle de dons et contre-dons.

Cette confiance est donc à la fois interindividuelle et collective, puisqu'elle repose sur la confiance envers le partenaire autant qu'en la confiance au système dans son ensemble. Ainsi, dans le cas des transferts de dons à Quân Lợi, les retours ne sont pas exigés ni garantis à 100 % (part de liberté et d'incertitude structurelle), ils ne sont pas non plus la condition du don (part de désintéressement), mais ils sont néanmoins réguliers et quasi-systématiques (norme pratique de réciprocité). Cette combinaison permet d'inspirer la confiance en amont, permet aux dons de circuler. La réciprocité permet également à l'alliance interpersonnelle de se sceller.

En quoi la réciprocité participe-t-elle à souder le lien social ?

En respectant les termes implicites de la transaction sans y être obligé, le donataire indique explicitement qu'il souhaite préserver la relation et l'affection qui la tisse, puisque, selon les termes de l'accord tacite impliqué dans les transferts et selon les signes que colportent les dons, la relation interpersonnelle risque d'être détériorée, voire rompue, en cas de non-respect de la norme de réciprocité (voir chapitre 5). Une personne qui ne rend pas alors qu'elle est censée le faire, exprime ouvertement qu'elle ne souhaite pas entretenir la relation affective avec le récipiendaire ; et inversement, une personne qui rend indique qu'elle souhaite préserver le lien affectif. C'est ce que rappelle l'adage "*có đi có lại mới toại lòng nhau*", selon lequel « seul le "donnant-donnant" satisfait chacun ». En soulignant ainsi l'importance du principe « *có đi có lại* », autrement dit de la réciprocité des gestes exprimée dans en flux continu de prestations à double sens, cet adage reflète les conceptions villageoises, selon lesquelles l'entretien de rapports de réciprocité est un gage de relations cordiales, affectives et pacifiques.

La vertu liante des dons à Quân Lợi s'active donc en associant la libéralité du geste et la présence effective de contre-transferts. Si la libéralité est un élément intrinsèque aux dons de sociabilité, la réciprocité effective n'est pas toujours nécessaire en elle-même pour activer les vertus liantes du don. Nous nous détachons ici de la vision universalisante de A.W. Gouldner qui considère qu'« …aucune relation sociale, aucun échange [...] ne pourrait prendre naissance si l'on n'avait pas l'assurance que le premier pas fait en direction d'autrui sera payé de retour » (Chanial 2008 : 25). Nous suivons au contraire la position de G. Berthoud selon laquelle « le don n'assure [...] pas inconditionnellement un mouvement de reconnaissance

[1] Nous verrons plus bas, à travers l'éthique des *tình cảm*, comment cette norme est produite et maintenue.

[2] Pour une définition des différents types de normes et davantage de détails sur les « normes pratiques » voir J-P. Olivier de Sardan (2001 : 66-67), J-P. Chauveau, M. Le Pape, J-P. Olivier de Sardan (2001) et J-P. Olivier de Sardan (2008b : 209-212).

partagée » (Berthoud, 2004 : 373)[1]. Mais dans notre cas particulier des considérations instrumentales pragmatiques sont présentes et importantes parmi les motivations des acteurs sociaux, car il s'agit d'un système entraide doté d'une part d'utilitarisme. C'est pourquoi la réciprocité effective constitue la deuxième condition, avec la libéralité de l'acte de donner et de rendre, pour que le système d'entraide s'active et puisse jouer pleinement son rôle social à la fois en termes de production de l'alliance (fonction de sociabilité) et en termes d'utilité pratique (fonction instrumentale).

Notre constat est donc le suivant : les contre-transferts sont vécus en partie comme libres et désintéressés, ce qui a pour effet de produire ou d'entretenir le lien social, mais le versement effectif des retours est nécessaire au fonctionnement du dispositif et au maintien des relations, car il est attendu par les donateurs, il est matériellement nécessaire et il permet à la confiance en amont de se manifester. En pratique, les actes de donner, de recevoir et de rendre les dons comportent donc une part de libéralité, mais ils sont également instaurés, prescrits, voire imposés par l'existence des normes de solidarité et de réciprocité. En outre, ils sont animés par une part d'intérêt personnel. Ces normes et ces motivations égoïstes semblent donc s'opposer à la part de libéralité pourtant effective et à l'incertitude structurelle qui accompagne le versement des prestations. Comment maintenir la libéralité des gestes et l'incertitude structurelle tout en établissant des normes assurant l'octroi des dons et des contre-dons ? Les dons réciproques à Quân Lợi nous confrontent ainsi à ce que certains spécialistes de la question appellent le « paradoxe du don » (Anspach, 2002 : 30) selon lequel les dons sont libres, mais contraints à la fois et sont en même temps gratuits, mais intéressés.

Le paradoxe du don

Ce paradoxe a été formulé pour la première fois par M. Mauss de la manière suivante : « le caractère volontaire, pour ainsi dire, apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé de ces prestations » (1999 [1950] : 147)[2]. Les manières courantes de régler ce qui nous apparaît comme un paradoxe consistent à démontrer l'existence d'une « illusion nécessaire au jeu social » (Chanial, 2008a : 22) ou de « constructions symboliques qui tendent objectivement à dissimuler la vérité objective de la pratique et des rapports sociaux, qu'ils reposent sur l'intérêt ou le pouvoir » (*Ibid.* : 18). Depuis M. Mauss, il est en effet fréquent que les chercheurs évoquent la présence d'un « mensonge social » et d'une « fiction » (Mauss,

[1] J-T. Godbout abonde dans le même sens lorsqu'il écrit que « le postulat du don nous a aussi éloignés d'une conception du don fondée sur la réciprocité […] la réciprocité est importante, mais elle n'est pas le cœur du don [...] ». (2000 : 172).

[2] Depuis M. Mauss, deux questions complémentaires animent la littérature moderne consacrée au don : « Si le donateur doit donner en retour, comment peut-il s'agir d'un don ? [...] s'il s'agit d'un don, comment s'assurer que le donateur donne en retour ? » (Anspach, 2002 : 31), ou encore « comment un don obligatoirement rendu peut demeurer un don ? » (*Ibid.* : 34). Voilà comment A. Caillé formule l'antithèse devant laquelle se retrouve les esprits formatés par les concepts et visions du monde occidentales confrontés à une réalité empirique "autre" : « Le don, pour se montrer conforme à son concept, *ne devrait-il pas* être radicalement désintéressé et altruiste, aux antipodes exacts de la raison économique et de ses calculs de rentabilité ? Mais *n'est-il pas* en fait et malgré qu'on en ait ou quoi qu'on en dise, toujours intéressé, et donc en définitive soluble dans le calcul et l'utilitarisme ? Ces questions et ces antithèses, présentées sous cette forme ou sous de multiples autres, reviennent inlassablement depuis des siècles, voire des millénaires » (Caillé, 2006b : 8 ; souligné par l'auteur).

1999 : 147), dont la fonction consisterait à voiler l'intérêt instrumental et le caractère obligatoire des retours, afin d'activer le potentiel liant des transferts non marchands (voir Maunier, [1927] 1998 ; Bourdieu, 1994 ; Testart, 2007 ; Athané, 2009 ; Chanial, 2008a).

Pour appuyer ces propos, une distinction est ainsi souvent établie entre une vérité subjective ou « vécue » par les acteurs sociaux, et une vérité objective ou structurale mise en avant par les chercheurs. P. Bourdieu, qui cherche à mettre à jour « des structures et des mécanismes qui échappent [...] au regard indigène » (Bourdieu, 1994 : 17), défend ce type de position à partir de son étude sur les échanges symboliques en Kabylie[1]. Elle était déjà présente en filigrane chez M. Mauss, qui écrivait que les dons sont « *en théorie* volontaires, *en réalité* obligatoirement faits et rendus » (*Ibid.* : 147, souligné par nous). Enfin, pour les auteurs d'obédience structuralo-fonctionnaliste, inspirés par l'interprétation de C. Lévi-Strauss, la « vérité objective » consiste en fait à la mise en œuvre nécessaire de lois ou de structures sociales universelles et transcendantes, qui dépassent la conscience des acteurs sociaux et qui s'imposent à eux, pour leur permettre de « faire société »[2] et d'accomplir ainsi la nature sociale de l'animal humain[3].

D'après ces diverses postures, c'est dans l'écart entre ces structures et les conceptions autochtones que se résout le double paradoxe du don libre et obligé ; gratuit et intéressé. P. Chanial, qui cherche à sortir des oppositions binaires propres à nos cadres cognitifs traditionnels, formule cette contradiction formelle selon une logique combinatoire : « d'un côté, le don se vit (ou se veut) comme refus de l'intérêt, du calcul égoïste, et exaltation de la générosité gratuite et sans retour ; de l'autre, il n'exclut jamais complètement la conscience de la logique de l'échange, ni même l'aveu des pulsions refoulées et, par éclairs, la dénonciation d'une autre vérité, déniée, de l'échange généreux, son caractère contraignant et coûteux » (2008a : 16). Cette description correspond précisément à ce qui se passe à Quân Lợi, autant lorsqu'on recoupe les propos entre eux, que lorsqu'on compare les pratiques entre elles ou que lorsqu'on confronte les discours aux pratiques.

Néanmoins notre cas semble présenter une particularité par rapport aux cas analysés par les auteurs évoqués ci-dessus. En effet ; la gratuité et la liberté, certes amplifiées dans les discours, ne se manifestent pas uniquement dans les représentations ou dans les propos des villageois, mais apparaissent explicitement dans les principes et les modalités de fonctionnement du dispositif de don, en dehors des considérations autochtones. La « vérité objective », autrement dit les actes, s'accordent donc aux propos et aux impressions des villageois. Ces derniers ne cachent pas, par ailleurs, les autres aspects de cette « vérité objective ». En effet, s'ils minimisent les contraintes et les calculs par des « actes d'euphémisation » (Bourdieu, 1994 : 187), notamment en insistant toujours sur les *tình cảm*

[1] À notre connaissance, P. Bourdieu défend cette posture de la manière la plus pertinente, voir *Raisons pratiques* (1994 : 17, 178-180, 184, 201-203, 208) et le chapitre « La double vérité du don », dans *Méditations pascaliennes* (1997 : 229-240).

[2] Dans l'introduction de l'*Essai sur le don*, C. Lévi-Strauss parle de « [...] nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs » (1983 : XXXVIII-XXXIX,XLVI).

[3] Pour une discussion sur ce type d'interprétations fondées sur l'existence de motivations cachées ou sur la présence de forces déterminant les comportements, mais échappant au contrôle des acteurs sociaux, voir notamment J-T. Godbout et A. Caillé (1992) et J-T. Godbout (1996 : 169-174).

comme motivation première de leur geste, ils ne les nient pas pour autant ni dans leurs discours ni dans leurs représentations. Ils ne sont donc pas pris dans le « tabou de l'explicitation » ni dans cette « hypocrisie structurale » évoquée par P. Bourdieu (*Ibid. :* 180 et 183). Au contraire, ils évoquent la part de calcul[1] inhérente à leur geste et la part de contrainte dans le fait de donner, recevoir et rendre[2], tout en la minimisant. Les villageois s'inscrivent ainsi dans une sorte de « double conscience [...] réprimant *consciemment* une vérité que par ailleurs elle [la conscience] connaît », à savoir la présence de calcul et de contraintes dans le fait de donner, recevoir et rendre (*Ibid.* : 181, souligné par l'auteur).

L'interprétation en termes de « mensonge social » et d'« hypocrisie collective » ou en termes d'écart entre ce qui se passe « objectivement » et ce qui est vécu et pensé « subjectivement » par les acteurs n'est donc pas une explication suffisante pour régler le paradoxe du don tel qu'il s'exprime au Vietnam.

Afin d'éviter les pièges liés à la non-validité de nos cadres conceptuels pour interpréter le réel des « autres » (oppositions exclusives, vision téléologique, monisme, structuralisme, fonctionnalisme), nous allons sortir de l'interprétation en termes de paradoxe et de double vérité (objective/subjective ou *etic/emic*) pour montrer comment s'articule cette tension inhérente aux dons d'alliance à Quân Lợi. Dans la lignée de l'approche défendue par certains chercheurs proches du MAUSS., « il ne s'agit pas en effet de dévoiler l'intérêt derrière le désintéressement ou la contrainte derrière la liberté, mais de maintenir au contraire cette tension propre à ce phénomène résolument total que constitue le don. » (Chanial 2008 : 22). Nous chercherons ainsi à comprendre comment cette tension est assumée à Quân Lợi.

Pour y parvenir, il faut revenir plus en détail sur les diverses motivations imbriquées qui animent les acteurs sociaux ainsi que sur leurs fondements. Nous avons déjà montré qu'il existe une hiérarchie normative ou « idéale » des mobiles à l'œuvre, selon laquelle l'attente du retour et l'obligation de donner ou de rendre sont présentées comme secondaires par rapport l'entretien de relations affectives. Cependant, ce constat n'explique pas pourquoi l'entretien du lien est globalement perçu comme primordial par les acteurs sociaux ni comment s'opère, au niveau des individus cette hiérarchisation des mobiles à l'œuvre. Pour cerner cette « tension apparente entre la spontanéité de la générosité et l'exigence de réciprocité » (Anspach, 2002 : 86 et 98), nous nous poserons la question classique depuis M. Mauss, à savoir, qu'est-ce qui pousse ou incite les gens à rendre sans qu'ils se sentent et sans qu'ils ne soient forcés de le faire ? Ou encore, pour reprendre les termes de M. Mauss,

---

[1] Les villageois aiment décrire les « sacrifices » (*hy sinh*) qu'ils font en tant que parents pour élever leurs enfants dans les meilleures conditions, comme le fait de partir loin du village en tant que maçon itinérant pour gagner l'argent nécessaire aux frais d'université. Ils présentent souvent ces « sacrifices » comme une sorte d'investissement, non pas seulement pour l'avenir et le bonheur de leurs enfants, mais aussi pour s'assurer des vieux jours paisibles, que des enfants reconnaissants, instruits et insérés dans le marché du travail pourront financer. L'expression « avec la mort des parents on peut acheter une moto » (*bố mẹ mất đi, thì mua được xe máy*), pour parler des intérêts financiers obtenus par le versement des prestations funéraires témoigne également de la prise en compte des intérêts matériels immédiats générés par la circulation non marchande.

[2] Les plaintes régulières des villageois sur le poids financier que représente le *mừng* lors de la saison des mariages est un exemple du sentiment de contrainte qu'ils peuvent exprimer.

« quelle force pousse à rendre une chose reçue » (1999 : 153)[1]. Comme dans notre cas le contre-transfert constitue un transfert en soi, c'est-à-dire un geste de solidarité et une contribution à l'événement (voir chapitre 4), les contre-dons sont également pensés comme des dons, nous élargirons le questionnement à l'identification de la force qui pousse à donner et à rendre.

III- Le tiers élément, la « force » qui pousse à donner et l'éthique des *tình cảm*

1- Introduction

Deux processus formellement opposés, mais complémentaires expliquent comment les villageois sont incités à donner sans être forcés et comment ils restent convaincus de la gratuité de leur geste tout en opérant des calculs complexes visant la maximisation des intérêts personnels :

- Un processus d'intériorisation des obligations, des normes morales et des règles sociales pour les transformer en devoir et en choix volontaires,
- Un processus d'extériorisation de la relation qui joue le rôle d'un « tiers élément » ou d'une éthique médiatisant et justifiant les transactions.

L'articulation de ce double mouvement va définir la « force » qui pousse à rendre et résoudre par ce biais l'apparent paradoxe du don.

2- L'intériorisation des règles sociales : la dimension intéressante et pragmatique des obligations de donner, recevoir et rendre.

Des normes incorporées et transformées en devoirs ou en convictions personnelles

Les normes qui poussent à donner et à rendre sont vécues par les acteurs impliqués comme un devoir qu'on s'assigne à soi-même et comme une règle dont on est l'auteur. Par un processus d'intériorisation des obligations et des devoirs, les règles sociales à observer s'affirment comme des convictions morales personnelles. L'extrait d'entretiens présenté ci-dessous illustre indirectement ce phénomène :

> « Il n'y a pas d'obligation ni de règles fixées pour rendre (*đi lại*), on rend ce qu'on veut, mais si on rend moins que ce qu'on a reçu ou si on ne rend pas, c'est gênant vis-à-vis des autres. »[2]

---

[1] Parler de « la force qui pousse à rendre » semble approprié dans notre cas, car ces termes décrivent avec justesse ce qui se passe dans la réalité empirique. Il y a dans cette expression l'idée d'une « force », perçue comme une sorte de tiers éléments qui s'ajoute à la relation duale pour inciter, provoquer ou contraindre à donner en retour. Cette « force » constitue en quelque sorte une des causes majeures des transferts et l'usage du terme « pousser » permet ainsi de considérer toutes les variations dans le degré de contrainte du versement des contre-dons. L'enjeu pour les chercheurs étant de définir la nature, la spécificité et les caractéristiques propres de cette « force » dans le contexte particulier de la réalité sociale où elle se manifeste. C'est ce que nous allons tenter de faire dans ce chapitre.

[2] M. Đỗ Kim Doanh, entretien effectué en décembre 2008.

Le locuteur, comme la plupart des autres villageois, rejette le sentiment de contrainte et l'existence de règles fixes auxquelles il faudrait se soumettre et il amplifie la dimension volontariste et libre de son acte. Il avoue néanmoins ressentir une gêne s'il ne suit pas les conventions implicites, notamment celle qui consiste à donner à son tour quand on a déjà reçu. Les villageois nous ont en effet souvent déclaré qu'ils ne manquaient presque jamais à leurs devoirs et obligations, mais que si cela arrivait, avant d'être socialement sanctionnés, ils seraient gênés dans leur for intérieur et se sentiraient personnellement mal à l'aise s'ils rencontraient le contact qu'ils étaient censés aider ou aider en retour. Si ce sentiment de gêne en cas de manquement au devoir de solidarité et de réciprocité est personnel et sincère, il est provoqué en partie par le regard des autres, par la morale commune et par les règles sociales. Il s'agit donc pour le locuteur d'un choix personnel délibéré, d'une conviction intime et d'un devoir envers sa propre « conscience », mais aussi envers la communauté. L'enchevêtrement de l'individuel et du collectif apparaissent ici clairement.

Les villageois ont intégré et intériorisé ainsi des règles collectives de comportements et des normes morales qu'ils « s'imposent », sans qu'il y ait de sentiment de contrainte extérieure qui en soit à l'origine, quand bien même il existe un dispositif de contrôle collectif. Par cette même logique, ils donnent en espérant vivement recevoir un contre-don, mais restent intimement convaincus que leur geste est désintéressé, car, en premier lieu, ils ne donnent pas pour recevoir une contrepartie, mais par envie et devoir d'entretenir les *tình cảm*.

En dehors des dons, de nombreux actes et stratégies qui impliquent les relations sociales sont animés de la sorte par des normes morales intégrées et par des règles sociales assignées par l'individu lui-même. Un exemple permet de comprendre par les faits comment ce phénomène se manifeste.

Un villageois né en 1938, aîné d'une fratrie de sept personnes (trois frères et quatre sœurs) a étudié à l'Université de Commerce de Hanoi[1]. Après avoir fait un stage de fin d'études à Moscou, il a enseigné dans son université pendant 10 ans. Parcours et carrière prestigieuse. En 1976, il s'est rapproché de son village natal pour travailler à Ngô Đồng, le chef-lieu du district (Giao Thủy), en tant que directeur d'une compagnie étatique de commerce. Ses deux frères avaient déjà définitivement quitté le village, pour s'installer à Ngô Đồng. En 1995, il a pris sa retraite et est revenu s'installer à Quân Lợi, où il occupe le poste d'inspecteur populaire au niveau du quartier (*thanh tra nhân dân xóm*). En évoquant son parcours de vie, ses mobiles et ses choix, il nous a un jour confié les propos suivants :

> « J'aurai pu moi-même m'installer là-bas [Ngô Đồng,], mais je suis revenu vivre au village, car je suis l'aîné et j'ai des responsabilités et des devoirs envers mes parents. Si je ne suis pas là, ils sont seuls et isolés et s'ils sont malades il faut que quelqu'un soit sur place. Les enfants qui ont les moyens ont le devoir d'aider financièrement leurs parents quand ils sont vieux. J'ai acheté un terrain à Ngô Đồng, mais comme je suis revenu vivre ici, je l'ai cédé à mon fils aîné. Je ne pouvais pas laisser et vendre le terrain de mes parents ici à Giao Tân. Ce serait dommage de laisser vides et inhabitées les maisons de ce terrain juste pour vivre ailleurs. D'autant plus qu'il faut faire le culte de la mort des parents chez eux, dans leur propre maison. Il y a des gens qui construisent des maisons sur leur terrain familial juste pour faire les *giỗ* des parents

[1] *Đại học thương nghiệp* devenue *đại học thương mại.*

> [anniversaire de commémoration de la mort des parents], mais sans y vivre. Comme Vũ Văn Thành dont les frères sont tous à Hải Phòng. Ils ont construit une grande maison sur le terrain familial juste pour le culte des parents[1]. […] Je suis donc revenu vivre au village, mais mes collègues et amis de l'université sont riches aujourd'hui, j'ai honte quand je les vois. »[2].

Les valeurs et les devoirs de piété filiale (*hiếu*), ainsi que les responsabilités qu'il s'impose semblent en partie orienter ses choix, comme celui de venir s'installer et finir ses jours au village. Il doit également exister une série d'intérêts pratiques ou sociaux[3] qui justifient ce choix, souvent ouvertement critiqué par son épouse. Mais de fait, il ne se sent pas contraint de l'extérieur. Les valeurs que ses choix dévoilent semblent également avoir été transmises à l'un de ses fils, le benjamin, qui, après avoir travaillé quelques années au Sud en tant que professeur, est revenu vivre au village depuis 2006, pour enseigner au collège de la commune voisine (Giao Thịnh). Son père justifie le choix de son fils de la manière suivante :

> « Il s'est fait muter ici pour être plus proche de nous [ses parents] et pour pouvoir s'occuper de nous si on en a besoin »[4].

Cet exemple illustre comment, dans les actes de dons comme dans d'autres domaines de la vie sociale, les villageois n'agissent pas uniquement sous la contrainte imposée par le contrôle social ni pour la seule satisfaction de l'intérêt personnel. Ils agissent aussi selon leur volonté, c'est-à-dire par devoir auto-assigné et par conviction. Comme le soulignait M. Sahlins, « le don affecte seulement la volonté, non le droit » [1976 : 222]. Or, agir ou se comporter en fonction de sa volonté procure un sentiment de liberté, qui repose sur ce qu'on pourrait appeler le libre arbitre (Arendt, 2003 : 203-204). Nous renvoyons ici à la première forme de liberté évoquée plus haut, qu'il faut bien distinguer de la spontanéité, dans la mesure où il y a une dimension causale extérieure à l'action, à savoir la volonté personnelle et le regard moral de la société locale. Le libre arbitre permet d'instaurer des règles de comportements vécues comme libres, puisqu'elles semblent personnellement instaurées et volontairement choisies. En étant « l'arbitre de soi-même », on autorégule ses comportements et les risques d'écarts à une règle qu'on s'est personnellement fixée, même si elle est suscitée et contrôlée par les normes de la société.

La volonté et le libre arbitre évoqués ici et tels qu'ils se manifestent dans le contexte vietnamien, se distinguent nettement des notions équivalentes telles qu'elles se sont exprimées dans la tradition chrétienne jusqu'à nos jours (Arendt, 1972 : 203-222)[5]. En étant

---

1 En pratique, cette maison sert également à recevoir les frères quand ils reviennent au village.

2 M. Phạm Kim Tiến, entretien effectué en décembre 2008.

3 Son parcours de vie, ses relations avec le Parti et l'État, son niveau d'éducation, son niveau de vie, son âge et sa prestance lui confèrent, au niveau local, un prestige particulier et une reconnaissance sociale stimulante.

4 *Ibid.*

5 Différemment du libre arbitre chrétien, le libre arbitre dans le système des dons au Vietnam est directement lié à « la condition de la pluralité des hommes » (apparition publique, contrôle social, face, réputation, honneur), mais encore il n'engendre pas de conflit entre le « je-veux » et le « je-peux ». Au contraire, ce libre arbitre fait coïncider la « faculté » d'effecteur un contre-don (« on donne si on peut et si on en a les moyens » disent souvent les villageois) et la « volonté » de faire ce contre-don (« on donne volontairement », « on donne ce qu'on veut, on n'est pas obligé » répètent continuellement les villageois). Or, H. Arendt explique qu'avec la philosophie d'obédience chrétienne, « la liberté commence là où les hommes ont quitté le domaine de la vie politique habité par le nombre, et qu'elle n'est pas expérimentée dans l'association avec les autres, mais dans

intimement convaincus de l'importance de rendre ce qu'on reçoit pour maintenir des relations personnelles *tình cảm*, ce que les villageois « doivent » faire (donner en retour, témoigner de la reconnaissance, cultiver les *tình cảm*) ou ce qu'il « faut » faire moralement, correspond à ce qu'ils « veulent » faire, à ce qu'ils « désirent » faire ou à ce qu'ils ont « intérêt à » faire (accomplir ses devoirs, entretenir la relation, « préserver la face », assumer ses responsabilités, élargir son capital social, s'affirmer). Par ce biais, les villageois sont « obligés » (incités par leurs liens sociaux) de donner, recevoir et rendre, sans être contraints.

Ce phénomène d'intériorisation des règles et ce sentiment de devoir qu'on s'assigne à soi même n'est pas propre au Vietnam. Il peut s'apparenter à ce que P. Bourdieu (1994) appelle l'habitus. J-T. Godbout, qui observe le don dans les sociétés occidentales contemporaines décrit un phénomène analogue selon lequel « [...] les acteurs sociaux intériorisent l'obligation en faisant comme s'ils en étaient les auteurs, auteurs de la règle qui s'impose à eux [...] » (2010 : 499). Il se demande alors « comment un membre d'une société intériorise-t-il une obligation ? » en précisant que « les sociologues butent sur cette question depuis toujours » (*Ibid. :* 499).

Sans prétendre répondre à cette question générale, liée à l'éducation et à la socialisation des agents sociaux[1], nous souhaitons néanmoins montrer que dans notre cas, il existe un ensemble de « bonnes raisons »[2] d'adhérer à ces règles, de les assimiler et de les maintenir, dès lors qu'on adopte la logique des villageois et qu'on analyse les diverses formes d'intérêts qui les animent. Cette explication précisera en quoi les obligations de donner et de rendre ne sont pas perçues comme des contraintes extérieures imposées par la société, mais plutôt comme des choix personnels opportuns et pragmatiques, ce qui nous permettra de conclure sur le caractère particulier des règles sociales qui régissent la circulation dons à Quân Lợi.

---

le rapport avec soi-même [...] Quelque chose qui se produisait dans le rapport entre moi et moi-même, et hors du rapport entre les hommes. » (2003 : 204-205). Elle précise également que « [...] la volonté, telle que l'a découverte le Christianisme, avait si peu de rapport avec les capacités bien connues de désirer, d'avoir l'intention, et de poser un but… » (*Ibid.* : 204). Pour approfondir la manière dont le libre arbitre et la volonté se manifestent au Vietnam et afin de préciser les différences de l'acception et de l'expérience de ces notions par rapport à notre vision du monde, il serait pertinent d'analyser le sens des mots vietnamiens qui renvoient à ces deux notions. En effet, les termes « ý chí » ou « ý muốn » sont couramment employés pour désigner la volonté, sachant que « ý » renvoie à « idée » « pensée », « intention », « esprit » et *muốn* évoque le désir, l'envie, le souhait. Nous n'avons ni les compétences ni la place de détailler ces questions linguistiques ici.

[1] Nous ne traitons pas ici de ces aspects, largement évoqués dans la littérature consacrée. P. Bourdieu a fourni des éléments de réponses particulièrement intéressants, voir notamment P. Bourdieu (1994 : 9-10, 22-23, 28, 179, 186-188-189 et 210). Dans le cas spécifique des jeunes filles en milieu rural au Vietnam, on peut consulter H. Rydstrøm (2003).

[2] Comme le souligne A. Testart, si une chose se répète de manière régulière, ce n'est pas nécessairement la preuve de l'existence d'une règle ou d'une loi sociologique, mais « il suffit qu'il y ait une bonne raison de le faire » (2007 : 57). Sur l'usage et l'implication des « bonnes raisons » dans l'analyse des pratiques de don voir J-T. Godbout (1996). *Raisons pratiques* de P. Bourdieu (1994) a également nourri cette réflexion sur les motivations des agents sociaux et les mobiles de l'action sociale.

Les « bonnes raisons » d'intérioriser et d'entretenir les normes sociales : diversité des formes d'intérêt personnel

Les « bonnes raisons » sont des raisons que les acteurs estiment justes et nécessaires pas seulement au regard de considérations morales ou normatives imposées, mais parce qu'elles sont validées par l'expérience, par la pratique et par diverses formes d'intérêts personnels (au sens large, utilitaire et non utilitaire)[1]. Cette notion peut se rapprocher des « dispositions "raisonnables" » ou des « raisons pratiques » dont parle P. Bourdieu (1994 : 176). Ces trois modes de validation contribuent à expliquer, en dehors de l'éducation et du processus de socialisation, l'adhésion aux normes, leur intériorisation et leur maintien par les acteurs sociaux.

Les formes d'intérêt en jeu dans le fait de donner et de rendre sont d'une nature particulière, qui ne peut être réduite à l'intérêt pour les biens matériels ni à la recherche de profit individuel (l'intérêt instrumental et utilitaire). M. Mauss nous avait déjà prévenus lorsqu'il écrivait à propos des sociétés qui pratiquent le don, « dans ces civilisations, on est intéressé, mais d'autre façon que de notre temps » (1999 : 271). Il s'agit d'un « intérêt de présentation de soi » (Caillé, 2000 : 63) et d'« intérêts réputationels » (appelés aussi « intérêt de prestige »), ou encore d'un « intérêt d'être » plus qu'un « intérêt d'avoir » (*Ibid. :* 69).

Nous savons, à travers l'étude des sanctions en jeu, que la réputation des uns et des autres est directement jouée par les transferts de dons (voir chapitre 5). Or, la « face » et l'honneur sont considérés comme des valeurs importantes par la plupart des villageois, qui portent une attention particulière aux actes et comportements qui confrontent directement leur réputation à l'approbation sociale. Cet aspect n'est pas propre au cas vietnamien. Le respect et l'assimilation des obligations de donner et de rendre découlent ainsi en partie d'une volonté de « préserver sa face »[2]. En suivant les normes et les règles de solidarité et de réciprocité, il s'agit bien de protéger ses intérêts personnels, non pas matériels ni utilitaires, mais bien en termes de réputation et de considérations sociales (« intérêt de prestige »). Ils sont par ailleurs prêts à faire subir les sanctions à n'importe quel contact qui ne respecterait pas les normes de solidarité et de réciprocité, ce qui confirme autant leur degré d'adhésion personnelle à ces devoirs moraux et à la morale qui les sous-tend que les intérêts à les respecter.

Par ailleurs, donner, recevoir et faire preuve de reconnaissance pour les aides reçues sont des moyens d'entretenir l'honorabilité du donateur comme celle du donataire. Dans ce contexte, donner est un signe de respect et un moyen d'honorer ses contacts et recevoir n'infériorise pas le récipiendaire[3]. Au contraire, la réception de dons est en effet l'occasion

---

[1] Pour une théorisation des diverses formes d'intérêts qui motivent l'action humaine voir A. Caillé (2000 : 63-71 et 2009 : 14 et 16-19).

[2] L'intérêt à intérioriser une norme sociale ou des valeurs est donc en partie suscité par l'intégration d'autres normes et par l'adhésion à d'autres valeurs.

[3] Yan Yunxiang (1996) démontre en détail en quoi ce postulat n'est pas fondé dans le cas chinois. Par ailleurs, F. Athané souligne qu' « on a abondamment dit et redit que le don produit la supériorité du donateur sur le donataire, chacun s'en va le répétant – bien que cela soit incontestablement faux en de multiples occasions : les cadeaux d'un seigneur à son roi n'infériorisent pas le roi, mais le plus souvent, au contraire, l'honorent ; les cadeaux d'un amant à sa maîtresse également, au moins dans de très nombreux cas ; on pourrait multiplier les illustrations sur ce point » (2008 : 243).

d'être honoré par l'entourage immédiat, de faire preuve de l'ampleur et de la qualité de ses relations ou encore de faire preuve de savoir-vivre. Un villageois qui reçoit beaucoup de dons pour un mariage ou des funérailles qu'il organise verra sa notoriété et son prestige s'accroître, comme un villageois malade qui reçoit beaucoup de soutien en argent, signe d'un réseau de relations personnelles étendu. Celui qui donne beaucoup sera également reconnu et jouira des considérations de la société locale pour sa générosité et pour sa réussite sociale et matérielle. Il est donc « intéressant », en termes de réputation et d'honneur, de donner, de recevoir et de rendre, et donc, de respecter les normes en vigueur sur ces trois dimensions.

Enfin, le caractère public des transferts, leur force de reconnaissance et la part de spontanéité inhérente à chaque geste de don indiquent qu'il s'agit aussi de dévoiler sa « face », c'est-à-dire de montrer « qui » on est et d'affirmer par ce biais son identité et son existence à la fois sociale et individuelle[1]. Un oncle qui offre publiquement une bague en or (*chỉ vàng*) à une nièce à l'occasion du mariage de celle-ci, exprime la relation oncle-nièce tout en affirmant son individualité[2].

Ainsi, le désir ou le plaisir de s'accomplir, d'apparaître et de se distinguer (« intérêt de présentation de soi ») entrent directement en jeu parmi les mobiles qui expliquent les transferts de dons[3]. Les villageois ne rendent pas seulement par « peur » des sanctions ni par soumission à la pression du contrôle social ou à une tradition, mais aussi par désir de se montrer digne de respect et d'obtenir la reconnaissance des autres, en agissant librement en publique pour cultiver son réseau de relations personnelles et pour s'affirmer à travers des actes de dons.

Les cas d'exclusion du système d'entraide évoqués par O. Tessier sont, en négatifs, significatifs de l'intérêt à donner et à rendre (2009 : 231-234). Les rares villageois qui n'ont pas les moyens économiques de donner et de rendre des aides de même valeur que les autres, reçoivent, lorsque l'occasion s'y prête, un soutien de type *cho* (donner, offrir), c'est-à-dire qu'ils reçoivent une aide, mais ne sont pas tenus de donner en retour. Ils sont donc privés du droit de donner en retour (*Ibid.* : 231), c'est-à-dire qu'ils sont privés de la possibilité de rééquilibrer la relation et de s'affirmer socialement ou individuellement. Ils sont donc de fait partiellement exclus des rapports d'interdépendance et des actes de reconnaissance mutuelle.

---

[1] A. Caillé considère qu'« en tant qu'opérateur politique, le don sert d'abord à façonner des sujets, individuels et politiques, en affirmant leur identité. Il est en quelque sorte un "reconnaisseur" d'identité, le signe et la mesure de la valeur accordée aux sujets reconnus » (2007 : 401). Dans la même lignée, P. Chanial confirme l'articulation de l'expression de l'individualité avec l'expression d'une appartenance sociale et culturelle par le don : « opérateur et symbole de l'alliance, le don est tout à la fois force d'association, de socialisation et d'individuation. En donnant, le donateur fait don de lui-même, affirme son individualité, la valeur de sa personne, tout en devenant symboliquement membre d'une totalité sociale qu'il contribue par son geste à instituer. Le geste du don et le lien qu'il tisse instituent conjointement le Je, le Tu et le Nous » (2008 : 31). Enfin, F. Dupuy parle de l'alchimie propre aux dons, qui créent du lien et de la distinction (2008 : 86).

[2] Selon les diverses acceptions du public, effectuer un tel geste peut autant être pris comme le signe d'un caractère généreux que prétentieux.

[3] Parmi les mobiles qui poussent à donner et à rendre des dons, I.F. Silber évoque « le plaisir du donneur à s'exprimer » (2004 : 199), qu'elle présente comme « [...] une pulsion libre et spontanée correspondant avant tout à l'impulsion du donneur à pouvoir s'exprimer et à se faire plaisir » (*Ibid. :* 198).

Dans ces conditions, plus qu'une contrainte ou un devoir moral, l'obligation de rendre devient un droit et un geste d'affirmation de soi.

L'extrait d'entretien suivant est révélateur de ce processus d'intégration des règles morales, qui s'affirment comme de « bonnes raisons » et qui servent diverses formes d'intérêts personnels :

> « La mère de ma femme est à l'hôpital au district. Les gens viennent régulièrement là-bas pour lui rendre visite [...]. Si certains ne peuvent pas aller à l'hôpital, ils lui rendront visite chez elle à son retour. S'ils ne viennent pas, ce n'est pas grave, on n'est pas obligé. Mais on pense à soi. Quand on est malade, on est content que nos relations viennent nous rendre visite. Donc on rend visite aux proches quand ils sont malades et comme ça on sait que les gens viendront aussi nous voir. [...]Personnellement, je ne me soucie pas trop des coutumes locales, car j'ai vécu ailleurs, mais il faut quand même suivre certaines règles sinon c'est dangereux. Suivre les coutumes permet d'assurer la solidarité. Par exemple si je ne me rends jamais aux funérailles des autres, à la mort de mes parents personne ne viendra et cela c'est dangereux (*nguy hiểm).* …c'est dangereux de trop se détacher des règles et des coutumes. »[1]

M. Trần Văn Bàng exprime clairement qu'il se rend aux funérailles des autres pas uniquement par esprit de solidarité spontané, ni simplement par affection spontanée, mais aussi pas calcul et intérêt. Bien qu'il dise ne pas se soucier des coutumes locales et qu'il insiste ouvertement sur le fait qu'il n'y a aucune obligation (« ce n'est pas grave, on n'est pas obligé »), il évoque clairement la présence de règles et de coutumes, et le danger (« c'est dangereux ») de ne pas les respecter. Le risque évoqué concerne la sanction sociale, à savoir « personne ne viendra [aux funérailles de ses parents] » ou personne ne lui rendra visite s'il tombe malade. Or, il est matériellement et psychologiquement soutenu quand ses contacts lui rendent visite, il est honoré quand ils assistent aux funérailles de ses parents et il est financièrement aidé par tous ceux qui viennent.

Ainsi, au-delà des contraintes des coutumes et des normes, il tire des avantages individuels – matériels et immatériels – à respecter les règles sociales, à sa mesure et selon son bon vouloir. En assistant aux funérailles des autres par exemple, il s'assure que les gens viendront à ceux de ses parents et préserve ainsi son honneur tout en profitant des prestations qu'il recevra : il satisfait diverses formes d'intérêts personnels.

Comme le souligne A.W. Gouldner dans son article célèbre sur la norme de réciprocité : « si vous voulez être aidé par d'autres, vous devez les aider ; de fait, il est *opportun* et pas seulement *correct* de respecter les droits statutaires d'autrui et de se conformer à la norme générale » (traduction de F-P. Lacam, 1992 : 163, souligné par nous). Inversement, les villageois savent que s'ils ne viennent pas aux grands événements auxquels ils sont conviés, s'ils n'aident pas ou s'ils ne donnent pas en retour les aides reçues, ils risquent non pas seulement de rompre la relation ni de ternir leur réputation, mais aussi de ne pas recevoir d'aide par la suite aux moments nécessaires. En bref, « la satisfaction de l'utilité (égoïste) de certains individus passe par l'altruisme » (Caillé, 2000 : 64), principe que les villageois verbalisent explicitement et qu'ils connaissent de manière pragmatique.

[1] M. Trần Văn Bàng, entretien effectué en mai 2008.

Nous retrouvons ici le paradoxe de Carnégie (Godbout, 1992 : 115-116), selon lequel la générosité désintéressée est une condition à la satisfaction des intérêts utilitaires. J-T Godbout explique en effet que « pour que le don soit "payant" à terme, il ne faut pas qu'il soit fait dans ce but » (2000 : 167)[1]. A. Caillé formule le paradoxe de la manière suivante : « la condition pour développer des relations sociales susceptibles de se révéler utiles est de les valoriser d'abord pour elles-mêmes[2] (2006a : 14). En effet, précise P. Chanial dans son *esquisse d'une grammaire des relations humaines en clé de don*, « [...] le don existe parce que, pour qu'il y ait retour, il ne doit pas être fait dans ce but. C'est à cette condition que le don – en manifestant de la générosité – enclenche la spirale du don. Que le don appelle le don. C'est à cette condition qu'il fabrique du rapport social et, conjointement, qu'il est "payant". » (2008b : 98).

La recherche de satisfaction de l'intérêt personnel et les considérations matérielles existent et occupent dans le système de don une place importante. Il s'agit là d'un trait spécifique du système de don vietnamien pensé en termes d'entraide. Mais pour être satisfaites, elles doivent s'afficher et se vivre clairement comme secondaires par rapport à la générosité désintéressée et à la volonté explicite d'entretenir le lien personnel. Ces deux dimensions constituent une condition de l'efficacité des dons comme système de soutien matériel. Les considérations pratiques et utilitaires des villageois impliqués dans les dons ne sont donc pas opposées à la part de générosité désintéressée inhérente au geste et source d'alliance. Au contraire, elles se complètent et se nourrissent mutuellement. En reprenant l'expression de P. Bourdieu, nous pouvons ainsi parler d'intérêt au désintéressement et à la générosité (1994 : 176, 186 et 200), puisque d'expérience, dans ce système, montrer sincèrement qu'on s'intéresse à l'autre plus qu'à ce qu'il nous apporte, quitte à se convaincre soi-même de l'affection pour l'autre[3], permet de tirer des « avantages », personnels, sociaux et matériels, de la relation. Pour rester dans le vocabulaire de P. Bourdieu et insister sur cette forme particulière d'intérêt, nous pouvons parler de cette générosité désintéressée et libre comme une « stratégie rationnelle d'investissement orientée vers l'accumulation de capital social » (1997 : 234)[4].

---

[1] L'auteur précise son propos en écrivant « on gagne à condition de ne pas être intéressé à gagner, de ne pas adopter le schéma de l'intérêt individuel, de ne pas calculer » (Godbout, 2000 : 167).

[2] « La raison en est aisément compréhensible – précise A. Caillé. Il est peu probable qu'on se rende aimable aux yeux de personnes qui sentiraient qu'on ne les fréquente pas pour ce qu'elles sont, mais pour ce qu'elles ont et qu'on aimerait seulement qu'elles vous donnent. La ressource principale et spécifique des réseaux, c'est la confiance. Or si les membres du réseau pensaient que l'appartenance de ses membres n'est motivée que par des considérations d'utilité immédiate, alors chacun soupçonnerait chacun d'être prêt à trahir ou à faire défection à tout moment si de nouvelles considérations d'utilité survenaient, et la confiance s'évanouirait aussitôt » (Caillé, 2006a : 14).

[3] Voir P. Bourdieu (1994 : 208) et A. Caillé (2006 : 14).

[4] Dans cet univers culturel, utiliser les relations proches en vue de satisfaire des intérêts instrumentaux personnels n'est pas moralement condamné, si l'affection (*tình cảm*), qui fonde la relation, est par ailleurs claire et confirmée. Les propos tenus par Phan Kế Bính au début du siècle permettent d'illustrer cette vision du monde et des relations sociales où l'utilitarisme n'est pas condamné : « Hélas les liens d'amitié sont essentiels pour se polir les uns au contact des autres, pour devenir ainsi des hommes et s'aider mutuellement en cas d'infortune [...] L'amitié est très importante par l'utilité qu'elle apporte aux uns et aux autres dans les relations privées. Il y a deux manières d'être utile, la première en se donnant des conseils pour mesurer les

Enfin, en dehors de ces aspects pragmatiques, l'intérêt à donner en retour et les « bonnes raisons » de le faire proviennent de considérations plus sensibles, par lesquelles ce que les observateurs extérieurs appellent « l'obligation de donner » est en fait un plaisir d'offrir et ce que nous considérons comme « l'obligation du contre-don » est un plaisir de donner à son tour. Ce plaisir à entretenir des relations proches par des dons et cette manière de se soucier de l'autre se fondent sur ce que nous avons appelé plus haut les *tình cảm* spontanés (voir chapitre 9). Nous avons déjà indiqué que pour les personnes les plus proches, la réciprocité est de mise, mais moins stricte, puisque la force du lien est telle que la relation ne sera pas remise en question par une absence de retour. Néanmoins, les personnes très proches continuent à effectuer des dons réciproques. Ces actes de générosité spontanée et ces gestes de solidarité sont des preuves et des confirmations autant pour le donateur que pour le donataire, de l'intensité de leur lien.

Les villageois sont ainsi animés par ce désir spontané de préserver des relations chargées affectivement et par cette envie de faire plaisir, d'être généreux et de faire preuve de sympathie envers ceux qu'on apprécie (voir Silber 2004 : 198-199). Ce que nous pouvons appeler « l'aimance »[1] ou la spontanéité de l'affection fait partie des éléments qui fournissent de « bonnes raisons » de verser des dons, de remettre des contre-dons et de préserver ainsi des relations personnelles intenses sans calculer ni se sentir contraint.

Le caractère particulier des règles sociales qui régissent la circulation dons à Quân Lợi

Donner, recevoir et rendre fournit des avantages concrets et évite des désagréments éventuels en termes utilitaires, en termes d'intérêts instrumentaux, mais aussi, et avant tout, en termes « d'intérêts pour l'autre », « d'intérêts de face », d'« intérêts de présentation de soi » et en termes de plaisir spontané[2]. Ainsi, l'intérêt pour soi (obtention de la contrepartie, renommée, affirmer son existence, se distinguer) va de pair avec l'intérêt pour l'autre (solidarité, générosité, empathie, aimance, fiabilité dans ses engagements) si bien que « [...] l'intérêt est doublement présent et enchevêtré dans cet affichage symbolique de la générosité. Qui n'est d'ailleurs pas seulement affichage puisqu'il la fait advenir dans la réalité » (Caillé, 2000 : 53).

Ces diverses formes d'intérêts personnels témoignent donc de l'existence d'une série de « bonnes raisons », d'ordre moral, pragmatique et sensible, qui convainc ou incite les villageois impliqués dans la circulation des dons d'adhérer aux règles et de les maintenir. Elles fournissent une confirmation par la pratique et l'expérience de l'intérêt et de la pertinence des devoirs et des obligations qu'ils s'imposent à eux-mêmes. En dehors des sanctions existantes et de l'éducation, ce processus d'intégration des normes et des obligations

---

avantages et les inconvénients des affaires, la seconde en s'aidant mutuellement en cas d'accident ou de péril. Des amis de cette nature méritent d'être appelés "amis utiles" (*bạn ích hữu*) » ([1915] 1975 : 10).

[1] A. Caillé, qui utilise ce terme pour parler de l'« intérêt pour autrui » et du « souci de l'autre », définit l'aimance comme « la modalité sympathique de l'empathie » (2009 : 20).

[2] Pour J-T. Godbout, « [...] la reconnaissance, le plaisir de donner (qui provient de différents sentiments incluant le plaisir de l'autre), l'amour de l'autre, et même l'intérêt, mais celui du receveur et non celui du donneur, sont parmi les raisons les plus fréquemment énoncées pour rendre compte d'un geste spécifique de don » (1996 : 170).

est fondé à la fois sur l'autorité morale d'une tradition de l'entraide, sur les expériences concrètes et sur la satisfaction de diverses formes d'intérêts personnels.

Cependant, il ne s'agit pas seulement d'intérioriser des règles, une morale ou des principes extérieurs, fixés et imposés par intérêt, par obligation, par nécessité ou par fonctionnalité. Comme le précise J-T Godbout « [...] le modèle du don ne se satisfait pas ni du postulat de l'intérêt, ni de l'intériorisation des normes [...] et que si on ressent le besoin de croire que tout comportement de don et le résultat d'un apprentissage, de normes intériorisées, c'est peut-être qu'on a été socialisé à penser de cette manière en tant que moderne » (2000 : 163).

Ces normes et règles auxquelles adhèrent les villageois ou qui s'imposent aux acteurs sociaux ne proviennent pas de la « société », qui serait une sorte d'entité collective abstraite et transcendante (holisme), ni de lois universelles nécessaires, qui présideraient les inventions culturelles et les pratiques effectives (structuralisme). Elles ne font pas que préexister aux acteurs sociaux, qui seraient alors uniquement chargés de les intégrer. Tout l'enjeu consiste donc à définir d'où elles proviennent et comment elles sont maintenues en dehors de ce processus d'intériorisation pragmatique. « C'est toute la question du tiers qui est en jeu ici. Dans le don, le tiers n'est pas légal, il n'est pas juridique. Il est social. Mais encore ? À moins de rejeter comme non pertinent le sens que l'acteur accorde à son comportement, on peut affirmer que le don ne relève pas d'une obligation sociale habituelle, découlant des normes de la tradition, des concepts habituels des sociologues. Car plus un acte de don entre dans ces catégories, moins il est considéré comme don par les agents sociaux. Or nous, comme observateurs et analystes du don, avons toujours tendance à chercher une règle extérieure – un tiers extérieur – pour comprendre le don. » (Godbout, 2010 : 496).

En prenant garde de ne pas tomber dans ce biais, nous proposons une interprétation en termes d'autorégulation par un processus selon lequel certaines normes sont produites et maintenues par les pratiques des acteurs sociaux et par leurs interactions quotidiennes au sein de la collectivité.

3- Le tiers élément et la « force » qui pousse à rendre : extériorisation de la relation et autorégulation

Les tình cảm *comme tiers élément*

D'après M. Anspach (2002), à qui nous empruntons une partie du cadre théorique pour l'explication qui va suivre, le « tiers élément » ou le « tiers médiateur » est, dans les pratiques de dons, un élément en plus des deux protagonistes qui permet, médiatise et justifie le transfert (Anspach, 2002 : 36-42, 86 et 95). La clé du « paradoxe du don » est à chercher dans ce tiers médiateur.

Si la présence d'un tiers élément semble générale aux dons de sociabilité, son lieu et son expression varient d'une culture à l'autre. Différemment du cas décrit par M. Mauss, où les aborigènes ont recours à l'intervention d'une instance magique, à savoir le *hâu*, en tant que tiers médiateur réifié[1] et en tant que force qui pousse à rendre ; différemment de la *tawsa*

[1] « Le *hâu* n'est en fait qu'une réification de la circulation des dons elle-même » (Anspach, 2002 : 42).

kabyle où se sont des « valeurs magico-religieuses » et le « devoir d'honneur » qui jouent ce double rôle (Maunier, 1927 : 39, Racine, 1995 : 111-112), dans le Vietnam rural contemporain, la circulation de dons et de contre-dons est médiatisée directement par les *tình cảm.*

Lorsqu'on écoute les raisons que donnent et se donnent couramment les villageois pour expliquer les retours ou pour expliquer que les gens rendent toujours, les propos tenus sont les suivants :

> « Il faut donner en retour, car c'est une affaire de lien affectif entre les gens (*phải đi lại vì đây là chuyện tình cảm với nhau*). Même si on ne peut pas se rendre à l'événement, il faut envoyer un présent (mừng). »[1]

> « On rend toujours, car on a des relations proches (*quan hệ thân thiết*) et des bons sentiments entre nous (*tình cảm*).»[2]

> « S'il y a deux mariages chez moi et un seul mariage chez mon voisin, ce n'est pas la peine que je donne en une fois l'équivalent de deux *mừng* reçus pour mes deux fils. On n'est pas endetté, ce sont les *tình cảm* d'abord. »[3]

> « Le fait d'accepter les *mừng* des personnes qui viennent d'autres communes dépend de chacun. Moi, je n'ai pas pris les *mừng* des invités des autres communes alors que je leur en ai donnés quand je suis venu chez eux. Mais ce n'est pas grave, car ce qui compte c'est le sentiment *tình cảm.* »[4]

> « On n'est pas obligé de faire donnant-donnant (*có đi có lại*). On pense comme cela, mais on n'est pas obligé de donner ni de rendre la même chose, c'est pour les *tình cảm*. »[5]

> « On s'entraide surtout pour les *tình cảm*, on vient aider à préparer les repas, mais c'est aussi une occasion de se retrouver et d'être ensemble (*chơi với nhau*). »[6]

> « Si notre lignage est lié avec la famille du défunt par une relation d'alliance matrimoniale (*thông gia*), mais qu'on habite des quartiers (*xóm*) différents, on ne donne pas d'argent, mais si on est "allié" et qu'on vient du même quartier, il faut donner de l'argent pour les sentiments (*tình cảm*). »[7]

Les villageois sont catégoriques sur la question : il « faut » (*phải*[8]) donner en retour, mais ce n'est jamais obligatoire (*không bắt buộc*), puisque, disent-ils, les gens donnent et rendent « pour la relation affective » (*cho tình cảm*) avant tout, c'est-à-dire pour l'inaugurer ou pour la perpétuer.

---

1 M. Trần Văn Tiên, discussion informelle en décembre 2009.

2 M. Hoàng Xuân Thích, discussion informelle en juillet 2009.

3 Mme Vũ Thị Thim, entretien effectué en février 2008.

4 M. Trần Văn Tài, entretien effectué en décembre 2008.

5 M. Trần Văn Bàng, entretien effectué en mai 2008.

6 M. Đỗ Văn Nhung, entretien effectué en décembre 2009.

7 M. Trần Đăng Linh, entretien effectué en septembre 2008.

8 Le terme « *phải* » peut signifier autant « devoir », « falloir », « être possible que » et « être obligé de », « être juste », « être raisonnable », « être conforme à la raison ». Les diverses acceptions du terme « *phải* » indiquent autant l'idée d'une contrainte, que celle d'une possibilité ou de quelque chose de correct, mais qui n'est pas obligatoire, par opposition au terme de *bắt buộc*.

En dehors des discours ou des dispositions des acteurs, nous avons montré, à travers les mécanismes de fonctionnement de la circulation non marchande, que l'entretien de relations affectives est le message objectivement transmis par les donateurs et que ce mobile prime sur la fonction instrumentale (voir plus haut p. 455).

Ainsi, que ce soit dans leurs actes ou dans leurs représentations, les villageois donnent ou rendent pour les *tình cảm* avant tout. Accorder cette place centrale à l'entretien des *tình cảm* parmi les motivations en œuvre n'est donc pas seulement le résultat d'une « auto-mystification » (Bourdieu, 1994 : 179) de la part des villageois, bien que les *tình cảm* soient par ailleurs sujets à ce type de constructions symboliques. C'est pourquoi, en ce qui concerne le fonctionnement normatif du système, les *tình cảm* s'affirment comme la cause principale, qui justifie, permet et médiatise la transaction.

Comme le souligne M. Anspach, dans certains systèmes de dons, la relation « peut servir de médiateur dès lors qu'elle s'extériorise, ce qui n'implique pas forcément qu'elle se réifie sous forme d'un objet extérieur, mais qu'elle se lance dans une dynamique propre, autonome, une dynamique définie par sa circularité » (2002 : 104). Un processus similaire, que l'on peut désigner, en appui sur J-P. Dupuy, comme une « autoextériorisation » ou une « autotranscendance » (cité par Caillé, 2004a : 32), est mis en œuvre dans le régime typique de circulation non marchande à Quân Lợi.

En effet, l'importance que les villageois accordent, au niveau individuel, à l'entretien des relations personnelles affectives s'extériorise et « transcende » la relation immédiate entre les partenaires, pour se situer à un « métaniveau » (Anspach, 2002 : 45) dont la portée est plus collective[1]. Par ce processus, l'entretien des *tình cảm*, au-delà d'un acte spontané ou d'un comportement obligé, s'affirme comme une éthique[2] individuelle et collective[3] à la fois, et non comme un discours moral détaché des pratiques ou des convictions et imposé par la société aux agents sociaux. En quoi consiste cette éthique ? En quoi et comment est-elle extériorisée ? Quel rôle joue-t-elle dans le système de prestations non marchandes ?

L'« éthique des **tình cảm** *» comme force qui pousse à rendre*

Ce que nous désignons comme l'« éthique des *tình cảm* » consiste en un ensemble de règles de comportements et de désirs produits par les pratiques quotidiennes (donner sans condition

---

1 M. Anspach appelle ce métaniveau « le niveau global de la relation » (2002 : 110).

2 L'éthique est considérée ici comme une « manière d'envisager la réalité en tirant d'elle des valeurs normatives [et] des principes régulateurs de l'action et de la conduite » (http://www.cnrtl.fr/definition/éthique). L'éthique des *tình cảm* renvoie dans notre cas à un « ensemble particulier de règles de conduite » (*Petit Larousse)* fondé en grande partie sur l'expérience, le pragmatisme et la délibération. Nous utilisons donc cette notion dans la lignée du terme grec *ήθος* ("éthos"), qui renvoie à l'habitat, aux habitudes, aux mœurs ou aux coutumes (Arendt, [1971] 2002 : 22). Enfin, selon F. Nietzsche tel que le présente A. Milon, « le principe éthique est un processus de différenciation [...] et l'éthique est avant toute chose une manière d'être et un mode d'existence » (Milon, 1997 : 308).

3 O. Tessier, qui insiste sur l'importance et le rôle central des relations bipartites dans les transferts de dons, avait également perçu ce « métaniveau »; qui intervient toujours dans les transactions concrètes entre deux individus : « La promptitude avec laquelle se réalise la réciprocité n'est donc pas liée au degré de parenté ou de voisinage que partagent donateur et donataire, mais à la dimension sociale élargie de l'événement qui est à l'origine de la circulation de biens » (Tessier, 2003 : 487).

de retour, recevoir les marques de soutien et d'alliance de nos proches, faire preuve de réciprocité en donnant en retour, s'entraider, faire preuve de générosité désintéressée, partager les ressources, etc.), puis constamment validés, par une estimation du juste et de l'injuste et de l'avantage et du nuisible. Cette estimation est fondée en partie sur les « bonnes raisons », pragmatiques, évoquées ci-dessus, ainsi que sur des processus de constructions symboliques les légitimant. Les valeurs et les usages constitutifs de l'éthique des *tình cảm,* issus des anciens, puis confirmés et transformés au fil du temps[1], font ainsi preuve d'efficacité au regard des besoins, des aspirations ou des désirs des villageois et sont constamment actualisés, notamment par des dons réciproques.

L'éthique des *tình cảm* est ainsi produite en partie par les acteurs eux-mêmes, par leurs interactions concrètes et par leurs actes de dons, autant qu'elle est extérieure, prescrite par la moralité et maintenue par la coutume. Il en résulte que l'éthique des *tình cảm* découle directement de la séquence d'échange, autant qu'elle la permet. Comment s'opère cette causalité réciproque ?

En pratique, l'existence et le maintien de l'éthique des *tình cảm* dépendent du bon déroulement des transferts interindividuels ou intergroupes : les dons réciproques créés, nourrissent et reproduisent les *tình cảm* et donc l'éthique des *tình cảm*. Mais inversement, les individus ne s'engageraient pas dans les transferts de dons et de contre-dons sans l'existence de cette garantie que procure l'éthique des *tình cảm* partagée par les membres du groupe. La confiance en amont, qui permet d'initier les dons (voir *supra* le « starting mecanism »), n'est donc pas seulement bilatérale, mais elle repose sur le système dans son ensemble, c'est-à-dire sur le fait que la plupart des villageois adhèrent à cette éthique et sont donc enclins à privilégier, dans leurs actes, la création ou l'entretien des *tình cảm*. Les rapports de causalité entre l'éthique des *tình cảm* et les actes de dons sont donc complémentaires : les *tình cảm* engendrent les transferts de dons et les transferts dons engendrent les *tình cảm*. Pour qualifier ce phénomène sur le plan théorique, M. Anspach parle de causalité circulaire réciproque ou de causalité complémentaire (*Ibid. :* 44-46, 110, 117).

Le désir et le devoir d'entretenir les *tình cảm*, fondés par les agents sociaux et leurs actes puis extériorisés en tant qu'éthique, orientent les comportements et les représentations des donateurs. L'éthique des *tình cảm* participe donc à la production des normes de donner, de recevoir et de rendre. C'est pourquoi nous estimons que l'entretien des *tình cảm* constitue la « force » qui pousse, oblige et incite à donner, à recevoir et à rendre les dons reçus. Lorsque les *tình cảm* sont extériorisés et placés au « métaniveau » de la sorte, « c'est en quelque sorte de la relation qu'on attend les retours » (*Ibid.* : 104) et c'est elle qui sera affectée en cas de non-retour. En bref, qu'il y ait de l'obligation, de la contrainte sociale, de l'intérêt instrumental ou encore un sentiment de dette dans le transfert, celui-ci est animé et justifié avant tout par la création ou le maintien des *tình cảm*, qui s'affirment comme la cause première et la finalité des transferts de dons réciproques. L'entretien des *tình cảm*, extériorisé

[1] La monétarisation des prestations typiques comme l'inclusion des transferts avant événement (*giúp đỡ*) aux transferts pendant l'événement (*mừng*) illustrent les évolutions des usages en fonction des besoins, des situations et des conditions.

en tant qu'éthique et intériorisé en tant que devoir et désir, résout ainsi l'apparent paradoxe du don en associant, sans contradiction, « la spontanéité de la générosité et l'exigence de réciprocité » (*Ibid.* : 86 et 98).

L'éthique des tình cảm *et la morale des* tình cảm

Il ne faut cependant pas se laisser séduire par le discours général et quotidien sur les *tình cảm*, qui est de fait souvent contredit par les pratiques. L'éthique des *tình cảm* comme moteur principal du système de dons concerne en priorité le régime typique de circulation non marchande et son fonctionnement normatif. Mais il existe à Quân Lợi, et ailleurs au Vietnam, une sorte d'« hypocrisie consciente » sur les *tình cảm*, qu'il ne faut pas confondre avec l'éthique des *tình cảm* décrite ici, bien qu'elles soient directement liées entre elles. Dans la première, les sentiments spontanés et les convictions n'interviennent pas, alors qu'ils sont inhérents à l'éthique des *tình cảm*.

De fait, les villageois utilisent fréquemment les *tình cảm* de manière purement formelle, même si les sentiments interpersonnels ne sont pas intenses, ni sincères et même si des conflits latents ou ouverts ont éclaté entre les protagonistes. Généralement, les personnes impliquées le savent bien, mais elles « jouent le jeu » pour favoriser des rapports cordiaux, pour adhérer à une morale collective et pour préserver l'ordre social. Dans ce type de rapports, la contrainte imposée par les normes est davantage vécue comme pesante par les villageois. En outre, l'idéal des *tình cảm* est transcendé à tel point qu'il devient une valeur, qui ne fait plus sens au regard des pratiques concrètes. Les *tình cảm* sont alors posées comme un absolu en soi et servent un ordre du discours, une morale déliée des convictions et des ressentis immédiats des acteurs sociaux ou une idéologie latente sur la solidarité et l'unité des villageois[1].

Dans les rapports de dons, le recours aux *tình cảm* idéalisés constitue un voile efficace pour dissimuler la vérité du calcul et de l'intérêt matériel immédiat. Cette construction morale autour des *tình cảm* est particulièrement visible dans les « dons de sollicitation » (corruption, « don intéressé », etc.) ou les échanges non marchands (*phường*, prêts sans intérêt). Dans ces sortes de transferts, où la fonction instrumentale prime sur la fonction d'alliance, les *tình cảm* sont également mobilisés comme tiers élément justifiant la transaction, mais seulement à titre de prétexte, de discours et de moyen, afin de dissimuler ou d'atténuer le fait que la contrepartie est au centre des préoccupations du donateur et du donataire. Les *tình cảm*, utilisés comme valeur en soi, sont ainsi ouvertement instrumentalisés en vue de satisfaire ses intérêts personnels immédiats (le cas des *phường*) ou pour gagner la sympathie du contact, l'« obliger » et profiter des avantages utilitaires qui en découlent (le cas des dons de sollicitation). Dans ces sortes de transferts, le récipiendaire est évidemment averti des motivations du donateur, mais est généralement tenu de « jouer le jeu », par obligation ou par intérêt, et devient ainsi, en quelque sorte, complice de cette construction sociale qui organise l'interaction.

[1] O. Tessier évoque également ce « discours normatif des villageois qui aiment à citer les pratiques d'aide et d'entraide lorsqu'ils évoquent leur relation avec les membres de la parenté et du voisinage. Ils décrivent alors une situation idéalisée où les paysans s'apportent mutuellement assistance » (2009 : 205).

Néanmoins, en dehors de cet ordre du discours général sur les *tình cảm*, la primauté accordée à l'entretien de relations affectives, telle qu'elle s'affirme dans l'éthique des *tình cảm*, n'est pas qu'un prétexte ni un simple idéal moral détaché de son sédiment. Cette « force », directement générée par les interactions concrètes des villageois, influe les comportements des agents sociaux, mais ne s'impose pas à eux de l'extérieur[1] : elle est immanente et transcendante à la fois. C'est sur cet aspect qu'elle se distingue de la morale des *tình cảm* évoquée ci-dessus ou des lois officielles qui régissent un État. C'est pourquoi nous nous autorisons à parler ici, à l'instar de J-P. Dupuy (1994) cité par M. Anspach, de « transcendance dans l'immanence » (2002 : 130) pour décrire le fonctionnement de cette éthique, qui se manifeste comme « un au-delà autotranscendant, créé par ceux-là mêmes dont il devient un déterminant essentiel du comportement et de l'identité » (*Ibid. :* 103).

IV- La fonction de l'éthique des *tình cảm* dans le système de don

Cette dialectique, située entre l'intériorisation des obligations par intérêts ou par pragmatisme et l'autogénération, par la pratique, des règles à suivre, produit ce que nous avons appelé l'éthique des *tình cảm*. Elle nous permet de sortir des biais courants des approches holistes et individualistes, pour affirmer l'intérêt d'une approche médiane fondée sur les relations[2]. Par ce biais, on évite l'opposition stérile individu/société pour cerner leur rapport en termes de déterminations réciproques.

Il s'agit de ne pas tomber dans les interprétations holistes (déterministes, fonctionnalistes ou structuralistes), qui concluent sur une soumission mécanique à une culture réifiée, à une tradition, à des rituels, aux habitudes, aux normes ou à une morale extérieure ou encore à des structures sociales élémentaires inconscientes et transcendantes situées dans un au-delà. Il s'agit également d'éviter le biais inverse d'un individualisme méthodologique ou de la « rational actor theory », qui fonde l'action sociale sur les seuls calculs rationnels égoïstes des individus, dont la somme des intérêts particuliers constituerait la société et ses règles. Comme le souligne à juste titre P. Chanial : « [...] dans et par le don s'affirment conjointement l'autonomie personnelle du sujet et son appartenance sociale ; dans et par le don s'articulent la poursuite de l'avantage individuel et l'ouverture à autrui par des actes généreux. » (2008a : 13).

---

[1] M. Anspach montre quant à lui comme la circulation globale des dons « n'est pas imposée aux hommes, [mais] elle émerge de leur interaction par un processus d'auto-transcendance » (2002 : 44). Il parle aussi d'« auto-transcendance produite indirectement par les actions des éléments individuels eux-mêmes » (*Ibid.* 118). J-T. Godbout distingue les contraintes, qui sont imposées de l'extérieure et dont la cause est extérieure à l'action et aux liens sociaux (le droit, le marché), des obligations sociales dont les causes sont internes à l'action et aux liens sociaux (les dons). Il parle ainsi d'« obligation intérieure, immanente » et évoque des cas où « une obligation intérieure se mue ainsi en un devoir qui semble maintenant imposé de l'extérieur » (2000 : 123).

[2] Posture qui a été synthétisée par G. Berthoud (2008 – en ligne) de la manière suivante : « À partir de l'hypothèse du rapport paradoxal et complexe entre le soi et l'autre, le pari est de considérer que tout s'enchaîne à partir de relations entre des êtres concrets et comme tels limités, mais toujours à la recherche d'une pleine affirmation de soi par la médiation d'autrui. L'objet de connaissance est donc rigoureusement l'être humain dans sa relation nécessaire avec le monde, avec les autres et avec lui-même »

Nos observations indiquent par ailleurs que les villageois de Quân Lợi ne sont pas que passifs face à leur moralité, mais bien en partie auteurs des règles de comportements qu'ils s'assignent. C'est dans les interactions et les actes d'alliances que se perçoit le processus en œuvre. Car « en nouant des rapports rendus déterminés par les obligations qu'ils contractent en s'alliant et en se donnant les uns aux autres, en se soumettant à la loi des symboles qu'ils créent et font circuler, les hommes produisent simultanément leur individualité, leur communauté et l'ensemble social au sein duquel se déploie leur rivalité » (Caillé, 2000 : 59).

L'éthique des *tình cảm*, fondée sur de « bonnes raisons » et issue des interactions humaines, pourrait s'apparenter à une sorte particulière de « préceptes moraux » identifiés par H. Arendt comme inhérents à l'action[1]. Pour l'auteur, « ces préceptes moraux sont les seuls qui ne soient pas appliqués de l'extérieur de l'action, du haut d'une faculté supposée plus élevée ou à partir d'expériences situées hors de portées de l'action » (1994 : 312-313)[2]. Sous la plume d'H. Arendt, la fonction de ces préceptes moraux consiste à « contrecarrer les risques énormes de l'action », risques liés à la part de spontanéité inhérente à tout acte et donc à l'imprévisibilité qu'il comporte.

À Quân Lợi, le risque de ne pas recevoir en retour existe, mais il est contrecarré par le fait que les villageois impliqués dans le système de dons sont censés adhérer à l'éthique des *tình cảm* et respecter, volontairement ou spontanément, l'obligation de rendre et la norme pratique de réciprocité. Grâce à l'éthique des *tình cảm*, les récipiendaires rendent en effet quasi systématiquement les bienfaits reçus et les donateurs, qui s'attendent à recevoir en retour, sont rassurés et peuvent ainsi enclencher un cycle de dons (voir le « starting mecanism »), sans certitude ni garantie complète quant à la réception d'un contre-don, mais avec une certaine assurance. L'éthique des *tình cảm* introduit ainsi de la prévisibilité, sans pour autant brimer la part de spontanéité et d'incertitude inhérente aux dons et nécessaire pour activer son potentiel d'alliance. Elle occupe donc une fonction de régulation au sein du dispositif d'entraide, en associant des comportements normatifs et prévisibles aux actes libres et spontanés que constituent les dons. L'utilisation par P. Bourdieu des termes d'« improvisation réglée » (2000 [1972] : 229-230) pour qualifier le fonctionnement des dons symboliques en Kabylie est également pertinente pour décrire les transferts de dons à Quân Lợi, mais aussi pour décrire de nombreuses interactions et pratiques sociales. Cet équilibre en tension permanente entre le spontané et le régulé semble refléter celui qui organise la socialité dans le Vietnam rural.

L'hypothèse qui se dégage, et que nous allons appuyer en conclusion, est la suivante : dans cet équilibre constamment renégocié que constitue la socialité, les dons cérémoniels pourraient bien jouer le même rôle que celui de l'éthique des *tình cảm*, c'est-à-dire instaurer du prévisible et du constant dans l'impermanence des relations humaines.

---

[1] Cette éthique peut également se rapprocher de ce que Nietzsche appelle la « moralité des mœurs » ([1970] 2007 : 23) ou à ce qu'Aristote entend lorsqu'il décrit la moralité comme l'extension de l'avantageux et du nuisible au bien et au mal (voir *Les politiques*, notamment le Livre 1 Chapitre 2/1253a ; traduction de 1993 : 92). J'en profite ici pour remercier Boris Lozneanu qui m'a indiqué ce rapprochement et bien d'autres encore.

[2] Elle les décrit aussi comme des « principes directeurs diamétralement différents des normes « morales » inhérentes à la notion platonicienne de gouvernement. »(*Ibid. :* 303).

Conclusion : Fragments de socialité

> « Ce sont [...] les actions réciproques tout aussi peu voyantes de personnes à personnes qui produisent la cohésion de l'unité sociale »
>
> G. Simmel[1]

Des dons réciproques au *giao lưu*

Au fil de la circulation des dons, nous avons rencontré et parfois analysé plus en profondeur certaines notions centrales telles que la socialité, les relations personnelles, les dons réciproques (aussi appelés dons d'alliance), la dette morale, l'entraide, les *tình cảm* et le *giao lưu*. En rappelant les rapports qu'entretiennent ces divers aspects, il s'agit maintenant de cerner ce qu'ils nous indiquent sur la culture et la société vietnamienne.

Les relations sociales, telles qu'elles nous apparaissent à travers la circulation non marchande dans un village du delta du fleuve Rouge, constituent le point de départ de cette étude. Méthodologiquement, le prisme du don ne s'est pas imposé *a priori*, mais s'est avéré, au cours des enquêtes et au regard du contexte, être un indicateur particulièrement pertinent pour observer les relations sociales dans le Vietnam rural. En effet, les trois premiers chapitres donnent une idée de l'ampleur et de l'importance (en temps, en argent et dans les considérations des acteurs sociaux) des transferts non marchands dans le quotidien des villageois. Après avoir décrit le fonctionnement et la nature du régime typique de circulation non marchande (chapitre 4 et 5), les chapitres 6, 7, 8 confirment que les dons au Vietnam actualisent les relations personnelles et opèrent de ce fait comme un symbole des relations sociales[2]. Cette situation nous a permis de dresser une sorte de carte des relations quotidiennes, telles qu'elles se structurent au regard des pratiques et des conceptions locales (chapitres 9 et 10). Mais les rapports entre les dons et les relations sociales ne s'arrêtent pas là. Le chapitre 11 montre que ces transferts symboliques ne font pas que refléter les relations sociales : en tant que performateurs des alliances interpersonnelles et intergroupes, ils modifient également les rapports sociaux. En résumé, notre étude montre que si les relations agissent sur les dons en les conditionnant, les dons agissent également sur les relations en les signifiants et en les nouant.

Ces rapports de causalité réciproques ne sont pas un phénomène propre à Quân Lợi, mais s'affirment être un aspect qui se retrouve dans de nombreuses pratiques de dons. Comme l'écrivait M. Sahlins « if friends make gifts, gifts make friends » (1972 : 186 cité par Yunxiang, 1996 : 98). Il ne faut cependant pas sombrer dans l'« illusion essentialiste » en

---

1 G. Simmel ([1908] 1999 : 56).

2 Cette situation n'est pas propre au Vietnam, voir par exemple M. Mauss ([1950] 1999), E. Goffman (1971 : 194), A. Caillé 2000 ; I.F. Silber qui présente la position de P. Veyne (2004 : 198 et 2007 : 129) ; A. Testart (2007 : 164) et G. Berthoud (2008 – en ligne).

considérant hâtivement l'existence de « propriétés causales universelles, invariantes à travers l'histoire, quant à ce qui cause le don, et quant à ce qu'il cause » (Athané, 2009 : 358).

Si les dons sont toujours gouvernés par les relations, celles-ci ne constituent pas dans tous les contextes la cause unique ni la cause majeure des transferts. En outre, les dons n'ont pas forcément un effet sur les rapports sociaux et s'ils en ont un, ils n'ont pas le même effet partout. Le double questionnement posé dans la thèse a donc été le suivant : quelles sont, dans notre cas particulier, les causes principales des transferts de dons et quels sont les effets concrets et observables produits par les dons sur les relations sociales ? La principale conclusion est que les dons créés, actualisent et entretiennent des relations chargées affectivement, ou, pour reprendre les termes locaux des « relations *tình cảm* ». Inaugurer et perpétuer des relations *tình cảm*, c'est-à-dire des relations d'affection spontanée et morale à la fois, s'affirment donc comme la cause majeure et l'effet principal des dons réciproques qui circulent à Quân Lợi. Après les questions liées au « pourquoi » et au « pour quoi », le « comment » constitue la troisième interrogation centrale de notre étude des dons. L'étude des modalités de fonctionnement (chapitre 4) montre que le dispositif est animé par trois mécanismes principaux. Il s'agit de l'entraide (*giúp đỡ nhau*) ; de la réciprocité des gestes et des biens fondue dans un flux continu de prestations à double sens (*có đi có lại)* et de la « dette mutuelle positive » (*nợ, tình nghĩa).* Ces mécanismes, qui entérinent les *tình cảm* et cimentent par ce biais les relations personnelles, constituent les traits saillants de la circulation non marchande à Quân Lợi, qui s'affirme comme un système de dons proche de l'échange au sens strict du terme (chapitre 5). Ils actionnent un dispositif de transferts réciproques où l'obligation de rendre est forte (dette) et où il s'agit de donner à celui qui en a besoin au moment où il en a besoin ou lors d'occasions définies (entraide). Dans ce dispositif, ce qui est reçu est perçu comme un soutien et une marque de solidarité, qui appelleront presque assurément des attentions semblables en retour, au moment nécessaire et convenu (réciprocité), si bien qu'un bien (ou une attention) reçu en appelle un autre et vient en réponse à un précédent, sans que l'équivalence stricte ne soit pour autant nécessaire (réciprocité du geste).

Enfin, l'entraide, la réciprocité et la dette, ainsi que le système de dons qu'ils animent sont des actualisations d'un principe général de la socialité vietnamienne, que le terme *giao lưu* illustre parfaitement. Évoqué ici et là au cours de l'analyse, le *giao lưu* est une pratique sociale importante, mais qui, à notre connaissance, n'a jamais été traitée en tant que telle dans la littérature spécialisée. Parce que l'étude des dons nous a permis de remonter à ce principe et parce qu'il s'affirme comme l'un des principaux ciments du « vivre-ensemble » vietnamien, il apparaît nécessaire en conclusion de préciser davantage sa signification et son rôle dans la socialité.

Giao lưu : essai de définition

Traduire *giao lưu* n'est pas une chose aisée puisqu'aucun de nos termes français ne renvoie entièrement aux pratiques et aux représentations auxquelles il fait référence. En nous appuyant sur la manière dont les Vietnamiens utilisent le mot dans leur quotidien, sur la manière dont ils le définissent, sur l'observation des pratiques qui sont considérées comme de

l'ordre du *giao lưu* et sur les définitions académiques, nous avons tenté de définir le sens de *giao lưu* dans sa diversité comme dans ses principes fondamentaux.

Le dictionnaire vietnamien propose la définition suivante : « *có sự tiếp xúc và trao đổi qua lại giữa hai dòng, hai luồng khác nhau* »[1]. Ce qui signifie « la prise de contact (le fait d'entrer en contact, de toucher) et l'échange (au sens large) mutuel[2] entre deux courants (flot, écoulement, ligne, cours, fil) ou deux flux (souffle) différents ». Les caractères sino-vietnamiens (交 流), auxquels correspond la notion de *giao lưu*, indiquent que le sens premier de ces deux caractères associés est « courants alternatifs » ou « flux alternatifs » (Gouin, 1957 : 505). Le caractère 交 (*giao*[3]) signifie littéralement « croiser », « réunir », « convention » et « relation » (Gouin, 1957 : 504) et le caractère 流 (*lưu*) signifie « couler », « courant », « fleuve », « suivre le courant », « se mouvoir », « se déplacer », mais aussi « coutumes » ou « mœurs » avec l'idée de transmission et de continuité (Gouin, 1957 : 779-789). L'association des deux caractères évoque ainsi l'idée d'un croisement, d'une rencontre entre deux flux, mais aussi et surtout l'idée d'un flux perpétuel à double sens et de tension entre deux pôles. La structure et le sens des caractères sino-vietnamiens renvoient donc à une définition proche de celle proposée dans le dictionnaire vietnamien.

Lorsqu'on aborde l'usage courant et quotidien du terme *giao lưu* ou lorsqu'on interroge les conceptions des villageois sur le sens de cette notion, sa définition entre dans un registre apparemment beaucoup plus spécifique.

En pratique, le terme *giao lưu* est autant utilisé pour parler d'une rencontre sportive, d'un tournoi amical d'arts martiaux[4], de performances artistiques publiques (*giao lưu văn nghệ*), que pour parler de discussions ou de réunions informelles, de rencontres organisées pour échanger des opinions sur un thème donné ou d'une soirée au karaoké. Il peut être utilisé pour désigner des festins arrosés d'alcool de riz, une rencontre et des échanges entre des personnes originaires de cultures différentes (*giao lưu văn hóa*) ou une séance de possession visant à discuter avec un ancêtre. Il est encore utilisé pour décrire les visites mutuelles de courtoisie pendant la nouvelle année lunaire, pour parler de la rencontre instituée entre les jeunes la

---

1 *Từ điển tiếng việt* (Hoàng Phê, 1997).

2 Le terme « *qua lại* » renvoie littéralement à l'idée d'« aller et venir », de « circuler à double sens » et réfère donc à la réciprocité. Mais afin de ne pas parler d'échange réciproque, nous avons préféré traduire ce terme par « mutuel ».

3 Il est intéressant pour notre propos d'observer le sens que peut donner *giao* lorsqu'il est combiné à d'autres termes de *lưu : giao binh* (*giao chiến*) : croiser les armes, combattre, livrer bataille ; *giao đạo* : lois qui président aux relations ; *giao gia* : croiser, assembler, ajuster des pièces par un bout ; *giao hội* : conjoindre, marier ; *giao hôn* : conclure un mariage ; *giao thú* : se marier, *giao hữu (giao nghĩa)* : faire amitié ; *giao kết* : prêter serment d'amitié, s'unir ; *giao tình* : amitié ; *giao huy* : honneur, gloire réciproque ; *giao kèo* : assembler les chevrons d'une charpente, et, par extension, conclure un contrat, un engagement ; *giao lân* : relation de voisinage ; *giao tế* : relation sociale, relation d'amitié ; *giao tiếp* : aller à la rencontre d'un hôte, recevoir quelqu'un, converser ; *giao thiệp* : relations, relations diplomatiques ; *giao thông* : communication, communiquer.

4 Dans ce type de sphères, le terme *giao lưu* est utilisé pour se démarquer du terme *thi đấu* (compétition) et afin de signifier aux participants que objectif premier est la rencontre et l'échange et non pas la victoire et la concurrence.

soirée de la veille d'un mariage[1]. Enfin, les termes *giao lưu* sont souvent employés pour qualifier ce qu'il se passe dans les banquets cérémoniels et dans le système de dons réciproques ritualisés, définis de manière très exacte dans un rapport officiel du gouvernement comme des « *hoạt động giao lưu tình cảm mang tính lễ thức* (« activités d'échanges de sentiments à caractère cérémoniel »)[2].

Dans chacune de ces diverses acceptions, le *giao lưu* concerne des interactions humaines qui se manifestent autant sur le mode du partage que sur le mode agonistique (se défier, se mesurer, rivaliser), mais dans tous les cas l'idée de se rencontrer pour édifier du lien social est présente et constitue la raison première des activités qualifiées de *giao lưu*. Dans les propos des habitants de Quân Lợi, à qui nous avons demandé de définir ce terme, les notions de *trao đổi* (échange au sens large), de *tình cảm* (bons sentiments) et de *liên kết* (relier, associer, se lier, s'allier, tisser un lien) sont presque systématiquement associées à l'idée de *giao lưu*. Dans le langage courant, le *giao lưu* se rapporte à l'idée « d'actions réciproques » et de « contacts interpersonnels » et renvoie, dans son acception usuelle la plus générale, à « se rencontrer et à échanger pour créer, entretenir ou renforcer un lien *tình cảm* ».

Au regard de ces diverses explorations des significations populaires et des pratiques du *giao lưu*, nous considérons que ce terme peut se traduire en français par « rencontre-échange »[3]. Cette combinaison renvoie à une diversité de registres suffisamment larges pour cerner le sens de *giao lưu*.

En dehors de la traduction du terme, la définition la plus générale des phénomènes appelés *giao lưu* est la suivante : actions réciproques qui concourent à actualiser, à sceller et à renforcer des relations sociales. Et comme généralement le *giao lưu* donne lieu à une rencontre et comporte une intentionnalité, nous pouvons proposer également la définition suivante : le *giao lưu* est le fait d'être ensemble de manière provoquée, concertée ou organisée pour partager un moment de vie en commun et échanger des signes (paroles, idées, sentiments) et/ou des biens, en vue de se connaître, de se découvrir et de sceller, d'actualiser ou de renforcer des relations personnelles. En résumé, le *giao lưu* consiste à s'allier par l'échange ou à échanger pour s'allier.

Si au premier abord un écart important semble exister entre la définition première et calligraphique de *giao lưu* et sa signification courante dans les pratiques sociales, un rapprochement apparaît lorsqu'on aborde les pratiques de *giao lưu* dans leur dimension

---

[1] La veille du jour principal des noces, certains invités du mari (et non pas des parents du mari) se rendent chez les parents de la bru et passent une soirée à écouter de la musique, à boire du thé, à fumer des cigarettes et à grignoter des graines de tournesol avec les invités de la future épouse. Parfois, si la famille de celle-ci dispose de l'équipement requis, ils chantent au karaoké. Réunissant principalement des jeunes célibataires, cette soirée ritualisée est censée favoriser le tissage de liens entre des jeunes (voir chapitre 2).

[2] Expression trouvée dans l'article 12 du règlement relatif à « la réalisation du mode de vie civilisé dans les mariages, les funérailles, les festivals et les activités de culte dans la province de Lào Cai » (26/7/2002)

[3] Échange compris dans son sens large à savoir tel qu'A. Testart le définit : « Le deuxième sens (dit par analogie, et attesté dès le XVIIe siècle) concerne toute communication réciproque ; échanger, c'est alors "adresser et recevoir en retour" » (Testart, 2007 : 14). Il s'agit bien d'« une suite d'actes qui se répondent les uns aux autres » (*Ibid. :* 15) avec l'idée d'intentionnalité, de signification, d'adresse de réponse et de causalité.

phénoménale. Le sens premier de *giao lưu* en tant que courants ou flux alternatifs, ainsi que les sens propres et dérivés de chacun des termes *giao* et *lưu* sont en effet proches de ce qu'il se passe empiriquement lorsque des gens pratiquent le *giao lưu,* c'est-à-dire quand ils entrent dans une interaction pour se rencontrer et échanger : il y a bien circulation d'un flux (matériel ou non) à double sens entre deux ou plusieurs pôles que sont les individus engagés dans la rencontre. Par exemple, le fait de parler de *giao lưu* pour décrire les pratiques de dons réciproques témoigne de cette proximité entre le sens « premier » du terme et son sens « courant ». En effet, l'idée de circulation de substances, d'alternance, de flux continue à double sens, de va-et-vient et de mise en relation (et en tension) de deux « parties » correspond précisément à la description phénoménale de la circulation des dons.

Il est intéressant de noter ici un aspect de la culture vietnamienne qui se dévoile directement dans l'utilisation et le sens du terme *giao lưu,* à savoir la pertinence des mots qu'ils utilisent pour décrire et définir leur réel, leur univers de vie et leurs actes. En effet, souvent, le sens littéral et original des mots qu'ils emploient, notamment pour parler de leurs pratiques sociales, renvoie parfaitement au phénomène, à ce qu'il se passe « objectivement », de manière descriptive et brute. En d'autres termes, une partie de leurs représentations des pratiques quotidiennes, telles qu'elles apparaîssent dans le vocable, reste fortement connectée avec ce qu'il se passe sensiblement ou empiriquement, en dehors de considérations sociales, culturelles, morales ou idéologiques.

Giao lưu, dons d'alliance et socialité

Les pratiques de *giao lưu* constituent une dimension centrale de la vie quotidienne des villageois en organisant et en signifiant une partie leur univers culturel et les rapports sociaux qui le fondent. Bien qu'il ne soit pas le seul aspect qui participe à souder, à maintenir et à reproduire le lien social au Vietnam (voir par exemple le rôle de l'État, du droit, des pratiques religieuses, du lignage, du langage, etc.), il occupe une place centrale dans la sphère des relations personnelles, c'est-à-dire dans la sphère de ce que nous avons appelé la socialité primaire.

Parmi l'ensemble des formes et des manifestations du *giao lưu,* dont nous avons listé qu'une infime partie, les dons réciproques sont les plus actifs et les plus importants dans le maillage du lien social et dans la production de la cohésion sociale au niveau local. Il ne s'agit pas de prétendre que les dons d'alliance constituent le performateur principal de toutes les relations sociales, mais plutôt qu'ils sont des médias privilégiés d'une espèce particulière de relations, à savoir les « relations *tình cảm* », qui s'affirment comme un mode relationnel central et caractéristique de la socialité vietnamienne. Deux éléments confèrent aux dons d'alliance une place centrale dans la cohésion sociale villageoise : la stabilité qu'ils introduisent en régulant les affaires humaines et la reconnaissance mutuelle qu'ils favorisent.

La fonction de régulation des dons d'alliance

Les dons d'alliance, en tant que gestes et signes, sont des promesses faites (« aide moi aujourd'hui, je t'aiderai quand tu en auras besoin », « si tu me donnes aujourd'hui, je te donnerai en retour demain ») et des engagements tenus (retours quasi-systématiques, forte obligation de rendre) sans qu'il n'y ait de contrat formel ni de garantie juridique (absence

d'obligation exigible). Ces serments interpersonnels, sortes de contrats bilatéraux informels, produisent de la prévisibilité, de la confiance mutuelle[1] (voir chapitre 11) et de la permanence dans les affaires humaines. Ces trois éléments participent directement à la stabilisation des rapports sociaux[2] au niveau des relations personnelles, où l'imprévisibilité des actes de chacun reste importante, la confiance mutuelle n'est pas souvent de mise[3], la compétition sociale est constante, la satisfaction des intérêts égoïstes est reconnue comme légitime, le factionnalisme règne et où les conflits sont monnaie courante entre voisins, parents et villageois.

Nous avons personnellement assisté à de nombreuses scènes de conflits villageois et familiaux corroborant ces propos. Le conflit autour de la stèle commémorative des ancêtres fondateurs du village (voir la présentation du village dans les notes liminaires) est un exemple parmi d'autres des luttes intestines et des « rivalités de lignages » qui existent dans de nombreux villages (voir par exemple Papin 2003 : 86). Des conflits entre voisins pour des question de limite de parcelles d'habitation par exemple, ainsi que des ruptures familiales entre des frères directs ou entre des parents et leurs enfants sont également fréquents. Il n'est pas possible de présenter en conclusion la confirmation empirique de ces constats, qui remettent en cause l'idéal d'harmonie et de solidarité souvent avancé pour décrire le quotidien des communautés villageoises au Vietnam. Il est néanmoins facile de retrouver des échos de ces aspects non seulement en s'immergeant dans le quotidien des Vietnamiens, mais aussi dans la littérature (voir *Des fantômes et des hommes* de Nguyễn Khác Trường, 2001), ou dans les écrits académiques (voir par exemple Nguyễn Từ Chi, 1980 : 30, 43-44, 117-118 ; Nguyễn Tuấn Anh, 2010 : 29 : A. Soucy, 2007).

Dands ce contexte, les habitants de Quân Lợi « s'entre-tiennent » ainsi par des dettes morales et des obligations sociales, médiatisées par les promesses et les engagements que constituent les dons réciproques. Comme le souligne H. 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 » (1994 : 311).

Peu d'instances jouent ce rôle au niveau des rapports interpersonnels. Les dons d'alliance constituent de fait l'un des rares lieux, où des engagements sont pris et où des promesses sont faites et représentent ainsi l'une des rares institutions sociales qui assurent la confiance mutuelle, la prévisibilité et la permanence. C'est en ce sens que nous considérons qu'ils occupent une place centrale dans la socialité villageoise.

Si J-T. Godbout estime que les dons introduisent de l'imprévu et de la spontanéité dans des rapports sociaux dominés par des lois fixes et absolues (1996 : 175, 2000 : 161, 2010 : 498),

---

[1] Il est intéressant de noter que le caractère chinois de « confiance » renvoie au radical de l'homme et au signe de la parole et peut se comprendre comme « l'homme qui tient ses promesses peut gagner la confiance d'autrui » (Cheng, 1997 : 72). Autrement dit, en Chine, comme dans le Vietnam rural, il existe un lien étroit entre la confiance et les promesses tenues. Sur la question de la confiance en Chine voir Casimiro Balsa (2005) ; Zheng Lihua et Yang Xiaomin (2010).

[2] A. Orléan considère la confiance comme la « dimension première du lien social »(2000 : 77).

[3] Dans certaines conditions, il est socialement et moralement admis de mentir, souvent dans des circonstances qui impliquent la face ou la bienséance. Le rôle des mensonges dans la société vietnamienne, ainsi que le rapport que les Vietnamiens entretiennent avec les mensonges mériteraient une étude spécifique.

nous considérons qu'à Quân Lợi, ils jouent un rôle inverse : le système de dons ritualisés et cérémoniels introduit du prévisible et du stable dans l'univers d'imprévisibilité, de spontanéité et d'impermanence, qui caractérise les rapports sociaux de la socialité primaire[1], tout en préservant la part d'incertitude nécessaire à l'expression d'une libéralité, qui favorise l'alliance interpersonnelle.

Ce rôle de stabilisateur des dons d'alliance explique en partie pourquoi l'obligation de rendre est si forte et pourquoi les dons d'alliance à Quân Lợi sont si proches de l'échange – avec exigibilité du retour (voir chapitre 5) – si institutionnalisés et si ritualisés. Comme ils sont l'une des rares instances à établir du permanent et du stable au niveau des relations personnelles, leur fonctionnement est agrémenté de procédures de contrôle et de règles sociales établies (l'éthique des *tình cảm*, le poids de la morale et du contrôle social, la force de l'obligation de rendre), qui assurent au maximum que les promesses soient tenues et que les engagements soient respectés. Ces procédures dissipent ainsi en partie l'incertitude inhérente à ces pactes informels et à ces serments cérémoniels dont l'une des fonctions consiste à maintenir la cohésion sociale. *A contrario*, il existe d'autres sortes de dons à Quân Lợi, qui ne jouent pas le même rôle que les dons d'alliance et dont le fonctionnement n'est généralement pas aussi fortement réglé, notamment en ce qui concerne l'obligation de rendre (voir par exemple les cadeaux d'anniversaire, les présents lors d'un départ à l'armée ou de la réussite à l'examen d'entrée à l'université, les cotisations volontaires "libres", etc.).

Cette fonction de régulateur attribuée aux dons d'alliance à Quân Lợi ou ce rôle de « contrepoids » à l'imprévisibilité[2] des affaires humaines et aux conflits réguliers, est à ce stade une hypothèse interprétative, qu'il s'agit d'approfondir et de mesurer plus en détail, en considérant notamment la part d'incertitude, de spontanéité, de conflits, de tension sociale et de manque de confiance dans les interactions quotidiennes.

Par exemple, cet équilibre, auquel participe la circulation non marchande, est parfois manifeste quand nous comparons les interactions lors des préparatifs d'un événement important aux interactions au moment même de l'événement. Nous avons plusieurs fois été frappés par le contraste net entre d'un côté les tensions, les querelles et les disputes entre les membres d'une même parenté au moment de préparer la fête de longévité (*lễ mừng thọ*) de la doyenne de la famille[3], et d'un autre côté l'expression mutuelle, à la fois sincère, calculée et prescrite, des *tình cảm* au moment de la fête, notamment par la remise de présents et la pratique du *giao lưu* pendant le repas. Dans le même ordre d'idée, nous nous souvenons des dissensions entre les représentants de deux branches d'un même lignage, mises de côté au moment du banquet de commémoration de la mort de l'ancêtre fondateur en hiver 2009, mais ouvertement exprimées, en plus petit comité, juste après la fête, au cours de laquelle l'alcool, qui coulait à flots, a dû participer autant à l'expression spontanée d'affection mutuelle qu'à

[1] Ces dimensions font échos à la flexibilité inhérente aux réseaux de relations personnelles au Vietnam telle qu'elle est décrite par O. Tessier (2003, 2009) et A. Soucy (2007).

[2] Nous entendons ici l'imprévisibilité autant dans les rapports humains, qu'en termes de maladie, de moyen d'existence, d'emploi, de sécurité, etc.

[3] Les dissensions concernaient principalement le nombre d'invités, l'ampleur des festivités ou la participation financière de chacun.

l'éclatement des tensions latentes. Dans la même logique, la fréquence avec laquelle sont rompus les contrats, mêmes ceux scellés par la loi, contraste avec les rares infractions à l'obligation rendre dans le cadre du régime typique de circulation non marchande.

La reconnaissance sociale favorisée par les dons d'alliance

La production de stabilité et la fonction de régulation sociale ne sont pas les seuls aspects qui confèrent aux dons d'alliance un rôle central dans la socialité. À Quân Lợi, en versant un don, le donateur exprime qui il est par rapport à l'autre, et en recevant, puis en donnant à son tour, le donataire atteste le lien et reconnaît l'identité du donateur, tout en exprimant la sienne. En tant que gestes expressifs par lesquels les villageois « se donnent les uns aux autres confirmation de leur légitimité sociale » (Honneth, 2004b : 143) et en tant qu'actes au moyen desquels il s'agit d'« affirmer son être dans ses nécessaires relations avec autrui » (Berthoud, 2005), les dons réciproques sont des médias privilégier de reconnaissance mutuelle[1]. En outre, dans la mesure où il s'agit de donner autant pour affirmer une appartenance commune (un "nous") que pour s'affirmer comme des personnes singulières et reliées à d'autres (un "je" face à un ou plusieurs "tu"), cette reconnaissance sociale par le don suppose la distinction dans l'alliance, trait fondamental de la société vietnamienne, où une part d'altérité reste présente dans le partage des identités communes (voir chapitre 10).

En définitive, les actes de donner, de recevoir et de rendre consistent à s'unir et à se distinguer à la fois, « telle est, selon Berthoud, la double face du don, qui se réfère à un nous d'intensité et de taille variable, et à un je reconnu dans sa personnalité propre et dans ses rapports interpersonnels avec un tu » (2004 : 372).

Puisque les dons qui circulent à Quân Lợi sont « en mesure de garantir, sur différents plans, le maintien de rapports de reconnaissance réciproque authentiques » (Honneth, 2004a : 134), dans la mesure où ils créent un espace favorisant « la capacité d'agir pour s'affirmer comme des personnes » (Berthoud, 2005) et dans la mesure où ils permettent aux membres du groupe « d'être réellement intégrés dans l'ensemble social » en tant que membre particulier et singulier de la communauté (Honneth, 2004a : 134 -135), nous estimons qu'ils jouent un rôle central dans la reconnaissance des uns par les autres.

Le rôle des dons dans la socialité des Vietnamiens n'est donc pas anecdotique : la logique du don est une composante centrale des rapports interpersonnels. Si les obligations sociales, la

[1] La reconnaissance est comprise ici comme « [...] l'interaction sociale qui stimule l'individu en lui fournissant la preuve de son existence et de sa valorisation par le regard de l'autre ou des autres » (Paugam, 2008 : 63). Source de notre identité et preuve de notre existence en tant qu'homme (Paugam, 2008 : 62), elle constitue un élément central dans ce qui fait tenir ensemble les humains (Lemieux, 2000 : 32, Berthoud, 2004 et 2008 ; Honneth, 2004). Comme le soulignait G. Simmel à propos de l'Occident : « Si on annulait d'un coup toute réaction de reconnaissance laissée dans les âmes par des actes antérieurs, la société, du moins dans l'état où nous la connaissons s'effondrerait » ([1908] 1999 cité par Bidart, Degenne et Grosseti, 2011). La capacité des dons d'entériner la reconnaissance n'est pas propre au système vietnamien puisque pour G. Berthoud (2008 – en ligne) **«** le don est fondamentalement un mouvement de reconnaissance mutuelle. » et que « [...] toute relation de don, même la plus enchevêtrée dans des rapports économiques et politiques, pose les bases de la reconnaissance mutuelle entre soi et autrui. Elle instaure et maintient un lien entre des personnes reconnues comme telles ».

reconnaissance et la solidarité[1] peuvent être véhiculées par plusieurs médias selon les sociétés et peuvent prendre plusieurs formes d'une culture à l'autre, notre étude atteste qu'au Vietnam ces trois dimensions essentielles de toute société sont en grande partie médiatisées par les dons d'alliance. C'est pourquoi nous estimons que les dons, en tant que manifestation particulière et paradigmatique du *giao lưu*, s'affirment à Quân Lợi comme l'un des nerfs du « vivre-ensemble »[2].

Le rôle central des dons d'alliance dans la structuration de la société locale étant maintenant confirmé, il est temps de revenir sur notre question initiale : que nous indique ce détour par la circulation non marchande sur la formation et sur les formes de la socialité villageoise ?

Structure et forme de la socialité villageoise : le double visage de la culture vietnamienne ou la pluralité des normes

Le chapitre 10 a montré que la forme de la socialité villageoise présente une configuration qui se caractérise en partie par un entrelacement de réseaux et de cellules d'appartenance fractionnées. Dans ce contexte de prolifération de micro-appartenances enchevêtrées, de morcellement du champ social et d'indépendance économique des foyers les uns vis-à-vis des autres (Nguyễn Từ Chi, 1980 ; Tessier, 2003 : 326-400 ; Nguyễn Đức Truyến, 2004 et 2006 : 198 ;), le *giao lưu* et les dons d'alliance contribuent à souder des liens à l'intérieur des diverses unités d'identification et entre elles. Ces réseaux de réseaux reliés par des dons constituent une interconnexion globale, établissent une continuité entre les différentes factions internes au village, favorisent la cohérence du tissu relationnel et définissent la forme spécifique de la cohésion sociale villageoise[3]. En effet, s'il y a un morcellement et une atomisation des unités d'appartenances (ce qui créé de l'identité et de l'altérité), il n'y a ni séparation ni exclusion réciproque ni dissociation, comme c'est le cas dans une partie des pays industrialisés occidentaux, où « malgré la coexistence de plusieurs réseaux ou types de

---

[1] Au sens de « ce qui relie socialement les hommes », voir E. Durkheim ([1893] 2004), J. Duvignaud (1986).

[2] Ce constat fait écho aux conclusions de Yunxiang sur son étude du don en Chine rurale : « the only certainty in all this transformation is that gifts and gift giving will continue to play a central role in the lives of Xiajia Villagers » (Yan Yunxiang, 1996 : 238).

[3] Le constat établi par O. Tessier dans son étude des réseaux sociaux dans un village de la province de Phú Thọ est proche. Il conclut en effet de la manière suivante : « Parti à la recherche d'un' espace social local caractéristique du groupe considéré, nous nous trouvons au final en présence d'une série de formes de sociabilité, de réseaux d'échanges, de modalités d'affiliation (parenté, voisinage), d'espaces de production et de références d'appartenance, qui se mêlent inextricablement les uns aux autres, s'emboîtent et se répondent sans que l'on ne puisse affirmer lequel ou lesquels d'entre eux prédomine(nt) et donne(nt) sens à l'ensemble » (2003 : 576). Il estime ainsi qu' « au final, l'enchevêtrement de cette multitude de réseaux singuliers, aussi nombreux qu'il y a de groupes domestiques, est un puissant facteur de cohésion sociale par la trame d'interdépendance qu'il impose à l'ensemble de la société locale » (*Ibid.* : 506). En effet, précise-t-il au cours de sa thèse « dans cette société caractérisée par un intense fractionnement du champ socio-économique où prédomine sans partage l'unité familiale élémentaire (ménage simple), tisser et entretenir des liens est un enjeu capital pour la cohésion du groupe social dans son ensemble et pour l'affirmation de l'identité singulière de chaque groupe domestique en particulier » (2009 : 237). Le constat établi Yan Yunxiang sur la société rurale chinoise est également proche de notre diagnostic : « chineses society is based not on discrete organizations but on overlapping personnal networks, namely, *guanxi* » (1996 : 228).

réseau sur un même territoire, ils ont tendance à s'ignorer mutuellement. » (Fortin, 1988 : 151) et où les cercles d'appartenance sont « situés côte à côte, ils ne se rencontrent que dans une seule et même personne » (Simmel, 1981 : 422, cité par Paugam, 2008 : 54)[1].

La structure de la socialité villageoise se caractérise également par ce que nous avons appelé une sociabilité semi-contrainte. Une part de contrainte se dévoile en effet par la prédominance de relations affiliées, données, héritées ou assignées, par l'existence de rapports sociaux fortement ritualisés, protocolaires et en grande partie réglés par l'appartenance à une entité plus large, par la présence de relations choisies, mais socialement formalisées et instituées (voir *bạn học*, *bạn lính*, *con nuôi*) et par la force des obligations sociales et morales (contrôle social). Néanmoins, la singularité de chaque réseau en termes de types de liens formels, d'étendue et de densité, l'importance des relations de participation élective dans les réseaux de proches, le rôle central des interactions bilatérales pour activer et reconnaitre les relations données sont quelques éléments parmi d'autres qui indiquent l'existence, derrière les normes relationnelles et les déterminants sociaux, d'une part choix, de jeu, de malléabilité et de souplesse dans la structuration des réseaux sociaux et dans les pratiques relationnelles[2].

Ce constat permet de nuancer les considérations fréquentes sur les communautés villageoises paysannes, surtout présentées comme des espaces de contraintes normatives, où les individus sont « enchaînés » aux obligations morales et aux liens collectifs pesants et où la part d'initiatives individuelles, de libre arbitre et de choix personnel est limitée, alors que le conformisme et les comportements normatifs sont censés prédominer.

Les configurations sociales mises à jour expriment une socialité à la fois « fluide » et « constituée ». Cette ambivalence est l'un des fondements de la cohésion sociale à Quân Lợi. Un équilibre est ainsi établi entre le maintien de la spontanéité et de l'imprévisibilité inhérente à l'action humaine (Arendt, 1994) et l'établissement de règles morales, sociales ou juridiques, autant « d'îlots de prévisibilité » (*Ibid.*) qui encadrent les comportements et « [...] impose une limite à la réalisation de nos envies spontanées et de nos inclinations » (Honneth, 2004b : 149), sans pour autant éliminer la part de fluidité et d'impermanence.

Cet équilibre permet à la société de « prendre » au niveau local et complète les lois fixes, transcendantes et impersonnelles de l'État, qui ne suffisent ni à réguler les relations ni à produire la confiance nécessaire entre les acteurs sociaux[3]. Au Vietnam, la légitimité de l'appareil étatique n'est, en effet, pas suffisamment solide pour réguler la totalité des relations et des comportements[4], notamment au niveau des villages. Et de manière générale, les lois et

---

[1] « Ces appartenances partielles n'ordonnent plus la quasi-totalité de l'existence humaine comme dans un monde holiste, mais impliquent une relativisation radicale de l'indépendance autarcique des individus cultivée par le droit naturel et le libéralisme [...] Il faut à l'individu s'intégrer à des corps plus vastes, économiques, politiques, idéologiques, pour exister » (Vibert, 2005b : 62).

[2] Cette part de malléabilité inhérente aux réseaux sociaux villageois au Vietnam est confirmée par Nguyễn Từ Chi (1980 : 97) ; O. Tessier, (2003 : 20 et 482), A. Soucy (2007) et L. Dartigues (2009 : 19).

[3] Face à l'absence de garantie juridique dans les relations interpersonnelles, les promesses faites et tenues à travers les dons s'affirment d'autant plus comme un lieu de prévisibilité et de stabilité favorable à la cohésion sociale.

[4] Sur cette question, voir par exemple l'article suivant : http://vietbao.vn/An-ninh-Phap-luat/Co-di-co-lai-moi-toai-long-nhau/40152879/218/.

le contrat social qu'elles suscitent ne suffisent pas à faire tenir ensemble les individus, qui ont besoin de préserver une part d'improvisation, de spontanéité et d'indétermination pour créer et maintenir le lien social au niveau local. En effet, comme le souligne H. Arendt, « dès que les promesses perdent ce caractère d'îlots de certitude dans un océan d'incertitude, autrement dit, lorsqu'on abuse de cette faculté [d'instaurer du prévisible et du permanent] pour recouvrir tout le champ de l'avenir et pour y tracer un chemin bien défendu de tous les côtés, elles cessent de lier et d'obliger, et l'entreprise se retourne contre elle-même » (1994 : 311)[1]. Cet équilibre entre le constitué et le fluide, auquel participe la circulation non marchande, se retrouve également dans le fonctionnement des dons d'alliance, où une part de libéralité et de fluidité s'associe à une éthique, à des règles et à des obligations non juridiques, mais fortes. Le don, en tant qu' « improvisation réglée » (Bourdieu, 2000 [1972] : 229-230), incarne et reflète ainsi l'un des fondements essentiels de la socialité primaire vietnamienne, qui consiste à réguler la fluidité et l'impermanence pour l'entretenir, en la « re-constituant » en permanence.

Pris ainsi dans la spirale du *giao lưu* et des dons d'alliance, les membres du village « auto-instituent en permanence les règles qui président à leurs actions [...] C'est pourquoi ce qui se déroule sous nos yeux en observant le don, plutôt que l'institution elle-même, ce sont les institutions en émergence permanente, l'institution à vif, le bouillonnement institutionnel, l'incessant mouvement de création de règles et de transgression des règles, justement pour qu'elles ne deviennent pas des institutions au sens courant du terme, c'est-à-dire relativement extérieures au sujet, figées, et parfois transcendantales » (Godbout, 2010 : 500). En définitive, à Quân Lợi en particulier et dans le Vietnam rural en général, les dons cérémoniels réciproques (dons d'alliance) à la fois institués et constamment ré-institués, incarnent cet « instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui » (Mauss, 1999 : 275).

Il ne faut cependant pas limiter les principes de la socialité vietnamienne au *giao lưu*, aux dons ou aux relations personnelles, ni considérer que dans les villages les règles sociales sont toutes auto-instituées et directement liées aux actions ou aux pratiques. Les dons (ou la coutume) ne sont pas le seul lieu de régulation et le *giao lưu* n'est pas le seul principe de la socialité villageoise. Il ne s'agit ici que d'un aspect de leur réalité[2], que les dons donnent à voir en priorité et qui permet de comprendre concrètement comment « la structure contraint

[1] A. Caillé évoque également les risques du « despotisme de la loi », en montrant qu'« une société régie uniquement d'en haut et à partir du passé, par la règle et l'obligation, doit s'effondrer dans la stérilité [...] » (2000 : 19). Concernant la force cohésive de l'action libre et de la spontanéité et le risque d'une société fondée uniquement sur des lois fixes, absolues et impersonnelles voir aussi H. Arendt (1994 : 92 ; 253-255 ; 260-261 ; 269-279 ; 299 ; 301-306 ; 311) et J-T. Godbout (1996 : 175-176 ; 2000 : 161 et 2010 : 498) et J. Duvignaud (1986 : 222). Par ailleurs, Aristote semble également considérer que le droit et les relations purement contractuelles ne suffisent pas à l'homme en société : « Si les citoyens pratiquaient entre eux l'amitié, ils n'auraient nullement besoin de la justice; mais, même en les supposant justes, ils auraient encore besoin de l'amitié » (Éthique à Nicomaque).

[2] Comme cette dimension de la vie sociale est rarement exposée dans les études sur les communautés villageoises paysannes, où la part de contrôle social, de contrainte et de déterminé est généralement mise en avant, le parti pris dans cette étude est d'y insister.

les comportements tout en émergeant des interactions. » (Degenne et Forsé, 2004 : 9°) dans ce contexte particulier.

À Quân Lợi, le don institue et structure avant tout la sphère de la socialité primaire, même s'ils ne s'y confinent pas[1]. Or, dans les faits, la socialité des paysans est aussi régulée par l'État, la loi et le marché, c'est-à-dire par un ensemble de règles impersonnelles, qui sont instaurées de l'extérieur puis fixées dans les directives officielles ou dans la Constitution. Ces conventions préexistantes aux individus sont caractéristiques de ce que nous avons appelé la socialité secondaire et participent également à réguler les rapports sociaux dans le village. La logique de ce mode de relation se perçoit dans l'organisation sociale villageoise, au niveau du découpage administratif par exemple. Différemment des réseaux de relations interpersonnelles, les rapports caractéristiques de la socialité secondaire s'organisent non plus par un entremêlement d'unités d'identification, mais par une série des cellules d'appartenance concentriques qui s'emboîtent de la base au sommet (foyers, quartier administratif, village, commune, district, province, nation) et selon laquelle chaque unité de niveau supérieur contient entièrement la précédente.

Le propos défendu ici ne consiste pas à opposer ces deux modes relationnels ni à les présenter comme mutuellement exclusifs. Ces distinctions conceptuelles sont donc à portée descriptive avant tout. Il ne s'agit pas non plus de considérer que les rapports de socialité primaire sont souples, malléables et imprégnés de spontanéité, tandis que les rapports de socialité secondaires sont fixés, organisés et rigides. Il s'agit ici de dégager les propriétés dominantes de chacune des sphères et d'identifier les composantes qui priment. Mais en pratique, ces propriétés existent dans chacune des deux sphères et se mélangent dans les rapports quotidiens.

En effet, différemment de la tendance dominante de l'Occident contemporain, où « la distance entre socialité primaire et socialité secondaire n'a cessé de croître et leur distinction de se radicaliser » (Pasquier, 1998 : 255), ces deux modes de relation ne sont ni complètement séparés ni étanches[2]. Au Vietnam, la logique, les comportements, les attitudes et les valeurs de l'une interviennent dans l'autre. Les exemples sont nombreux et quotidiens[3].

Le fait que les pronoms personnels utilisés dans la langue vietnamienne soient des termes de parenté, même pour s'adresser à des inconnus, est un exemple particulièrement révélateur de l'empiètement de la logique de la socialité primaire dans les rapports de socialité secondaire.

La déclaration du Vice-président du Front de la Patrie du Vietnam, Nguyễn Văn Pha, rapportée dans le quotidien *Tuổi Trẻ* selon laquelle « le fait de donner des cadeaux aux électeurs pendant les campagnes électorales n'est pas légalement interdit, mais n'est pas

---

[1] Constat qui ne concerne pas que notre étude, voir par exemple J-T. Godbout et A. Caillé (1992) et A. Caillé (2007).

[2] Concernant la distinction entre ces deux registres de relations sociales dans les sociétés urbaines occidentales voir notamment l'œuvre de Simmel et les travaux de l'Ecole de Chicago.

[3] L'ouvrage récent *Vivre avec les Vietnamiens* (Papin et Passicousset, 2010) comporte de nombreux exemples et illustration de ce mélange (voir par exemple p.31, 123-125, 132, 144, 148, 215-218, 223, 227-229, 234 et p.313-315)

encouragé non plus » (Revue de Presse de l'Ambassade de France au Vietnam du 17/05/20 011), ainsi que l'interdiction, stipulée dans l'article 14 des 19 interdictions aux membres du Parti, selon laquelle les membres du Parti ne doivent pas « organiser des voyages, offrir des cadeaux ou des divertissements aux personnes afin d'obtenir des faveurs bénéfiques » (*Ibid.*, 09/11/2011) témoignent de l'existence de telles pratiques et donc de l'intervention des rapports caractéristiques de la socialité primaire dans la sphère de la socialité secondaire.

Le népotisme, la petite corruption ou l'existence dans les budgets des entreprises d'une ligne consacrée aux prestations funéraires (*phúng viếng*) pour les décès survenus dans la famille des salariés sont également des signes de ce mélange.

Réciproquement, la généralisation de l'économie de marché formelle, l'institutionnalisation et la légalisation des groupes d'épargne et des crédits rotatifs (*phường*) ou l'usage de plus en plus fréquent d'enveloppes pour disposer l'argent des dons typiques sont des signes du développement des règles et des rapports de la socialité secondaire dans la sphère des relations interpersonnelles. La révision, actuellement en cours, de la Constitution de 1992 ainsi que le nombre important de lois entérinées depuis une dizaine d'années sont également des signes du déploiement, ou de la volonté d'un déploiement, de la logique caractéristique de la socialité secondaire dans la société vietnamienne. Dans le même ordre d'idée, les efforts anciens et constants du pouvoir central pour s'immiscer dans les affaires villageoises, pour légiférer les rapports sociaux à la base et pour contrôler les esprits et les comportements[1] ont fortement contribué à entériner ce mélange des modes de régulation sociale au niveau des villages, où règne désormais une pluralité de normes variées à cheval entre les logiques de la socialité primaire et celles de la socialité secondaire.

Cette situation confère à la communauté villageoise « une culture *bifrons*, unique, mais possédant deux visages » (Papin, 2003 : 93)[2]. Le cas des *hương ước* (coutumiers villageois), ratifiés par le pouvoir central et régulièrement rénovés, est l'un des exemples les plus représentatifs de cette dynamique et de ce mélange à double niveau entre le « fluide » et le « constitué ». Il s'agit en effet d'une tentative du pouvoir central de fixer par écrit la « coutume » et les « mœurs »[3], pour s'immiscer dans le village et y réguler les rapports

---

[1] Papin parle de « [...] la puissance formidable de l'État central qui, depuis cinq siècles, déploie tous ses efforts pour soumettre [les cultures villageoises]. L'imposition de normes politiques, religieuses et culturelles a été le moyen pour dompter les communautés villageoises, qui les ont d'autant plus volontiers acceptées que le service de l'État était pour le paysan la seule échappatoire possible au travail pénible de la rizière » (2003 : 79). Sur cette question, voir aussi P. Papin (2003 : 78-127) ; Nguyễn Thế Anh (1997, 2003 et 2008) ; S.K. Malarney (1997 et 2002) ; J. Kleinen (1999a et 2001) ; Nguyễn Văn Ký (2001) ; O. Salemink (2007a : 582) ; Nguyễn Tuấn Anh (2010 : 8-10 et 100-101, 106-114).

[2] L'auteur parle également de « visage paradoxal » (Papin, 2003 : 78) et fournit de nombreux exemples de la manière dont cette « culture *bifrons* » (*Ibid.* : 106) se manifeste (voir Papin, 2003 : 80-95, 104-108 et Papin et Passicousset, 2010 : 19, 28, 215 et 313). Dans sa communication sur le rapport entre les lois de l'État et les règles villageoises dans les communautés rurales vietnamiennes, Lê Minh Thông (2008) utilise le terme *lưỡng tính* (double caractère) pour qualiifier le système juridco-politiques qui régule les relations sociales au Vietnam.

[3] Certains auteurs attribuent une origine orale à ces conventions villageoises (Nguyễn Từ Chi 1980 : 99). Si cela s'avère juste, l'existence d'un contrat social fondé sur la promesse et l'engagement mutuel (Arendt, 1994), laissant libre cours à la fluidité des relations humaines, ainsi qu'aux évolutions et aux adaptations des

sociaux, en influençant notamment les espaces et les pratiques de *giao lưu*, que sont les événements importants (mariages, funérailles, fête d'inauguration d'une nouvelle maison, anniversaire de longévité) et les dons réciproques[1]. Ces *hương ước* sont aujourd'hui intégrés et réappropriés par les villageois « étatisés de l'intérieur » (Papin, 2000, 2003), mais n'ont jamais pu ni fixer ni organiser ni remplacer la circulation des dons typiques fondés sur des promesses mutuelles, sur des pactes informels et sur des règles locales, souples, évolutives et situationnelles.

L'enjeu pour le chercheur confronté à cette pluralité de normes et à ce mélange de logiques consiste alors à mesurer, selon chaque situation, selon chaque sphère d'activité et selon chaque mode de socialité, les variations dans la proportion des composantes constitutives du mélange. Notre étude de la socialité villageoise vietnamienne indique que les dettes morales mutuelles, les pratiques de *giao lưu*, les dons et la morale des *tình cảm*, c'est-à-dire les rapports interpersonnels fluides, mais moralement et socialement réglés, qui caractérisent la socialité primaire, prédominent dans les interactions quotidiennes[2] et jouent un rôle central dans de nombreux phénomènes sociaux.

Afin de compléter ces fragments de socialité mis à jour par l'étude de la circulation non marchande, il serait intéressant d'étudier les autres aspects que les dons qui expriment le principe fondamental de *giao lưu* (comme les fêtes villageoises ou lignagères, les cérémonies et les cultes locaux, etc.), ainsi que les autres principes que le *giao lưu* parmi les fondements de la socialité vietnamienne. Par ailleurs, cette étude mériterait d'être complétée par une analyse ethnohistorique afin de cerner les évolutions et les permanences de la socialité villageoise et des dons, notamment avec les transformations induites par le *đổi mới*. Notre étude nous permet juste d'avancer quelques pistes et de poser quelques questions.

Le processus de changement social suivi par le Vietnam présente certes certaines similarités formelles avec la trajectoire suivie par la modernisation occidentale[3], mais n'a pas le même

---

conventions qui les encadrent, seraient confirmé. Le terme « ước » qui signifie à la fois « souhaiter », « faire un engagement » et « supposer », retranscrit le fondement de ce type d'alliance, qui ne repose pas sur un contrat établi ni fixe. La stratégie de pouvoir central, qui consiste à rénover et à mettre par écrit ces « engagements villageois », s'inscrit donc dans une logique visant à brimer la fluidité des relations et du vivre-ensemble, en les organisant davantage par « un principe de constitution donné, nécessaire et objectif » (Vibert, 2005b : 61) fixé dans les *hương ước* rénovés.

[1] Dans le *hương ước* de Quân Lợi, une clause vise même à brimer les élans de spontanéité induits par l'absorption d'alcool lors des fêtes. Il est en effet stipulé dans la clause 12 du chapitre sur les mariages de ne pas boire jusqu'à l'ivresse et de ne pas utiliser ce prétexte pour dire des bêtises (*nối năng bừa bãi*), pour prononcer des paroles « sans culture » (*thiếu văn hóa*) ou pour se disputer (*gây gổ đánh chửi nhau*) (*hương ước – xây dựng làng văn hóa thôn Quân Lợi*, 2000 : 7).

[2] Il semblerait que les rapports sociaux en Chine repose également en grande partie sur une « confiance ethico-politique » où l'accent est mis sur la fidélité dans les relations personnelles par opposition aux garanties du droit et à la fiabilité contractuelle (Casimiro Balsa, 2005 ; Zheng Lihua et Yang Xiaomin, 2010). Yan Yunxiang, (1996 : 223-224) montre également, à travers une étude des dons dans un village chinois, la primauté des relations interpersonnelles régies par des règles informelles et des obligations non juridiques sur les relations de fonction régulées par le droit.

[3] Celle-ci ne peut être résumée ici et la bibliographie consacrée à cette question est trop longue pour être détaillée. Pour simplifier le processus de changement social en œuvre dans une partie de l'Occident dominant nous pouvons citer Meisel et Ould Aoudia pour qui « le fait central du changement institutionnel à long terme, c'est la transformation des régimes de régulation des sociétés humaines, de systèmes reposant sur le lien

contenu ni les mêmes conséquences sociales, notamment en ce qui concerne la structuration des liens sociaux. Différemment de l'Europe des « temps modernes » décrite par H. Arendt, le Vietnam ne semble pas annoncer définitivement « [...] la victoire de la société [...], substituant d'abord le comportement à l'action et éventuellement la bureaucratie, la régie anonyme au gouvernement personnel [...] » (Arendt, 1994 : 84). En effet, notre étude de la socialité en milieu rural dans le Vietnam du 21ème siècle indique que si la société est de plus en plus régie par des lois anonymes et absolues et repose de plus en plus « sur des régulations formalisées et détachées des personnes » (Meisel et Ould Aoudia, 2008 : 435), les relations interpersonnelles et le *giao lưu* continuent de jouer un rôle fondamental dans la régulation des rapports sociaux et dans le maillage du lien social, autant dans l'espace public que dans l'espace privé.

L'articulation entre la socialité primaire et la socialité secondaire ne semble donc pas suivre la même trajectoire que dans les sociétés industrielles occidentales puisque le développement de relations impersonnelles, marchande et contractuelles (où la fonction des individus prime sur leur personnalité) n'implique pas forcément le déclin des liens collectifs ni celui des relations interpersonnelles fondées sur les obligations morales et les règles fluides caractéristiques de la logique du don. La désocialisation de l'économie, la séparation des sphères d'activité et le cloisonnement des formes de mise en relation décrits par Polanyi (1977) ne semblent pas s'imposer uniformément dans le cas du Vietnam post-*đổi mới*.

De plus, contrairement au préjugé récurrent selon lequel le développement du marché s'oppose à la circulation des dons[1], dans le Vietnam rural la quantité et la valeur des biens symboliques s'amplifient avec le développement économique. Par ailleurs, si les réseaux sociaux s'élargissent et sont de plus en plus constitués de relations d'affinité choisie et de liens « faibles » (Granovetter, 1973), les relations assignées et héritées ainsi que les liens forts et les obligations morales ne s'effritent pas[2]. Autrement dit, malgré le développement de la socialisation marchande, de l'économie de marché ou de lois impersonnelles fixes et en dépit de l'omniprésence d'un État fort, la sphère des liens interpersonnels, des réseaux sociaux et des échanges rituels et symboliques continue d'exister et d'occuper une place de première importance dans la structuration et la régulation de la société rurale vietnamienne.

En ce qui concerne les dons, le constat est qu'ils changent constamment dans leur forme et dans leurs modalités de circulation, mais présentent une permanence dans leurs fonctions principales d'entraide et d'alliance. Il y a donc des changements, mais ils s'inscrivent dans

---

social, sur les liens interpersonnels, vers des systèmes fondés sur des régulations formalisées et détachées des personnes » (2008 : 435). Nous pouvons également évoquer l'idée « moderne » selon laquelle les individus sont de plus en plus détachés des obligations sociales et morales qui les relient à leur entourage, censé être constitué principalement de relations choisies (Berthoud, 2004 : 357). Pour des approches plus transversales de la « modernité occidentale », voir par exemple A. Touraine (1992) ; A. Babadzan (1999, 2009) et H. Arendt (1994 et 2003)

[1] Pour G. Berthoud, « [...] la modernité peut sembler s'être imposée contre le don » (2004 : 353). « Or c'est précisément pour cette raison que le modèle marchand menace le rapport de don – qu'il se veut non pas une alternative, mais prétend pouvoir s'en passer. » (Godbout, 2004 : 239).

[2] Yan Yunxiang établit un constat similaire à partir de son analyse des dons et du changement social en Chine rurale (1996 : 237).

une certaine continuité et s'opèrent plutôt par cumul et stratification successive que par remplacement et rupture.

Le *đổi mới* étant un phénomène encore récent, nous ne disposons pas du recul suffisant pour cerner la profondeur de ses effets sur la structure sociale vietnamienne. Ces propos, établis de manière prématurée, ne sont donc pour le moment qu'une hypothèse à confirmer ou à réfuter par l'observation des transformations sociales en cours et à venir. Dans ces conditions, il est donc légitime de se demander si le *đổi mới*, souvent présenté comme une « révolution des structures sociales » (« *cách mạng về cơ cấu xã hội* »[1]), doit être perçu plutôt comme un changement structurel radical ou plutôt comme une transformation conjoncturelle et formelle inscrite dans une certaine continuité. Assiste-t-on à un bouleversement profond des structures sociales ou bien juste à des transformations formelles, qui s'insèrent dans la toile de fond de la socialité vietnamienne, suffisamment souple pour s'adapter aux changements et suffisamment solide pour ne pas perdre ses principes ? Ce questionnement n'est qu'une autre manière de revenir sur le débat classique de la définition et du « destin des communautés »[2] dans le processus de « modernisation des rapports sociaux » (Babadzan, 2009 : 127) : quelles sont les formes originales du « vivre-ensemble » qui vont émerger dans le Vietnam rural à travers ce processus de développement de l'économie de marché, de transformations institutionnelles et de changement social cadencé par le modèle occidental, dirigé par le pouvoir central vietnamien, mais réapproprié, modifié et réinventé par les cultures locales au sein desquelles ces dynamiques se déploient ?

Concernant la sphère des dons, le moderniste Phan Kế Bính, qui est pourtant l'un des intellectuels du début du XX^{ème} siècle les plus offensifs dans les tentatives de transformations volontaires des mœurs vietnamiennes, considère quant à lui que :

> « Les formules de courtoisies constituent les formes des relations sociales, on y ajoute quelques présents rituels pour manifester ses sentiments d'amitié et d'affection; aussi ces mœurs ne peuvent-elles pas être abandonnées. » (Phan Kế Bính, [1915] 1975 : 191)

[1] Ils 'agit de l'expression employée par le professeur Đặng Cảnh Khanh dans sa communication lors de la troisième conférence internationale d'études vietnamienne organisée à Hanoi en 2008 (Sa communication intitulée « Phân tích xã hội học quá trình phân giải và tái tạo cơ cấu xã hội ở Việt nam hiện nay » est disponible à l'adresse suivante : http://www.hids.hochiminhcity.gov.vn/c/document_library/get_file?uuid=61cd2f6e-9255-4c40-a2bf-1032d71f7231&groupId=13025 [consulté le 27 janvier 2010].

[2] Sur cette question, voir notamment A. Degenne et M. Forsé (2004 : 153) ; S. Vibert, (2004, 2005a et 2005b), F. Saillant et E. Gagnon (2005).

Références bibliographiques

Agustoni-Phan Nhung, 1995, *Viêt-Nam: nouveau dragon ou vieux tigre de papier? Essai sur le Viêt-Nam contemporain*, Genève, Olizane.

Agustoni-Phan Nhung, 1997, *L'esprit du Viêt-Nam. Croyances, culture et société, Réflexion sur la société et la pensée vietnamienne*, Genève, Olizane.

Aktouf Omar, 1987, *Méthodologie des sciences sociales et approche qualitative des organisations. Une introduction à la démarche classique et une critique.* Montréal, Les Presses de l'Université du Québec. [En ligne], consulté le 12 janvier 2009. Disponible sur http://classiques.uqac.ca/contemporains/Aktouf_omar/metho_sc_soc_organisations/metho_sc_soc_org.html.

Althabe Gérard, 1990, « Ethnologie du contemporain et enquête de terrain », *Terrain*, 14 : 126-131.

Annamma Joy, 2001, « Gift Giving in Hong Kong and the Continuum of Social Ties », *Journal of Consumer Research*, 28 : 239-256

Anspach Mark, 2002, *A charge de revanche*, Paris, Seuil.

Ardener Shirley, 1964, « The Comparative Study of Rotating Credit Associations », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 94 (2) : 201-229.

Ardener Shirley et Burman Sandra, 1995, *Money-Go-Rounds: The Importance of Rotating Savings and Credit Associations for Women*, Washington DC, Berg Publishers.

Aristote, 1993, *Les politiques*, Paris, Flammarion [traduction de Pierre Pellegrin].

Aristote, 2004, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Flammarion [traduction de Richard Bodéüs].

Athané François, 2008, *Le Don : histoire du concept, évolution des pratiques*, Thèse de doctorat, Université Paris X-Nanterre, Dir. Didier Leleule.

Aubert Claude, Li Xiande, Cheng Ying, 2002, « Ethique et économie paysanne en Chine », in M. Dufumier (Ed.), *Un agronome dans son siècle, actualité de René Dumont*, Karthala, Paris, p.131-138.

Aubert Claude et Cheng Ying, 1980, *L'Entraide agricole dans la Chine du Nord précommuniste*, Paris, POF.

Babadzan Alain, 1999a, « L'invention des traditions et le nationalisme », *Journal de la Société des Océanistes*, 109 (2) : 13-35.

Babadzan Alain, 1999b, « Culture, coutume, nation : les enjeux d'un débat » *Journal de la Société des Océanistes*, 109 (2) : 7-11.

Babadzan Alain, 2009a, « L'"indigénisation de la modernité" La permanence culturelle selon Marshall Sahlins » L'Homme, 190.

Babadzan Alain, 2009b, *Le spectacle de la culture Globalisation et traditionalismes en Océanie*, L'Harmattan, Paris.

Bajoit Guy, 2005, « La place de la confiance dans la formation de l'identité et du lien social », in Casimiro Balsa (Ed.), *Confiance et lien social*, p.73-90.

Beaud Stéphane et Weber Florence, 2003, *Guide de l'enquête de terrain.* Paris, La Découverte, Coll. « Guides Repères ».

Baechler Jean, 2005, *Les morphologies sociales*, Paris, PUF.

Becker Howard S., 2002, *Les Ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, La Découverte, Coll. « Guides Repères ».

Belanger Danièle, 1997, *Rapports intergénérationnels et rapports hommes-femmes dans la transition démographie au Vietnam de 1930-1990*, Montréal, Collection des thèses et mémoires, 46, Université de Montréal.

Berger L. Peter et Luckmann Thomas, 1986, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens-Klincksieck.

Bergeret Pascal, 2000, « Vietnam: La crise économique et l'intégration régionale sonnent-elles la fin de l'économie socialiste de marché ? », *Revue Tiers Monde*, 41 (162) : 453-471.

Bergeret Pascal, 2002, *Paysans, État et marchés au Vietnam. Dix ans de coopération agricole dans le bassin du Fleuve Rouge.* Éditions Karthala et Éditions du GRET, Paris.

Berkowitz Steve D., 1982, *An Introduction to Structural Analysis. The Network Approach to Social Research*, Toronto, Butterworths.

Berthoud Gérald, 2004, « Penser l'universalité du don. À quelles conditions ? », *Revue du MAUSS semestrielle*, 23 : 353-376.

Berthoud Gérald, 2008, « L'univers du don. Reconnaissance d'autrui, estime de soi et gratitude », *Revue du MAUSS permanente* [en ligne], consulté le 22 janvier 2009. Disponible sur http://www.journaldumauss.net/spip.php?article280

Berthoud Gérald, 2010, « Homo maussianus : totalité ou dissociation ? », Revue du Mauss, 36 : 503-520.

Bidart Claire, 1988, « Sociabilités : quelques variables », *Revue Française de Sociologie*, 29 (4) : p.621-648.

Bidart Claire, 1997, *L'amitié, un lien social*, Paris, La Découverte.

Bidart Claire, Degenne Alain, Grossetti Michel (Eds.), 2011, *La vie en réseau. Dynamique des relations sociales*, Paris, PUF, Coll. « Le lien social ».

Billeter Jean-François, 2002, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia.

Billeter Jean-François, 2010, *Notes sur Tchouang-Tseu et la philosophie*, Paris, Allia.

Boissevain Jérémy, 1974, *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford, Blackwell.

Bonte Pierre et Izard Michel (Eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.

Bourdieu Pierre, 1980, *Le Sens pratique*, Paris, Seuil.

Bourdieu Pierre, 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris, Seuil.

Bourdieu Pierre, 1997, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.

Bourdieu Pierre, [1972] 2000, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédée de *Trois Etudes d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil, 2000.

Bourdieu Pierre, 2001, *Science de la science et réflexivité.* Paris, Raisons d'agir, Coll. « Cours et Travaux »

Bourdieu Pierre, Chamboredon Jean-Claude et Passeron Jean-Claude (Eds.), 2005 [1968], *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Paris - New York - Berlin, EHESS - Mouton.

Brantly Womack, 1993, « Political Reform and Political Change in Communist Countries: Implications for Vietnam », in William Turley and Mark Selden (Eds.), *Reinventing Vietnamese Socialism*, Boulder, Colorado, Westview Press.

Brocheux Pierre, 1983, « Moral economy or Political economy ? The Peasants are always rational », *Journal of South-East Asian Studies*, 42 (4) : 791-803.

Bùi Quang Dũng, 2007, *Xã hội học nông thôn* [Sociologie rurale], Hanoi, Nhà xuất bản Khoa học xã hội.

Bùi Thế Cường, 2005, « Civic organisations in Viet Nam. The Emerging Civil Society ». in Irène Norlund, Dang Ngoc Dinh (Eds), *An Initial Assessment of Civil Society in Viet Nam*, Hanoi, Civicus Vids, UNDP, SNV.

Bùi Xuân Đính, 1994, « Truyền thống Việt-Nam qua tư liệu Hương Ước » [« la tradition du Vietnam à travers les Hương Ước »], in Phan Huy Lê et Vũ Minh Giang (Eds.), *Các giá trị truyền thống và con người Việt-Nam hiện nay*, Hanoi, p. 154-225.

Bùi Xuân Đính, 1998, *Hương ước và quản lý làng xã* [*Les coutumiers et la gestion des villages*], Hanoi, Nhà xuất bản Khoa học xã hội.

Bùi Xuân Đính, 2000. « *Hương ước* [Code of Village Regulations] and State Law », Vietnam Social Sciences 1 (75) : 39-54.

Bussarawan Teerawichitchainan et John Knodel, 2011, « Change and Persistence in Marriage Payments in Vietnam, 1963-2000 », Communication pour *The Annual Meeting of the Population Association of America* (Session 3: Marriage Change in Developing Countries), Washington DC.

Bưu Lộc, 1941, *L'usure chez les Paysans de l'Annam*, thèse de doctorat, Université de Montpellier, Paris, Éditions Sirey.

Caillé Alain, 1996, « Ni holisme ni individualisme méthodologique. Marcel Mauss et le paradigme du don », *Revue du MAUSS*, 8 : 12-58.

Caillé Alain, 2000, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer.

Caillé Alain, 2003, *Critique de la raison utilitaire*, Paris, La Découverte.

Caillé Alain, 2004a, « Une théorie sociologique générale est-elle pensable ? De la science sociale. Présentation », *Revue du Mauss semestrielle*, 24 : 7- 44.

Caillé Alain, 2004b, « La sociologie comme moment anti-utilitariste de la science sociale », *Revue du MAUSS semestrielle*, 24 : 268-277.

Caillé Alain, 2004c, « Marcel Mauss et le paradigme du don », *Sociologie et sociétés*, 36 (2) : 141-176.

Caillé Alain, [1994] 2005, *Don, intérêt et désintéressement, Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris, La Découverte/MAUSS.

Caillé Alain, 2006a, « Préface », in A. Bevort, M. Lallement (Eds.), *Le capital social. Performance, équité et réciprocité*, Paris, La Découverte/MAUSS, p.7-17.

Caillé Alain, 2006b, « Présentation », *Revue du Mauss semestrielle*, 27 : 7-36.

Caillé Alain, 2007, « "Ce qu'on appelle si mal le don..." Que le don est de l'ordre du don malgré tout », *Revue du Mauss semestrielle*, 30 : 393-404.

Caillé Alain, 2009, « Du don comme réponse à l'énigme du don. Débat autour de L'énigme du don de Maurice Godelier », *Revue du MAUSS permanente* [en ligne], consulté le 14 novembre 2009. Disponible sur http://www.journaldumauss.net/spip.php?article532

Caillé Alain, 2009, *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale*, Paris, La Découverte/MAUSS., Coll. « Textes à l'appui ».

Caillé Alain, 2009, « En hommage à Gérald Berthoud. Note sur la petite histoire du MAUSS (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales à l'usage des jeunes générations) », *Revue européenne des sciences sociales* [en ligne], consulté le 25 janvier 2012. Disponible sur : http://ress.revues.org/282

Caillé Alain, 2010, « Ouverture maussienne », Revue du Mauss semestrielle, 36 : 25-33.

Caillé Alain, Keith Hart, Chanial Philippe (Eds.), 2010, *Marcel Mauss vivant*, Revue du Mauss semestrielle, 36, Paris, La Découverte/MAUSS.

Casimiro Balsa (Ed.), 2005, *Confiance et lien social*, Fribourg, Academic Press Fribourg.

Cattacin Sandro, 2001, « Réciprocité et échange », *Revue internationale de l'économie sociale*, 80 (279) : 71-82.

Chanboredon Jean-Claude et Lemaire Madeleine, 1970, « Proximité spatiale et distance sociale : les grands ensembles et leur peuplement », Revue française de Sociologie, 11 (1) : 3-33.

Chanial Philippe (Ed.), 2008, *La Société vue du don. Manuel de sociologie antiutilitariste appliquée*, La Découverte/MAUSS, Coll. « Textes à l'appui ».

Chanial Philippe, 2008a, « Introduction. Ce que le don donne à voir », in Chanial (Ed.), *La société vue du don, Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée*, Paris, La Découverte/MAUSS, p. 9-42.

Chanial Philippe, 2008b, « Générosité, réciprocité, pouvoir et violence. Esquisse d'une grammaire des relations humaines en clé de don », *Revue du Mauss semestrielle*, 32 : 97-123.

Chapoulie Jean-Michel, 2000, « Le travail de terrain, l'observation des actions et des interactions, et la sociologie», *Sociétés contemporaines*, 40 : 5-27.

Cefai Daniel (Ed.), 2003, *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., Coll. « Recherches ».

Chauveau Jean-Pierre, Le Pape Marc, Olivier de Sardan Jean-Pierre, 2001, « La pluralité des normes et leurs dynamiques en Afrique », in Winter (Ed.), *Inégalités et politiques publiques en Afrique. Pluralité des normes et jeux d'acteurs*, Paris, Karthala.

Cheng Anne, 1997, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil.

Clifford James, 1996, *Malaise dans la culture : l'ethnographie, la littérature et l'art au 20ème siècle*, Paris, École nationale supérieure des Beaux-Arts.

Condominas Georges, 1957, *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo. Chronique d'un village mnong gar hauts plateaux du Viet-Nam*, Paris, Mercure de France.

Georges Condominas, 1974, L'entraide agricole chez les Mnong Gar (Proto-Indochinois du Viêt-nam central), *Études rurales*, 55 (1) : 407-420.

Comité Culturel du village de Quân Lợi, 2000, *hương ước – xây dựng làng văn hóa thôn Quân Lợi* [coutumier, édifier le village culturel Quân Lợi], Giao Tân

Copans Jean, 1999, *L'enquête ethnologique de terrain.* Paris, Nathan, Coll. « Université ».

Cornu Roger, 1998, « Évolution et processus configurationnel chez Norbert Elias », *Philosophiques*, 25 (2) : 239-256.

Culas Christian et Engelmann Francis, 2006, « Le nouveau marché « hmong » de Luang Phrabang (1998-2003) : étude de l'initiative économique locale et des réseaux des montagnards au Laos », in Yves Goudineau et Michel Lorrillard (eds.), *Nouvelles Recherches sur le Laos*, Publications de l'École française d'Extrême-Orient, Col. Études thématiques.

Cusset Pierre-Yves, 2007, *Le lien social*, Paris, Armand Colin, Coll. « 128 ».

Đăng Việt Phương, 2009 « Les associations volontaires à la campagne. Etude de Cas à la commune de Đồng Quang », Communication lors de la deuxième session des doctoriales du 07/03/2009, Hanoi, VASS-IRD-AUF.

Dartigues Laurent, 2009, « Du mythe à la réalité. Essai de déconstruction des discours coloniaux et postcoloniaux sur le village vietnamien », *Notes de recherche de l'IAO* (avril). [en ligne], consulté le 15/09/2010. Disponible sur http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00634930.

Di Gregorio Michael, 1994, *Urban Harvest: Recycling as a Peasant Industry in Northern Vietnam.* Honolulu, East-West Center.

Di Gregorio Michael, 2001, *Iron works: Excavating alternative futures in a northern Vietnamese craft village.* Thèse de doctorat, University of California, Los Angeles.

Di Gregorio Michael et Salemink Oscar, 1997, « Living with the Dead: The politics of ritual and remembrance in contemporary Vietnam », *Journal of Southeast Asian Studies*, (38) 3 : 433-440.

Dzimira Sylvain, 2006, « Une vision du paradigme du don. Don, juste milieu et prudence » [en ligne], consulté le 05/08/2008.

Disponible sur http ://www.revuedumauss.com.fr/media/Paradigmedudon.pdf

Đặng Cảnh Khanh, « Phân tích xã hội học quá trình phân giải và tái tạo cơ cấu xã hội ở Việt nam hiện nay » [« analyse sociologique du processus de décomposition et de régénération de la structure sociale dans le Vietnam actuel »], Communication à la *Troisième conférence international d'études vietnamienne* le 5-7/12/2008, Hanoi.

Đặng Nguyên Anh, Goldstein Sidney, Mc Nally James, 1997, « Internal migration and development in Vietnam », *International migration review*, 31 (2) : 312-337.

Đặng Nguyên Anh, 1998, « Vai trò của mạng lưới xã hội trong quá trình di cư » [« The Role of Social Network in the Process of migration »], *Tạp Chí xã hội học*, 62 (2) : 16-24.

Đặng Nguyên Anh, 2002, « Migration patterns and economic development in Viet Nam », *Vietnam social sciences*, 89 : 89-96, Hanoi.

Degenne Alain et Forsé Michel, 1994, *Les réseaux sociaux. Une approche structurale en sociologie*, Paris, Armand Colin.

Déchaux, 1995, « Le concept de configuration, quelques failles dans la sociologie de Norbert Elias », *Cahiers internationaux de Sociologie*, 99 : 293-313.

De Glopper Donald R., 1978, « Doing business in Lukang », in A. Wolf (Ed.) *Studies in Chinese Society*, Stanford, Stanford University Press, p. 291-320.

De Hartingh Bertrand, 1994, « Libéralisme et autoritarisme dans le Viêt Nam de la rénovation », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 81 (1) : 329 - 342.

De Hartingh Bertrand, 1997, « Les manifestations du renouveau au Viêt Nam: essai d'interprétation », in C. Clementin-Ojha (Ed.), *Renouveaux religieux en Asie.* Paris, EFEO, Etudes Thématiques, 6, p. 17-32.

De Hartingh Bertrand, 1997, « D'un modèle et de modèles : la République socialiste du Viet Nam au carrefour de sa mutation », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 45 : 16-23.

De Hartingh Bertrand, 2003, *Entre le peuple et la Nation. La république démocratique du Việt Nam de 1953 à 1957*, Ecole Française d'Extrême Orient, Paris.

Deleuze Gilles et Guattari Félix, 1980, *Mille Plateaux : capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris.

Descombes Vincent, 1996, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit.

Descola Philippe, 2009, « Pour un "universalisme relatif"», *Revue des deux mondes*, 3 : 104.

Diệp Đình Hoa, 2000, *Người Việt ở đống bằng bắc bộ* [*Les Vietnamiens du delta du Nord*], Hanoi, Nhà xuất bản Khoa học xã hội.

Donati Pierpaolo, 2004 « La relation comme objet spécifique de la sociologie », *Revue du Mauss*, 24 : 233-254.

Dương Trung Tin, 1953, *La société de prêts Mutuels au Viêt-Nam. Essai de construction juridique pour une institution coutumière*, Saigon, Imprimerie Française d'Outre-mer.

Dupuy Jean-Pierre 1994, *Aux origines de la science cognitives*, Paris, La Découverte.

Dupuy Jean-Pierre, 1999, *Ethique et philosophie de l'action*, Paris, Ellipses.

Dupuy Francis, 2008, *Anthropologie économique*, Paris, Armand Colin, Coll « Cursus ».

Durkheim Emile, [1893] 2004, *De la division du travail social*, Paris, PUF, Coll. « Les grands textes »

Duvignaud, Jean, 1986, *La solidarité. Liens de sang et liens de raison, Paris, Fayard, Col « Idées-Forces »*.

Eve Michael, 2002, « Deux traditions d'analyse des réseaux sociaux », *Réseaux*, 5 (115) :183-212.

Elias Norbert, 1973, *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Levy.

Elias Norbert, 1975, *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Levy.

Elias Norbert, 1997, *La société des individus*, Paris, Fayard.

Elias Norbert, 1981, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Paris, Pandora.

Fafchamps Marcel, 1992, « Solidarity Networks in preindustrial societies: Rational peasants with a moral economy », *Economic Development and Cultural Change*, 41 (1) : 147-174.

Faggion Faggion et Verdon Laure (Eds.), 2010, *Le don et le contre-don*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, Coll. « Le temps de l'histoire ».

Feyerabend Paul, 1979, *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil.

Fforde Adam, 2006, « Farmers' Organizations in Vietnam - Rural Members in an Emerging Civil Society? », in Heirich Boll Foundation (Ed.), *Towards good society : civil society actors, the State, and the Business Class in Southeast Asia- Facilitators of or Impediments to a Strong, Democratic, and Fair Society ?*, Berlin, p. 111-119.

Fiorucci Alain, 2006, *Parenté, propriété agricole et autorité locale : formes et relations de pouvoir dans un village littéraire du delta du nord Vietnam. Làng tiến sĩ Mộ Trạch*, thèse de doctorat, Marseille, Université Aix-Marseille 1, dir. Trịnh Văn Thảo.

Fontenelle Jean-Philippe et Tessier Olivier, 1997, « L'appropriation paysanne de l'hydraulique agricole du delta du Fleuve Rouge : processus et limites », *Autrepart*, 3 : 25-43.

Fontenelle Jean-Philippe et Mai Văn Hai, 1999, « Transformation et permanence de l'espace habité dans un village du delta du Fleuve Rouge », *Nature Sciences Société*, 7(1) : 7-20.

Forsé Michel, 1981, « Les réseaux de sociabilité dans un village », *Population*, 6 : 1141-1162.

Forsé Michel, 1991, « Les réseaux de sociabilité : état des lieux », *l'Année Sociologique.* 41 : 247-264.

Forsé Michel et Langlois Simon (Eds.), 1997, Numéro Spécial : « Les réseaux sociaux », *L'Année Sociologique*, 47.

Forsé Michel, 2008, « Définir et analyser les réseaux sociaux, Les enjeux de l'analyse structurale. », *Informations Sociales*, 147 : 10-19.

Fortin Andrée, 1986, « Familles, réseaux et stratégies de sociabilité », in Simon Langlois et François Trudel (Eds.), *La morphologie sociale en mutation au Québec*, Montréal, Cahiers de l'ACFAS, 41 : 158-171.

Fortin Andrée, 1988, « Du voisinage à la communauté ? », *Cahiers de recherche sociologique*,.6 (2) : 147-159.

Foucault Michel, *L'ordre du discours*, Paris : Gallimard, 1970.

Fournier Marcel et Marcel Jean-Christophe (Eds.), 2004, numéro spécial « Présences de Marcel Mauss », *Sociologie et Sociétés*, 36 (2).

Fournier Marcel, 1994, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard.

Freitag Michel, « Critique du MAUSS par Michel Freitag », *Revue du MAUSS permanente* [en ligne], consulté le 28 mars 2010. Disponible sur http://www.journaldumauss.net/spip.php?article650

Freeman Linton C., 2004, *The Development of Social Network Analysis : A Study in the Sociology of Science*, Vancouver, B.C., Canada: Empirical Press.

Fried Morton, 1953, *The Fabric of Chinese society*, New York, Praeger Ink

Gaffiot Félix, 1934, *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris.

Gallin Bernard, 1966, *Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese village in Change*, Berkeley, University of California Press.

Gamble Sidney, 1944, « A Chinese Mutual Savings Society », *Far Eastern Quarterly*, 4 (1) : 41-52.

Garros Georges, 1905, *Usages de Cochinchine*, Saigon, Coudurier & Montégout.

Geertz Clifford C., 1962, « The Rotating Credit Association: A "Middle Rung" in Development », *Economic Development and Cultural Change*, 10 (3) : 241-263.

Geertz Clifford C., 1973, *The Interpretation of Culture. Selected essays*, New York, Harper Basic Books.

Geertz Clifford C., 1998, « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture », *Enquêtes*, 6 : 73-105.

Ginsburgs Georges, 1962, « Local Government and administration in the Democratic Republic of Vietnam since 1954 (Part 1) », *The China Quarterly*, 12 : 211-230.

Ginsburgs Georges, 1963, « Local Government and administration in the Democratic Republic of Vietnam since 1954 (Part 2) », *The China Quarterly*, 14 : 195-211.

Gironde Christophe, 1998, « Libéralisation et développement agricole au Nord-Vietnam : 10 ans de Renouveau dans une commune du delta du Fleuve Rouge », in Claude Auroi et Jean-Luc Maurer (Eds.), *Tradition et modernisation des économies rurales : Asie - Afrique - Amérique Latine*, Paris : Presses Universitaires de France, p. 79-118.

Gironde Christophe, 2001a, *Réhabilitation et transformations de l'économie familiale au Nord Vietnam. Système d'activité villageois et réseaux de relation dans le delta du Fleuve Rouge.* Genève, Thèse de doctorat, Institut Universitaire d'Études du Développement, Dir. J-L Maurer.

Gironde Christophe, 2001b, « Transition et restructuration de l'économie rurale au Nord-Vietnam », in J. Kleinen (Ed.), *Vietnamese Society in Transition – The Daily Politics of Reform and Change*, Amsterdam, Het Spinhuis, p. 117-132.

Gironde Christophe et Jean-Luc Maurer (Eds.), 2004a, *Le Vietnam à l'aube du XXI^{ème} siècle – Bilan et perspectives politiques, économiques et sociales*, Paris- Genève, Karthala-IUED-CRAM

Gironde Christophe, 2004b, « L'évolution de l'économie familiale dans le delta du Fleuve Rouge », in *Le Vietnam à l'aube du XXI^{ème} siècle – Bilan et perspectives politiques, économiques et sociales*, Christophe Gironde et Jean-Luc Maurer (Eds.), Paris- Genève, Karthala-IUED-CRAM, p. 193-227.

Gironde Christophe, 2004c, « Les transformations de l'agriculture et de la société rurale vietnamienne », in Stéphane Dovert et Benoît de Tréglodé (Eds.), *Viet Nam Contemporain*, Les Indes Savantes, Paris, p. 209-230.

Glaser Barney et Strauss Anselm, 1973, *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Eldin. [Traduction française du chapitre 2 dans la revue *Enquêtes* n°1 (1995)].

Gluckman Max, 1958, *Analysis of a social situation in modern Zululand*, Rhodes-Livingstone, Manchester University Press.

Godbout Jacques T., 1992, *L'Esprit du don*, Paris, La Découverte/MAUSS (en collaboration avec A. Caillé).

Godbout Jacques T. et Charbonneau Johanne, 1993, « La dette positive dans le lien familial », *Revue du MAUSS*, 1 : 235 256.

Godbout Jacques T., 1996, « Les bonnes raisons de donner », *Revue du MAUSS*, 8 : 167-178

Godbout Jacques T., 2000, *Le don, la dette et l'identité : homo donator vs homo oeconomicus*, Montréal, Boréal.

Godbout Jacques T., 2003, « La logique du don », conférence prononcée le 18 octobre 2003 dans le cadre d'un colloque organisé par L'Agora [en ligne], consulté le 22 novembre 2008. Disponible sur : http://agora.qc.ca/Documents/Don--La_logique_du_don_par_Jacques_T_Godbout

Godbout Jacques T., 2004, « De la continuité du don », *Revue du MAUSS*, 23 : 224-241.

Godbout Jacques T., 2005, « Le marché et le don : vers une typologie dynamique des liens sociaux », in Saillant F. et Gagnon E. (Eds), « Communautés et socialités. Formes et forces du lien social dans la modernité tardive », Montréal, Liber, p. 131-146.

Godbout Jacques T., 2010, « En finir avec le don ? », *Revue du mauss*, 36 : 493-502.

Godbout Jacques T., « Don, dette et réciprocité dans la parenté », in Chanial (Ed.) *La société vue du don, Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée*, Paris, La Découverte/MAUSS, p. 168-184

Godelier Maurice, 1996, *L'énigme du don*, Paris, Fayard.

Godelier Maurice, 2000, « Aux sources de l'anthropologie économique », *Socio-anthropologie* n°7 [en ligne], consulté le 25 janvier 2012. Disponible sur: http://socio-anthropologie.revues.org/index98.html

Godelier Maurice, 2009, *Culture, société et communauté. Trois clefs pour comprendre les identités en conflits*, Paris, Éditions CNRS.

Goffman Erving, 1971, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, New York, Basic Books.

Goffman Erving, 1973a, *La mise en scène de la vie quotidienne* (tome 1) *: la présentation de soi.* Paris, Éditions de Minuit.

Goffman Erving, 1973b, *La mise en scène de la vie quotidienne* (tome 2) *: les relations en public*, Paris, Éditions de Minuit.

Goodkind Daniel, 1996, « State Agendas, local sentiments: Vietnamese wedding practices amidst socialist transformations », *Social forces*, 75 (2): 717-742.

Gouldner, Alvin W., 1960, « The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement », *American Sociological Review*, 25 : 161-178.

Gouin Eugène, [1957] 2002, *Dictionnaire vietnamien-chinois-français*, Paris, You-Feng.

Gourou Pierre, 1936, *Les Paysans du delta tonkinois. Étude de géographie humainen* Paris, Éditions d'Art et d'Histoire - Publication de l'École française d'Extrême-Orient vol. 27.

Goscha Christopher E. (Ed.), 2004, *Naisssance d'un État-Parti. The birth of a party-state : le Viêt Nam depuis 1945. Vietnam since 1945*, Paris, Les Indes Savantes.

Granovetter S. Mark, 1973, « Strength of weak ties », *The American Journal of sociology*, 78 (6) : 1360-1380.

Granovetter S. Mark, 1990, « The Myth of Social Network Analysis as a Special Method in the Social Sciences », *Connections*, 13 (2) : 13-16.

Granovetter S. Mark, 2000, *Le Marché autrement*, Paris, Desclée de Brouwer.

Gribaudi Maurizio (Ed.), 1998, *Espaces Temporalités Stratifications. Exercices sur les réseaux sociaux*, Paris, EHESS.

GSO [General Statistics office], 2005, *The 2004 Vietnam Migration Survey: Major Findings*. Hanoi, Vietnam GSO and United Nations Population Fund.

GSO [General Statistics office], 2006, *The 2004 Vietnam Migration Survey: The Quality of Life of Migrants in Vietnam*. Hanoi, Vietnam GSO and United Nations Population Fund.

GSO [General Statistics office], 2006, *The 2004 Viet Nam Migration Survey: Migration and Health*, GSO, Hanoi.

GSO [General Statistics office], 2006, *The 2004 Viet Nam Migration Survey: Internal Migration and Related Life Course Events*, GSO, Hanoi.

GSO [General Statistics office], 2007, *The 2004 Vietnam Migration Survey: "The Current Situation"* . Hanoi, Vietnam GSO and United Nations Population Fund.

Gubry Patrick (Ed.), *Population et développement au Viêt-Nam*, Paris, Karthala.

Guerreau-Jalabert Anita, 2007, « Formes et conceptions du don : problèmes historiques, problèmes méthodologiques », in Eliana Magnani (Ed.), *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, Université de Dijon, p. 193-208.

Hannah Arendt, [1972] 2003, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, Coll. « Folio ».

Hannah Arendt, [1961] 1994, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, Coll. « Pocket Agora ».

Hannah Arendt, [1971] 2002, *La Vie de l'Esprit*, Paris, Puf/Quadrige.

Hardy Andrew, 1998, « A History of Migration to Upland in 20th Century Vietnam », thèse de Doctorat, Canberra, Australian National University.

Heinich Nathalie, 2002, *La Sociologie de Norbert Elias*, Paris, La Découverte, Coll. « Repères ».

Hémery Daniel, 2009, « L'Homme, un itinéraire vietnamien. Humanisme et sujet humain au XX^{ème} siècle », *Moussons*, 13-14 : 27-54, IRSEA, Marseille.

Hénaff Marcel, 2002, *Le prix de la vérité : le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil.

Hénaff Marcel, 2004, « Métamorphoses du don : continuités et discontinuités (réponses à Jacques Godbout) », *Revue du MAUSS semestrielle*, 24 : 441-450.

Hénaff Marcel, 2010, *Mauss et l'invention de la réciprocité*, Revue du Mauss, 36 : 71-86.

Henri Charles, 1997, « Eléments pour une théorie de l'individualisation ; Quand le domestique Mozart se prenait pour un artiste » in A. Garrigou et B. Lacroix (Eds), *Norbert Elias, la politique et l'histoire*, Paris, La Découverte.

Héran François, 1987, « Comment les Français voisinent », *Economie et statistique*, 195 : 43-60.

Héran François, 1988, « La sociabilité, une pratique culturelle », *Economie et statistique*, 216 : 3-22.

Héran François, 1986, « Les relations de voisinage en France », *Premiers résultats INSEE*, 67 : 4.

Hickey Gérald C., 1964, *Village in Vietnam*, Yale, New Haven University Press.

Quân Mạnh, 2006, **«** Tranh chấp về chơi hụi, họ... đã có cơ sở pháp lý giải quyết » [« litiges sur les tontines... les bases d'une résolution juridique »], Việt Báo (source : Thanh Niên) [en Ligne], consulté le 30/10/2006. Disponible sur http://vietbao.vn/An-ninh-Phap-luat/Tranh-chap-ve-choi-hui-ho-da-co-co-so-phap-ly-giai-quyet/45218028/218/

Hobsbawm Eric et Terence Ranger (Eds.), [1983] 2006, *L'invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam.

Hirschman Charles et Vũ Mạnh Lợi, 1996, « Family and household structure in Vietnam : some glimpses from a recent survey », *Pacific Affairs*, 69 (2) 229-249.

Hoàng Phê (Ed.), *Từ điển tiếng việt* [*dictionnaire vietnamien*], 1997, Hanoi - Đã Năng, nhà xuất bản Đã Năng.

Honneth Axel, 2004a, « La théorie de la reconnaissance: une esquisse », *Revue du MAUSS*, 23 : 133-136

Honneth Axel, 2004b, « Visibilité et invisibilité. Sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *Revue du MAUSS*, 23 : 136-150.

Houtart François et Lemercier Geneviève, 2004, *Hai Van, socialisme et marché. La double transition d'une commune vietnamienne*, Paris, Les Indes Savantes.

Hsiao-Tung Fei, [1939] 1980, *Peasant life in China. A field study of country life in the Yangtze valley*, Londres, Routledge.

Hữu Ngọc , 1997, *Dictionnaire de la culture traditionnelle du Vietnam*, Hanoi, Éditions Thế Giới.

Hữu Ngọc , 2009, *A la découverte de la culture vietnamienne*, Hanoi, Éditions Thế Giới.

Jamieson Neil. L., 1991, *Culture and development in Vietnam*, Honolulu, working paper 1, Indochina Initiative Working Paper Series.

Jaulin Robert, 1970, *La Paix blanche, Introduction à l'ethnocide*, Paris, Seuil.

Jaulin Robert, 1977, *Les Chemins du vide*, Paris, Éditions Christian Bourgois.

Jaulin Robert, 1993, *L'Année chauve: les chemins du corps*, Paris, Éditions A-M Métailié.

Jaulin Robert, 1995, *L'Univers des totalitarismes, Essai d'ethnologie du "non être"*, Paris, Éditions Loris Talmart.

Jaulin Robert, 1999, *Exercices d'ethnologie* (ouvrage posthume édité pat Roger Renaud), Paris, P.U.F.

Javary Cyrille J.-D. et Faure Pierre, 2002, *Yi Jing. Le Livre des Changements*, Paris, Albin Michel.

Jellema Kate, 2007, « Everywhere incense burning: Remembering ancestors in Đổi Mới Vietnam » *Journal of Southeast Asian Studies*, 38 (3) : 467-492.

Karsenti Bruno, 1994, *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris, Presses Universitaires de France.

Karsenti Bruno, 1997, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, Presses Universitaires de France.

Kendall Laurell (Ed.), 2008, « Popular religion and the sacred life of material goods in contemporary Vietnam », *Asian Ethnology*, 67 (2).

Kerkvliet Benedict J. T.et Porter Douglas (Eds.), 1995a, *Vietnam's Rural Transformation*. Boulder, Colorado, Westview Press.

Kerkvliet Benedict J. T., 1995b, « Rural Society and State Relations ». in B. Kerkvliet and D. J. Porter, (Eds.), *Vietnam's Rural Transformation*. Boulder, Colorado, Westview: 65-96.

Kerkvliet Benedict J. T., 1995c, « Village-State Relations in Vietnam: The Effects of Everyday Politics on Decollectivization », *The Journal of Asian Studies*, 54(2): 396-418.

Kerkvliet Benedict J. T., 2003, « Authorities and the People: An Analysis of the State-Society Relations in Vietnam », in Lương Văn Hy (Ed.), *Postwar Vietnam. Dynamics of a Transforming Society*. Singapore - New York, Institute of Southeast Asian Studies – Rowman & Littlefield Publishers, p. 27-54.

Kerkvliet Benedict J. T., 2005, *The Power of Everyday Politics: How Vietnamese Peasants Transformed National Policy*. Ithaca, London, Cornell University Press.

Kerkvliet, B. J. T. et Selden Mark, 1998, « Agrarian Transformations in China and Vietnam », *China Journal*, 40: 37-58.

Kipnis Andrew B., 1997, *Producing Guanxi: sentiment, self, and subculture in a North China village*, Durham et Londres, Duke University Press.

Kleinen John, 1999a; *Facing the future, Reviving the Past, A study of Social Change in a Northern Vietnamese Village*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies.

Kleinen John, 1999b, « Is there a « Village Vietnam » ? Vietnamese Village Studies Reviewed », in B. Dahm, V.J.H. Houben et M. Grossheim (Eds.), *Vietnamese Villages in Transition. Background and Consequences of Reform Policies in Rural Vietnam*. Passau, Passau Institute for Southeast Studies, p. 1-41.

Kleinen John (Ed.), 2001a, *Vietnamese Society in Transition – The Daily Politics of Reform and Change*, Amsterdam, Het Spinhuis.

Kleinen John, 2001b, « La comédie de l'État-parti. Le Viêt Nam depuis la réunification », *Raisons politiques*, 3 : 37-54.

Krowolski Nelly et Nguyễn Tùng, 1999, « Noms et appellations au Viêt Nam », in Massard- Vincent J. et Pauwels S (Eds.), *D'un nom à l'autre en Asie du Sud-Est*, Paris, Éditions Kharthala : 275-317.

Lacam Jean-Patrice, 1992, « "The Norm of Reciprocity". La contribution d'A. W. Gouldner à l'histoire de la sociologie américaine », *Genèses*, 8 : 155-168.

Lagerwey John, 1994, « Culte et lignage en Chine rurale », in Léon Vandermeersch (Ed.), *La société civile face à l'État in les traditions chinoise, japonaise, coréenne et vietnamienne*, Paris, EFEO, p. 293-299.

Langlet Philippe et Quach Thanh Tâm, *Introduction à l'historie du Vietnam contemporain, de la réunification au nécommunisme (1975-2001)*, Paris, les Indes Savantes.

Lantz Garold., Loeb Sandra. G. et Lê Thị Mỹ Linh, 2005, « Business gift giving in Vietnam within and between organizations », *Asia Pacific Advances in Consumer Research*, 6 : 286-290.

Laplantine François, 1996, *La description ethnographique*, Nathan Université, Paris.

Lahire Bernard, 1996, « Risquer l'interprétation. Pertinences interprétatives et surinterprétations en anthropologie », *Enquêtes*, 3 : 61-88.

Lazega Emmanuel (Ed.), 1995, Numéro Spécial : « Analyses de réseaux et structures relationnelles », *Revue française de sociologie*, 36.

Lazega, Emmanuel, 1998, *Réseaux sociaux et structures relationnelles*. Paris, PUF.

Lemieux Vincent, 1982, *Réseaux et appareils*, Québec, Paris, Edisem-Maloine.

Lemieux Vincent, 1998, *Les Coalitions. Liens, transactions, contrôles*, Paris, PUF.

Lemieux Vincent, 1999, *Les réseaux d'acteurs sociaux*, Paris, PUF.

Lemieux Vincent, 2000, *A quoi servent les réseaux sociaux ?*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval.

Lemieux Vincent. et Mathieu Ouimet, 2004, *L'analyse structurale des réseaux sociaux*, Canada, Les Presses Universitaires de Laval.

Lê Hữu Khoa, 2009, *Anthropologie du Vietnam. L'espace mental du lien*, Paris, Les Indes savantes.

Lê Minh Tiến, 2006, « Tổng quan phương pháp phân tích mạng lưới xã hội trong nghiên cứu xã hội » [« Aperçu de la méthode d'analyse des réseaux sociaux dans les recherches en sciences sociales »], *Tạp chí Khoa học xã hội*, 9 (97) : 69-77.

Lê Minh Thông, 2008, « Luật nhà nước và hương ước lệ làng trong đời sống pháp lý của các cộng đồng làng xã Việt Nam » [La Loi de l'État et les règles villageoises des coutumiers dans la vie juridique des communautés rurales des communes au Vietnam], communication à la 3ème conférence internationale d'études vietnamienne, Hanoi.

Lê Văn Hảo et Nguyễn Dòng Chi, 1964, « Essai sur la Mythologie vietnamienne » [*Lược khảo về thần thoại Việt-Nam*], Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. 52 (1) : 253-256.

Lê Văn Siêu, 2003, *Nếp sống tình cảm người Việt*, Hanoi, Nxb Lao động.

Leveau Arnaud et de Tréglodé Benoît, 2011, *L'Asie du Sud-Est 2011*, Paris, Irasec-Les Indes savantes.

Lévi-Strauss Claude, 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF.

Lévi-Strauss Claude, 1950, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.

Li Tana, 1996, *Peasants on the Move: Rural-Urban Migration in the Hanoi Region.* Singapore, Institute of Southeast Asian Studies.

Li Xiande, 2000, *Le village de Lijia aspects de l'économie paysanne en Chine*, thèse de doctorat, EHESS, Paris.

Ljunggren Börje (Ed.), 1993, *The Challenge of Reform in Indochina*, Cambridge, Harvard Institute for International Development.

Lordon Frédéric, 2006, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, Coll. « armillaire ».

Low Alaine, 1995, *A Bibliographical Survey of Rotating Savings and Credit Associations*, Oxford, Oxfam and Centre for Cross-Cultural Research on Women at Queen Elizabeth House.

Lương Hy Văn, 1984, « "Brother and "uncle" : rule, structural contradiction, and meaning in vietnamese kinship », American anthropologist, 86 : 290-315.

Lương Hy Văn, 1989, « Vietnamese kindship: structural principles and the socialist transformation in northern Vietnam », *The Journal of Asian Studies*, 48 (4): 741-756.

Lương Hy Văn, 1992, *Revolution in the Village. Tradition and transformation in Northern Vietnam 1925-1988*, Honolulu, University of Hawaii Press.

Lương Hy Văn, 1993, « Economic Reform and the Intensification of Rituals in Two Northern Vietnamese Villages, 1980-90 » in B. Ljunggren (Ed.), *The Challenge of Reform in Indochina*, Cambridge, Harvard Institute for International Development, p. 259-292.

Lương Hy Văn, 1998, « Wealth, Power, and Poverty in the Transformation to Market Economies: The Process of Socio-Economic Differenciation in Rural China and Northern Vietnam », *The China Journal*. n° special : « Transformation Asian Socialism. China and Vietnam Compared », 40 : 61-93.

Lương Hy Văn (Ed.), 2003, *Vietnam post-war. Dynamic of a transforming society*, Oxford and Singapore, ISEAS, Rowman and Littlefield Publishers Inc..

Lương Hy Văn, 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 December 2007, TP. Hồ Chí Minh.

Lương Hy Văn, 2010, *Tradition, revolution, and market economy in a North Vietnamese Village, 1925-2006*, Honolulu : University of Hawaii Press.

Lương Hy Văn (Ed.), 2010, *Hiện đại và động thái của truyền thống ở Việt Nam : Những cách tiếp cận nhân học* [Modernities and the Dynamics of Tradition in Vietnam: Anthropological Approaches], TP Hồ Chí Minh, National University of Hồ Chí Minh City Press.

Lutz Catherine, 1986, « Emotion, Thoughts, and Estrangement: Emotion as a Cultural Category », *Cultural Anthropology*, 1 : 287-309.

Lutz Catherine et White Geoffroy, 1986; « The Anthropology of Emotions », *Annual Review of Anthropology*, 15: 405-36.

Lutz Catherine, 1990, « Introduction, Emotion, Discourse, and the Politics of Eveyday Life », in Lutz et Abu-Lughod (Eds.), *Language and the politic of emotion*, Cambridge, Cambridge University Press.

Maggi Bruno (Ed.), 2011, *Interpréter l'agir : un défi théorique*, Paris, Presses Universitaires de France.

Magnani Eliana (Ed.), 2007, *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, Université de Dijon.

Magnani Eliana, 2007a, « Don et sciences sociales : une question irrésolue d'actualité », in E. Magnani (Ed), *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Université de Dijon, Dijon, p. 8-14.

Magnani Eliana, 2007b, « Les médiévistes et le don. Avant et après la théorie maussienne » in E. Magnani (Ed), *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, Université de Dijon, p. 15-28.

Mai Văn Hai, Fontenelle Jean-Philippe, 1998, « Crédit formel et informel au village », communication à la conférence internationale *Les Études vietnamiennes* du 15-17 juillet 1998, Hanoi, Université Nationale du Vietnam, Centre national des sciences sociales et humaines.

Mai Văn Hai et Phan Đại Doãn, 2000, *Quan hệ dòng họ châu thổ sông Hồng* [*Relations de lignage dans le delta du fleuve Rouge*], Hanoi, Nhà xuất bản Khoa học xã hội.

Mai Văn Hai et Ngô Ngọc Thắng, 2003, « Về sự biến đổi mô hình phong tục hôn nhân ở châu thổ sông hồng qua mấy thập niên gần đay » [« à propos des transformations du modèle coutumier du mariage dans le delta du fleuve Rouge à travers les dernières décennies »], *Tạp Chí xã hội học*, 2 (82) : 28-35.

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) 540-560.

Malarney Shaun K., 1997, « Culture, Virtue, and Political Tansformation in Contemporary Northern Vietnam, *Journal of Asian Studies*, 56 (4) : 899-920.

Malarney Shaun K., 1998, « The Consequences of the Revolutionary Reform of Marriage and the wedding ceremony in northern Vietnam life », *Asian Cultural Studies*, 24 : 127-142.

Malarney Shaun K., 2002, *Culture, Ritual, and Revolution in Vietnam.* London, Routledge Curzon.

Malarney Shaun K., 2003, « Return to the Past? The Dynamics of Contemporary Religious and Ritual Transformation », in Lương Hy Văn (Ed.), *Vietnam post-war. Dynamic of a transforming society*., Oxford and Singapore, ISEAS, Rowman and Littlefield Publishers Inc., p. 225-256.

Malarney, Shaun K, 2007, « Festival and dynamics of the exceptional dead in Nortern Vietnam », *Journal of Southeast Asian Studies*, 38 (3) : 515-540.

Malinowski Bronislaw, 1963, *Les argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard.

Mantienne Frédéric et Taylor Keith W (Eds.), *Monde du Vietnam - Vietnam World, Hommage à Nguyên Thê Anh*, Paris : Les Indes Savantes.

Marks Joel et Ames Roger T., 1995, *Emotions in Asian thoughts: a dialogue in comparative philosophy*, Albany, Stat University of New York.

Maunier René, [1927] 1998, *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord*, Saint-Denis, Éditions Bouchene, 1998. Première édition de 1927 in « Recherches sur les échanges rituels

en Afrique du Nord », *Année sociologique*, nouvelle série, t. II (1924-1925), p. 11-97, repris avec des variantes dans *Coutumes algériennes*, 1935, Paris, Domat-Montchrestien.

Mauss Marcel, 1923-1924, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, t. I : 30-186 ; Rééd., *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Quadrige », 1995, p. 143-279.

Mauss Marcel, 1999, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Quadrige ».

M.A.U.S.S., 1993, *Ce que donner veut dire don et intérêt*, La revue du MAUSS semestrielle n° 1, Paris, La Découverte/MAUSS.

M.A.U.S.S., 1996, *L'Obligation de donner. La découverte sociologique capitale de Marcel Mauss*, La revue du MAUSS semestrielle n°8, Paris, La Découverte/MAUSS.

M.A.U.S.S., 2004, *Une théorie sociologique générale est-elle pensable ? De la science sociale*, Revue du MAUSS semestrielle n°24, Paris, La Découverte/MAUSS.

Mayfair Mei-hui Yang, 1989, « The Gift Economy and State Power in China », *Comparative Studies in Society and History*, 31 (1) : 25-54.

Mayfair Mei-hui Yang, 1994, *Gifts, favors and banquets: the arts of social relationships in China*. Ithaca: Cornell Unirversity Press.

Meisel Nicolas et Ould Aoudia Jacques, « La gouvernance dans tous ses états. Économie politique d'un processus endogène » in Séverine Bellina, Hervé Magro, Violaine De Villemeur (Eds.), *La gouvernance démocratique*, Paris, Karthala 2008, p. 429-440.

Merklé Pierre, 2004, *La sociologie des réseaux sociaux*. Paris, La Découverte, Coll. « Repères ».

Milon Alain, 1997, « Du don à la dette. Aristote, Nietzsche, Deleuze », *La revue du Mauss*, 10 : 307-318.

Milon Alain, 1999. *La valeur de l'information : entre dette et don. Critique de l'économie de l'information*. Paris, PUF, Coll. « Sociologie d'aujourd'hui ».

Mitchell J. Clyde (Ed.), 1969, *Social Networks in Urban Situations.* Manchester, Manchester University Press.

Mitchell J. Clyde, 1974, « Social networks », *Annual Review of Anthropology*, 3 : 279-299.

Nan Lin, 1999, « Social Network and Status Attainment », *Annual Review of Sociology,* 25 : 467-487.

Ngô Đức Thọ, Nguyễn Văn Nguyên, Papin Philippe. (Eds.), 2004, *Đồng Khánh địa dư chí* [La Géographie descriptive de l'empereur Dong Khanh], Hanoi, EFEO/Purple Ink.

Ngô Ngọc Thắng et Mai Văn Hai, 1997, « Về nghi thức tiệc mặn và lệ mừng qua khảo sát một lễ cưới gần dây 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) : 60-66.

Nguyễn Đức Truyến, 2004, « Người nông dân đồng bằng sông hồng và quan hệ cộng đồng trong thời kỳ Đôit Mới » [« Les paysans du Fleuve Rouge et les relations communautaires pendant l'ère du Đổi Mới »] in Bùi Quàng Dũng (Ed.), *Những nghien cứu và chọn lọc về xã hội học nông thôn*, Hanoi, Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, p. 88-118.

Nguyễn Đức Truyến, 2006, *Politiques de l'État vietnamien et stratégies paysannes. L'exemple du delta du fleuve rouge (1945-2005)*, Thèse de doctorat, EHESS, dir. R. M. Lagrave.

Nhuyễn Hữu Khang, 1946, *La commune annamite : étude historique, juridique et économique*, Paris, Librairie du Recueil Sirey.

Nguyễn Khắc Trường, 2001, *Des fantômes et des hommes*, Dijon-Quetigny, Éditions de l'Aube.

Nguyễn Khắc Viện, 2001, *Vietnam, Une longue Histoire*, Hanoi, Éditions Thế Giới.

Nguyễn Thế Anh, 1997, « La conception de la monarchie divine dans le Vietnam traditionnel », Bulletin de l'Ecole française d'Extrême orient, 84 (1) : 147 - 157.

Nguyễn Thế Anh, 2001, « Le Viêt-Nam: une société unique? », in Marcel Bénichou (Ed.), *La désinformation. Pour une approche historique.* Colloque de Montpellier, 18-20 novembre 1999, Montpellier, Université Paul-Valéry, p. 243-253.

Nguyễn Thế Anh, 2003, « Village versus State: The Evolution of State - Local Relations in Vietnam until 1945 », *Southeast Asian Studies*, 41 (1), 101-123.

Nguyễn Thế Anh, 2008, « Croyances, cultes et pratiques religieuses. Les principaux courants de pensée religieuse du Việt Nam au XX^{ème} siècle », in Papin (Ed.), *Parcours d'un historien du Vietnam. Recueil des articles écrits par Nguyễn Thế Anh*, Paris, Les Indes savantes, p. 123-133.

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, Amsterdam, Vrije Université, dir. Oscar Salemink.

Nguyễn Tùng (Ed.), 1999, *Mông Phụ, un village du delta du fleuve Rouge (Viêt-nam),* Paris, L'Harmattan.

Nguyễn Tùng et Nguyễn Dương Bình, 1999 « Organisation politique et social », in Nguyễn Tùng (Ed.), *Mông Phụ, un village du delta du fleuve Rouge (Viêt-nam),* Paris, L'Harmattan, p. 85-108.

Nguyên Tung et Krowolski Nelly, 2000, « D'amour et de bétel et de quelques autres excitants au Vietnam » in Hubert et Lefailler (Eds.), *Opiums, les plantes du plaisir et de la convivialité en Asie*, Paris, Harmattan, Coll. « Recherches Asiatiques », p. 39-64.

Nguyên Từ Chi, 1980, « Le *làng* traditionnel du Bac Bo, sa structure organisationnelle, ses problèmes », *Etudes Vietnamiennes,* 61, Hanoi : 9-133.

Nguyễn Từ Chi, 1993, *Le village traditionnel*, Hà Nội, Nhà xuất bản thế giới.

Nguyên Văn Huyên (Ed.), 1996, *Góp phần nghiên cứu văn hóa Việt Nam* [*Contribution à la recherche sur la culture vietnamienne*], Hanoi, Nhà xuất bản Khoa học xã hội.

Nguyễn Văn Ký, 2001, « Les enjeux des cultes villageois au Việt Nam », in J. Kleinen (Ed.), *Vietnamese Society in Transition. The daily politics of reform and change*, Amsterdam, Het Spinhuis, p. 183-201.

Nguyễn Văn Vịnh, [1949] 1979, *Savings and Mutual Lending Societies (Ho),* New Haven, Yale University, Southeast Asia Studies.

Nietzsche Friedrich, 2000, *Par delà bien et mal*, Paris, Flammarion.

Nietzsche Friedrich, [1996] 2002, *Généalogie de la morale*, Paris, Flammarion.

Nietzsche Friedrich, [1970] 2007, *Aurore*, Paris, Gallimard.

Okae Takashi, 2009, « Rural Credit and Community Relationships in a Northern Vietnamese Village », *Southeast Asian Studies*, 47 (1) : 3-30.

Olivier de Sardan Jean-Pierre, 1990, « Populisme développementiste et populisme en sciences sociales: idéologie, action, connaissance », Cahiers d'Études Africaines, (30) 120 : 475-492.

Olivier de Sardan Jean-Pierre en collab. avec Bierschenk T., 1994, « ECRIS : enquête collective rapide d'identification des conflits et des groupes stratégiques », *Bulletin de l'APAD* 7 : 35-43.

Olivier de Sardan Jean-Pierre en collab. avec Bierschenk T., 1998, *Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris, Karthala.

Olivier de Sardan Jean-Pierre, 1995, « La politique du terrain. La production des données en anthropologie », *Enquêtes*, 1 : 71-109.

Olivier de Sardan, 1996, « La violence faite aux données. Risque interprétatif et légitimation empirique en anthropologie, ou de quelques figures de la surinterprétation », *Enquête*, 3 : 31-59.

Olivier de Sardan Jean-Pierre, 1998a, « Emique », *L'Homme*, 147 : 151-166.

Olivier de Sardan Jean-Pierre, 1998b, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Marseille-Paris, APAD-Karthala.

Olivier de Sardan Jean-Pierre, 2000, « Le "je" méthodologique : implication et explicitation dans l'enquête de terrain », Revue Française de Sociologie, 41 (3) : 417-445.

Olivier de Sardan Jean-Pierre, 2001, « L'enquête de terrain socio-anthropologique », in J. Boutier, J.-L. Fabiani, J.-P. Olivier de Sardan (Eds.), *Corpus, sources et archives*, Tunis, Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain : 63-100.

Olivier de Sardan Jean-Pierre, 2003a, « L'enquête socio-anthropologique de terrain : synthèse méthodologique et recommandations à usage des étudiants. », *Etudes et travaux du Lasdel*, 13.

Olivier de Sardan Jean-Pierre, 2008a, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-La-Neuve, Bruylant-Academian.

Olivier de Sardan Jean-Pierre, 2008b, « Méthodes, concepts et chantiers en socio-anthropologie du changement social », in Stéphane Lagrée (Ed.), *Université d'été en Sciences sociales 2007 : Les Journées de Tam Dao*, Éditions Thế Giới, Hanoi, p. 197-238 .

Orléan André, 2000, « La théorie économique de la confiance et ses limites », in R. Laufer et M. Orillard (Eds.), *La confiance en question*, Paris, L'Harmattan, « Coll. » logiques sociales, p. 59-77.

Pannier Emmanuel, 2008, « Phân tích mạng lưới xã hội : Các lý thuyết, khái niệm và phương pháp » [« L'analyse des réseaux sociaux en sciences sociales : théorie, concepts et méthodologie »], *Tạp chí xã hội học* : 100-114.

Papin Philippe, 1996a, « Sources, approches et premiers résultats pour une histoire du village vu d'en bas », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 83 : 89-114.

Papin Philippe, 1996b, « Terres communales et pouvoirs villageois à la fin du 19ème siècle, le cas du village vietnamien de Quynh-Loi, *Annales, Histoire, Sciences, Sociétés*, 51 (6) : 1303-1323

Papin Philippe, 2000, « Au Vietnam, le Parti contre l'État », *Le Monde diplomatique* [Février].

Papin Philippe, 2003, *Parcours d'une Nation*, Paris, Belin, Coll. « Asie Pluriel ».

Papin Philippe (Ed.), 2008, *Parcours d'un historien du Viêt Nam. Recueil des articles écrits par Nguyên Thê Anh*, Paris, Les Indes Savantes.

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 Frédéric Mantienne et Keith W. Taylor (Eds.), *Monde du Vietnam - Vietnam World, Hommage à Nguyên Thê Anh*, Paris, Les Indes Savantes, p. 113-137.

Papin Philippe et Tessier Olivier (Eds), 2002, *Le Village en Questions [Làng ở vùng châu thổ Sông Hồng: vấn đề còn bỏ ngỏ]*, Hanoi, Nhà xuất bản Lao Động Xã Hội, Coll. « Bibliothèque vietnamienne EFEO »,

Papin Philippe et Tessier Olivier, 2002, « Introduction. Le village en questions », in P. Papin et O. Tessier (eds.), *Le Village en Questions [Làng ở vùng châu thổ Sông Hồng: vấn đề còn bỏ ngỏ]*, Hanoi, Nhà xuất bản Lao Động Xã Hội, Coll. « Bibliothèque vietnamienne EFEO », p. 29-40.

Papin et Passicousset, 2010, *Vivre avec les Vietnamiens*, Paris, Archipel, Coll. « Des hommes et des pays ».

Paquet Emmanuelle, 2004, *Réforme et transformation du système économique vietnamien 1979-2002*. Paris - Budapest - Torino, L'Harmattan.

Passeron Jean-Claude et Revel Jacques (Eds.), 2005, *Penser par cas*, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, [Revue Enquêtes n°4].

Passeron Jean-Claude, 2006, *Le raisonnement sociologique : un espace non poppérien de l'argumentation*, Paris, Albin Michel.

Pasquier Sylvain, 1998, « Les associations ou l'expression politique d'une nouvelle sociabilité urbaine », *La Revue du MAUSS*, 11: 250-262.

Paugam Serge, 2008, *Le lien social*, Paris, PUF, Coll. « Que Sais-Je »?

Phan Đại Doãn, 1982, « Mấy nét về công cuộc khai hoang thành lập hai tổng Hoành Thu, Ninh Nhất (Hà Nam Ninh) » [« Quelques aspects sur l'effort de défrichement et de fondation de deux canton Hoành Thu, Ninh Nhất (Hà Nam Ninh) »], *Tạp chí Nghiên cứu lịch sử*, 3 : 24-33.

Phan Đại Doãn et Nguyễn Quang Ngọc (Eds.), 1994, *Kinh nghiệm tổ chức quản lý nông thôn Việt-Nam trong lịch sử [Expériences d'organisation et de gestion de la campagne dans l'histoire]*, Hanoi, Nhà xuất bản Chính trị Quốc gia.

Phan Đại Doãn. 1999. « Hương ước (Communal Convention): An Instrument of Social Administration in Vietnamese Countryside », Vietnam Social Sciences, 4 (72) : 61-8.

Phan Huy Lê, 1997, *The country life in the Red River delta*, Thế Giới, Hanoi.

Phan Kế Binh, [1915] 1975, *Mœurs et coutumes du Viêt-Nam*, Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient. Traducton par N. Louis-Hénard [*Việt Nam phong tục*, édité en 26 fascicules dans la nouvelle série de la revue Đông Dương tạp chí].

Poisson Emmanuel, 2004, Mandarins et subalternes au nord Viêt Nam: une bureaucratie à épreuve (1820-1918). Paris, Maisonneuve et Larose.

Polanyi Karl, 1983, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps.* Paris, Gallimard

Popkin Samuel L.; 1979, *The Rational Peasant*, Berkley - Los Angeles - London, University of California Press.

Popper Karl R., 1985, *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, Paris, Payot (première édition anglaise 1963, Routledge and Kegan).

Potter Sulamith Heins, 1988, « The Cultural Construction of Emotion in Rural Chinese Life », *Ethos* 16 (2): 181-208.

Putmann, Robert D., 1995, « Bowling Alone: America's Declining Social Capital », *Journal of Democracy*, 6 (1) : 65-78.

Quân Mạnh, 2006, **«** Tranh chấp về chơi hụi, họ... đã có cơ sở pháp lý giải quyết » [« litiges sur les tontines... les bases d'une résolution juridique »], Việt Báo (source : Thanh Niên) [en Ligne], consulté le 30/10/2006. Disponible sur http://vietbao.vn/An-ninh-Phap-luat/Tranh-chap-ve-choi-hui-ho-da-co-co-so-phap-ly-giai-quyet/45218028/218/

Racine Luc, 1994 , « Les Trois obligations de Mauss aujourd'hui : donner, recevoir et rendre chez les Enga et les Mendi de Nouvelle-Guinée ». *L'Homme*, 34 (130) : 7-29.

Racine Luc, 1995, « L'analyse des échanges cérémoniels : des systèmes d'entraide à l'échange généralisé », *L'ethnographie*, 117 : 111-132.

Roger Renaud, 2003, « Culture et Développement », *Dossiers pour notre temps*, 106-107 : 23- 30.

Revel Jacques (Ed.), 1996, *Jeux d'échelle, la micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard/Le Seuil.

Ricoeur Paul, 2004, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock.

Rocheteau Frédéric et Chung-Wu Chen, 2001, « Les groupements rotatifs d'épargne et de crédit en Asie : la « houei» », *Revue internationale de droit comparé*, 53 (1) : 83-124.

Russell J. Dalton, Phạm Minh Hạc, Phạm Thành Nghị et Thụy Như Ngọc, 2002, « Social Relations and Social Capital in Vietnam : The 2001 World Values Survey », *Comparative Sociology,* 1 (3-4) : 369-386.
Disponible sur http://www.democracy.uci.edu/files/democracy/docs/vietnam/vietnam02.pdf

Rydstrøm Helle, 2003, *Emboying Morality : Growing up in Rural Northern Vietnam*, Honolulu, University of Hawaii Press.

Salemink Oscar, 2003, « One Country, Many Journeys ». in Nguyễn Văn Huy et L. Kendall (Eds.), *Vietnam - Journeys of Body, Mind, and Spirit*, Berkeley etc, University of California Press, p 21-51.

Salemink Oscar, 2007a, « The Emperor's New Clothes: Re-fashioning Ritual in the Hue Festival », *Journal of Southeast Asian Studies*, 38 (3) : 559-582.

Salemink Oscar, 2007b, « Spirits of consumption and the capitalist ethic in Vietnam », in Pattana Kitiarsa (Ed.), *Religious commodifications in Asia. Marketing Gods*, London/New York, Routledge.

Salemink Oscar, 2008, « Embodying the nation : Mediumship, ritual, and the national imagination », *Journal of Vietnamese Studies*, 3 (3) : 257-290.

Salemink Oscar, 2010, « Ritual efficacy, spiritual security and human security: Spirit mediumship in contemporary Vietnam », in TH Eriksen, E Bal et O Salemink (Eds.) , *A world of insecurity : Anthropological perspectives on human security* , Pluto Press, London, p. 262-289.

Sahlins Marshall, 1976, *Âge de pierre, âge d'abondance, l'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard. [1972, *Stone Age Economics*, New York, Aldine de Gruyter].

Saillant Francine. et Gagnon Eric (Eds), 2005, « Communautés et socialités. Formes et forces du lien social dans la modernité tardive », Montréal, Liber.

Scott C. James, 1972a, « Patron-client politics and political change in South-East Asia », *The American political science review*, 66 (1) : 91-113.

Scott C. James, 1972b, « The erosion of patron-client bonds and social change in South-East Asia », *The journal of Asian Studies*, 32 (1) : 5-37.

Silber Ilana. F., 2004, « Entre Marcel Mauss et Paul Veyne. Pour une sociologie historique comparée du don », *sociologie et sociétés*, 36 (2) : 189–205.

Silber Ilana. F., 2007, « Registe(s) et répertoire(s) du don : avec mais aussi après Mauss ? », in Eliana Magnani (Ed.), *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, Université de Dijon, p. 123-144.

Silber Ilana F., 2009, Bourdieu's Gift to Gift Theory: An Unacknowledged Trajectory, 27 (2) : 173-190.

Silber Ilana. F., 2010 : « Mauss, Weber et les trajectoires historiques du don », *Revue du Mauss*, 36 : 539-561.

Simmel Georg, 1981, *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF.

Simmel Georg, 1988, *La tragédie de la culture*, Paris, Ed. Rivages.

Simmel Georg, [1908] 1999, *Sociologie. Etude sur les formes de la socialisation*. Paris, PUF.

Smith Adam, [1776] 1999, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Flammarion.

Sorrentino Paul, 2008, *Maître de l'offrande. Le thầy cúng dans les pratiques religieuses du Nord du Vietnam,* D.E.A., Université Paris Descartes.

Sorrentino Paul, 2010, « Maîtres et disciples dans le delta du Fleuve Rouge, note de terrain sur les *thày cúng* », *Péninsule*, 60 : 63-98.

Soucy 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 December 2007, TP. Hồ Chí Minh.

Taillard Christian, 1992, « Pratiques spatiales et réseaux de relations », in Matras-Guin J. et Taillard C. (Eds.), *Habitations et habitat d'Asie du sud-est continentale : pratique et représentation de l'espace*, Paris, Harmattan : 397- 422.

Tarot Camille, 2003, *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, Paris, La Découverte, Coll. « repères ».

Taylor Philip (Ed.), 2004, *Social Inequality in Vietnam and Challenges to Reform,* Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, Vietnam Update Serie.

Taylor Philip (Ed.), 2007, *Modernity and re-enchantment : Religion in post-Revolutionnary Vietnam*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies

Thayer Carlyle 1995. « Mono-organizational Socialism », in Benedict Tria Kerkvliet and Doug Porter (Eds.), *Vietnam's Rural Transformation*, Boulder, Colorado, Westview Press.

Tessier Olivier, 1996, « Aperçu de la dynamique de constitution de l'espace habité d'un village du Nord Vietnam », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 83 : 286-298.

Tessier Olivier, 1999, « Aide et entraide agricole dans un village du Nord-Vietnam : modalités pratiques et motivations », *Aséanie,* Bangkok, 4 : 125-159.

Tessier Olivier, 2002, « Fondateurs, ancêtres et migrants : mobilité et reformulation des espaces d'appartenance dans un village du Nord Viêt-nam », *Moussons*, 6 : 99-132, IRSEA, Marseille.

Tessier Olivier, 2003, « Le pays natal est un carambole sucré [Quê hương là chùm khế ngọt]. Ancrage social et mobilité spatiale : essai de définition d'un espace social local au nord du Vietnam. », Thèse de doctorat en anthropologie, Université de Provence, Dir. Georges Ravi-Giordani.

Tessier Olivier, 2007, « "Gift" (giúp đỡ) and reciprocity in a village-society in Northern Viet Nam: between solidarity and dependence», communication à la conférence internationale *Modernities and Dynamics of Tradition in Vietnam: Anthropological Approaches*, 15-18 December 2007, TP. Hồ Chí Minh.

Tessier Olivier, 2009a, « Systèmes d'échange et réciprocité dans une société villageoise : l'identification de réseaux sociaux au travers de la circulation de biens matériels et immatériels », in Stéphane Lagrée (Ed.), *Université d'été en Sciences sociales 2008 : Les Journées de Tam Dao*, Éditions Thế Giới, Hanoi, p. 63-84

Tessier Olivier, 2009b, « "aide" (*giúp đỡ*) et réciprocité dans une société villageoise du Nord du Vietnam : entre solidarité et dépendance », *Moussons*, 13-14 : 205-242.

Tessier Olivier, 2011, « Outline of the process of red river hydraulics development during the Nguyễn Dynasty (nineteenth century) », *Advances in Global Change Research,* 45 : 45-68.

Testart Alain, 2001, « Échange marchand, échange non marchand », *Revue française de sociologie*, 42 (4) : 719-748.

Testart Alain, Govoroff Nicolas et Lécrivain Valérie, 2002, « Les prestations matrimoniales », *L'Homme*, 161 : 165-196.

Testart Alain, 2006, *Des dons et des dieux*, Paris, Ed. Errance.

Testart Alain, 2007, *Critique du don. Etudes sur la circulation non marchande,* Paris, Sillepse.

Testart Alain, 2009, « L'histoire globale peut-elle ignorer les Nambikwara? Plaidoyer pour l'ethnohistoire », *Le Débat*, 154 : 109-118.

Tomomi Tanaka, Colin F. Camerer, Quang Nguyên, 2006, « Poverty, Politics, and Preferences : Field Experiments and Survey data from Vietnam », Pasadena, California, Institute of Technology, [en ligne]. Consulté le 27 janvier 2009. Disponible sur http://www.bibliotheque.auf.org/doc_num.php?explnum_id=250

Tönnies Ferdinand, 1977, *Communauté et société*, Paris, Retz.

Tourraine Alain, 1984, *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard.

Tourraine Alain, 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.

Tourraine Alain, 1998, « Sociology without society », *Current Sociology,* 46 (2) : 119-143.

Trần Đức, 1994, *Hợp tác trong nông thôn xa và này* [*La coopération dans les campagnes autrefois et actuellement*], Hanoi, Nhà xuất bản Khoa học nông nghiệp.

Trần Ngọc Thêm, 1996, *Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam* [*Recherches sur l'identité de la culture vietnamienne*], Hồ Chí Minh, Nhà xuất bản TP. Hồ Chí Minh.

Trần Quốc Vượng, 2000, *Văn hóa Việt Nam – Tim tòi và suy ngẫm* [*la culture vietnamienne – recherches et pensées*], Hanoi, Nhà xuất bản Văn hóa dân tộc, Tạp Chí Văn hóa Nghẹ thuật.

Trần Từ, 1984. *Cơ cấu tổ chức của làng Việt cổ truyền ở Bắc bộ* [*Structure organisationnelle des villages vietnamiens traditionnels au Nord Vietnam*], Hanoi, Nhà xuất bản Khoa học Xã hội.

Trần Văn Trợ, 2005, *Quân Lợi thực lục chính biên* [*Annales de Quân Lợi*].

Trịnh Duy Luân, 2003, « Nghiên cứu những vấn đề biến đổi xã hội ở nước ta trong giai đoạn hiện nay » [« Recherche sur les questions des transformations sociales dans notre pays à l'époque contemporaine »], Tạp Chí Xã hội học, 2 (82) : 3-12.

Trịnh Duy Luân (Ed.), 2008, *Rural families in transitional Vietnam*, Hanoi, Nhà xuất bản Khoa học xã hội.

Trịnh Văn Thảo, 1987, « Vie théorique, l'Homme nouveau introuvable », *Le Viêt-nam post-révolutionnaire : population, économie, société 1975-1985*, Paris, l'Harmattan, p. 173-184.

Tsai Kellee S., 2000, « Banquet banking : gender and rotating savings and credits associations in South China », *The china quarterly,* 61 : 142-170.

Tương Lai, 2002, « Những biến đổi xã hội của nông thôn đồng bằng sông hồng, cảm nhận và phân tích » [« Transformations sociales en milieu rural dans le delta du fleuve Rouge, ressentis et analyses »], in Papin et Tessier (Eds.), *Le Village en Questions*, p. 471-499

Ủy Ban Nhân Dân xã Giao Tân, 2000, *báo cáo thành tích của đảng bộ xã Giao Tân 1996-2000* [*rapport des réalisations achevées de la cellule du Parti de la commune de Giao Tân entre 1996 et 2000*].

Ủy Ban Nhân Dân xã Giao Tân, 2003, *báo cáo quy hoạch sử dụng đất đai xã Giao Tân đến năm 2010,* [*Rapport sur la planification de l'usage de terres de la commune de Giao Tân jusqu'en 2010*].

Ủy Ban Nhân Dân xã Giao Tân, 2002, *Báo cáo tổng kết công tác hội và phong trào nông dân nhiệm kỳ 1997-2002. Phương hướng nhiệm vụ công tác hội nhiệm kỳ 2002 – 2007* [*rapport-bilan de l'association et du mouvement des paysans du mandat 1997-2002. Orientations des tâches et des missions de l'association pour le mandat 2002-2007*].

Ủy Ban Nhân Dân xã Giao Tân, 2005, *báo cáo tổng kết hoạt động của HDND nhiệm kỳ 1999-2004* [*rapport-bilan des activités du Conseil Populaire pour le mandat 1999-2004*].

Ủy Ban Nhân Dân xã Giao Tân, 2005, *báo cáo tổng kết công tác tổ chức và hoạt động của UDND xã nhiệm kỳ 1999-2004* [*rapport-bilan des activités du Comité Populaire pour le mandat 1999-2004*].

Ủy Ban Nhân Dân xã Giao Tân, 2006, *báo cao tống kê nhân khẩu xã Giao Tân 10/10/2006* [*Rapport sur le recensement de la population de la commune de Giao Tân le 10/10/2006*].

Ủy Ban Nhân Dân xã Giao Tân, 2007, *báo cáo điều chỉnh quy hoạch sử dụng đất đai xã Giao Tân* [*rapports sur l'ajustement de la planification de l'usage des terres de la commune de Giao Tân*].

Ủy Ban Nhân Dân xã Giao Tân, 2008, *bản đồ quy hoạch sử dụng đất đến 2020* [*carte de la planification de l'usage des terres jusqu'en 2020*].

Ủy Ban Nhân Dân xã Giao Tân, 2008, *báo cáo tình hình hoạt động HDND năm 2008, chương trình hoạt động 2009* [*rapport sur la situation des activités du Conseil Populaire en 2008, programme des activités prévues pour 2009*].

Ủy Ban Nhân Dân xã Giao Tân, 2008, *báo cáo tình hình hoạt động HDND năm 2008, chương trình hoạt động 2009* [*rapport sur la situation des activités du Conseil Populaire en 2008, programme des activités prévues pour 2009*].

Ủy Ban Nhân Dân xã Giao Tân, 2008, *báo cáo kết quả hiện niệm vụ phát triển kinh tế xã hội năm 2008. Phương hướng mục tiêu nhiệm vụ phát triển kinh tế xã hội năm 2009* [*rapport des résultats de la mission de développement économique et social de l'année 2008.Orientations et objectifs concernant la mission de développement économique et social de l'année 2009*].

Ủy Ban Nhân Dân xã Giao Tân, 2008, *Số liệu thống kê xã Giao Tân, Giao Thuỷ, Nam Định* [*les données statistiques de la commune de Giao Tân*].

Velez-Ibanez Carlos G., 1983, *Bonds of Mutual Trust: The Cultural Systems of Rotating Credit Associations among Urban Mexicans and Chicanos*, New Brunswick: Rutgers University Press.

Veyne Paul, 1971, *Comment écrit-on l'histoire*, Paris, Seuil.

Veyne Paul, 1976, *Le pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Seuil.

Veyne Paul, 1976, *L'inventaire des différences*, Paris, Seuil.

Vibert Stéphane, 2004, « La communauté est-elle l'espace du don ? De la relation, de la forme et de l'institution sociales (1ère partie), *Revue du MAUSS*, 24 : 353-374

Vibert Stéphane, 2005a, « La communauté est-elle l'espace du don ? De la relation, de la forme et de l'institution sociales (2e partie) », *Revue du MAUSS* n° 25 : 339-365.

Vibert Stéphane, 2005b, « La socialité, entre société et communauté. Pour une approche holiste de la modernité avancée », in Saillant et Gagnon (Eds), « Communautés et socialités. Formes et forces du lien social dans la modernité tardive », Montréal, Liber, p. 59-72.

Vorpahl Markus, 2008, « Creation of Village and Social Organisation in a Village in the Red River Delta in Times of Transition – Results of a longitudinal study in a Red River delta village in Bac Ninh province from 1998 to 2007 » (Working Title). Communication à la conférence internationale *Modernities and Dynamics of Tradition in Vietnam: Anthropological Approaches*, 15-18 December 2007, TP. Hồ Chí Minh.

Wasserman Stanley et Faust Katherine, 1994, *Social Network Analysis. Methods and applications*. Cambridge (Mass.), Cambridge University Press.

Weber Max, 1986, *Sociologie du droit*, PUF, Paris.

Weber Florence et Dufy Caroline, 2000, « Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. Une ethnographie économique après le grand partage. », *Genèses*, 41 : 85-107

Weber Florence et Dufy Caroline, 2007, *L'ethnographie économique*, Paris, La Découverte, Coll. « repère ».

Weber Florence, 2007, Préface de l'Essai sur le Don, Paris, PUF (Quadrige).

Wellman Barry, 1979 « The Community Question: The Intimate Networks of East Yorkers », *American Journal of Sociology*, 84 (5) : 1201-1231.

Wellman Barry et Leighton Barry, 1981, « Réseau, quartier et communauté. Préliminaire à l'étude de la question communautaire », *Espace et Société*, 38-39 : 111-132.

Wellman Barry et Berkowitz Steve D. (Eds.), 1988, *Social Structures. A Network Network Approach*. Cambridge, Mass., Cambridge University Press.

Wellman Barry, Carrington P. J., Hall A., 1988 : « Networks as personal communities », in Wellman B. and Berkowitz S. D. (Eds), *Social structures, A network approach*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, p. 130-184.

Wilson Scott, 1997, « The Cash Nexus and Social Networks: Mutual Aid and Gifts in Contemporary Shanghai Villages », *The China Journal*, 3 : 91-112.

Wilson Scott, 2002, « Face, Norms, and Instrumentality » in Thomas Gold, Doug Guthrie, and David Wank (Eds.), *Social Connections in China: Institutions, Culture, and the Changing Nature of Guanxi*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 163-178.

Winkin Yves, 1996, *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*, Bruxelles, De Boeck Université.

Winsensale, Steven K., 1999, « Marriage and Family Law in a Changing Vietnam », *Journal of Family Issues*, (20) : 602-616.

Wolz Axel, 2003, « Savings and Credit Co-operatives in Vietnam . From One Shock to the Next », actes de la conference : *Modernization and social transformation in Vietnam. Social capital in formation and institution building*, le 27-28 février 2003, Hanoi, Goethe Institut.

Woodside Alexander, 1971, « The Development of Social Organizations in Vietnamese Cities in the Late Colonial Period », *Pacific Affairs*, 44 (1) 39-64.

Woodside Alexander, 1989, « History, structure and revolution in Vietnam », *International political science review*, 10 (2) : 143-157.

Yan Yunxiang, 1996, *The flow of gift: reciprocity and social networks in a Chinese village*, Stanford, Stanford University Press

Ying Cheng, 1984, *Les greniers de Macang chronique d'un village taïwanais*, Paris, INRA.

Zheng Lihua et Yang Xiaomin (Eds), 2010, *La confiance et les relations sino-européennes*, Paris, Harmattan.

Liste des tableaux

TABLEAU 1 : RAPPORTS DE RÉCIPROCITÉ ET FORME D'ENTRAIDE 96
TABLEAU 2 : NOMBRE D'INVITÉS AU MARIAGE 123
TABLEAU 3 : RAPPORT ENTRE LES PRESTATIONS FUNÉRAIRES REÇUES, LE MONTANT DES *BÁO HIẾU* VERSÉS PAR CHACUN DES DESCENDANTS ET LA SOMME TOTALE DÉDIÉE AU FINANCEMENT DES FUNÉRAILLES 160
TABLEAU 4 : PROFILS DES RESPONSABLES DES *PHƯỜNG* 191
TABLEAU 5 : ÉVOLUTION DE LA VALEUR DES CHỉ ENTRE LES DIFFÉRENTS « CHAPITRES » D'UN *PHƯỜNG* 197
TABLEAU 6 : VALEUR DES COTISATIONS, DES INTÉRÊTS ET DU POT COMMUN SELON CHAQUE CHAPITRE 203
TABLEAU 7 : COÛTS ET GAINS SELON CHAQUE PARTICIPANT ET SELON LE « CHAPITRE » DE RÉCEPTION DU POT COMMUN (EN *CHỉ)* .. 204
TABLEAU 8 : MONTANTS VERSÉS ET MONTANTS REÇUS EN VND COURANT ET CONSTANT SELON CHAQUE PARTICIPANT 205
TABLEAU 9 : MONTANT TOTAL DES DONS 228
TABLEAU 10 : LES RAPPORTS DE RÉCIPROCITÉ BILATÉRAUX CONCERNANT LES TRANSFERTS TYPIQUES 234
TABLEAU 11 : SYNTHÈSE DES DISTINCTIONS THÉORIQUES ENTRE « DON » ET « ÉCHANGE » EN TANT QUE FORMES SOCIALES 261
TABLEAU 12 : ÉTUDE COMPARATIVE DES MONTANTS DES DONS INSCRITS DANS LES REGISTRES COMMUNS ET DANS LES REGISTRES PERSONNELS 306
TABLEAU 13 : NOMBRE DE DONATEURS ET VALEUR MOYENNE DES DONS SELON LE TYPE DE REGISTRE 307
TABLEAUX 14 : DONS DU LIGNAGE PATERNEL À L'OCCASION DES FUNÉRAILLES DU PÈRE DE L'ÉPOUSE 314
TABLEAUX 15 : CORRÉLATIONS ENTRE LES DONS AUX MONTANTS LES PLUS ÉLEVÉS ET LES RELATIONS SOCIALES LORS DES ÉVÉNEMENTS IMPORTANTS 324
TABLEAU 16 : MODES D'UTILISATION DE LA MAIN D'ŒUVRE POUR LE REPIQUAGE DE MARS 2008 351
TABLEAU 17 : MODES D'UTILISATION DE LA MAIN D'ŒUVRE POUR LA RÉCOLTE DE JUILLET 2008 352
TABLEAU 18 : DIFFÉRENTES FORMES D'ENTRAIDE MOBILISÉES POUR LE REPIQUAGE DE MARS 2008 353
TABLEAU 19 : DIFFÉRENTES FORMES D'ENTRAIDE MOBILISÉES POUR LA RÉCOLTE DE JUILLET 2008 354
TABLEAU 20 : CORRESPONDANCE ENTRE CATÉGORIE DE LIEN, FORCE DES OBLIGATIONS ET FORME DE L'ENTRAIDE SELON LES PROPOS DES VILLAGEOIS 368
TABLEAU 21 : RÉPARTITION DES CATÉGORIES DE RELATION IMPLIQUÉES SELON CHAQUE FORME D'ENTRAIDE POUR LE REPIQUAGE DE MARS 2008 369
TABLEAU 22 : ÉTUDE DES ESPACES DE RECRUTEMENT DES FOYERS POUR L'ENTRAIDE AGRICOLE LORS DE LA RÉCOLTE ET DU REPIQUAGE 378
TABLEAU 23 : TYPE DE LIEN ET LIEU DE RÉSIDENCE DES PARTENAIRES DE L'ENTRAIDE AGRICOLE POUR LA RÉCOLTE DE JUILLET 2008. 381
TABLEAU 24 : SYNTHÈSE DES DEGRÉS DE FORMALISATION DES UNITÉS D'APPARTENANCE À QUÂN LỢI 425

Liste des schémas

SCHÉMA 1 : RAPPORTS DE RÉCIPROCITÉ EN FLUX CONTINU 242
SCHÉMA 2 : DISTINCTION THÉORIQUE DES TYPES DE TRANSFERTS 262
SCHÉMA 3- RÉPARTITION DES DIFFÉRENTES SORTES DE TRANSFERTS NON MARCHANDS À QUÂN LỢI SELON LA PART D'ÉLÉMENTS DE DON ET D'ÉCHANGE QUI LES CONSTITUE 285
SCHÉMA 4 : PRINCIPES VARIABLES CONSTITUTIFS DES LIENS PROCHES ET TYPES DE RELATION FORMELLE IDENTIFIÉS COMME POTENTIELLEMENT PROCHES 396
SCHÉMA 5 : MODE DE GÉNÉRATION DU LIEN SOCIAL ET TYPES DE RELATIONS 398
SCHÉMA 6 : LE CHAMP DES RELATIONS PROCHES 399
SCHÉMA 7 : STRUCTURE DES RÉSEAUX DE RELATIONS PERSONNELLES : PÔLES DE SOCIABILITÉ ET PRINCIPES ORGANISATEURS DES DEGRÉS DE PROXIMITÉ 405

Liste des cartes

CARTE 1- PROVINCE DE NAM ĐỊNH ET LOCALISATION DE LA COMMUNE DE GIAO TÂN 53
CARTE 2: LE VILLAGE DE QUÂN LỢI DANS LA COMMUNE DE GIAO TÂN 54

Table des matières

SOMMAIRE 6

CHAPITRES INTRODUCTIFS 9

INTRODUCTION 10

I- ÉLABORATION DE LA PROBLÉMATIQUE ET DU SUJET DE RECHERCHE 10
II- APPROCHE THÉORIQUE 16
1- Les concepts mobilisés 16
2- Approche, posture générale et postulats 23
3- Structure de la thèse. 31

COMMENTAIRES SUR LA PRODUCTION DES DONNÉES ET SUR LEUR INTERPRÉTATION : MÉTHODOLOGIE ET PROCÉDURES D'INVESTIGATION 33

I- PRINCIPES MÉTHODOLOGIQUES GÉNÉRAUX : UNE MÉTHODE EMPIRIQUE ET INDUCTIVE 33
1- Définition 33
2- Une méthode empirique 33
3- Une méthode inductive 36
4- De l'énonciation à l'énoncé 37
5- La subjectivité de l'ethnologue 37
II- LES MODES DE PRODUCTION DES DONNÉES 38
1- Les données discursives, contraintes et stratégies d'investigation 39
2- Les sources écrites 44
3- Études de cas et données de recensions 45
III- L'INTERPRÉTATION DES DONNÉES EN ETHNOLOGIE 47
1- La production d'hypothèses interprétatives plausibles et approximatives 47
2- Procédures de contrôle des interprétations et modes de raisonnements 47

PRÉSENTATION DU VILLAGE 52

I- SITUATION GÉOGRAPHIQUE 52
Carte 1- Province de Nam Định et localisation de la commune de GiaoTân 53
Carte 2: Le village de Quân Lợi dans la commune de Giao Tân 54
II- CARACTÉRISTIQUES GÉNÉRALES DE LA COMMUNE DE GIAO TÂN 55
III- DE LA COMMUNE AU VILLAGE OU DE L'UNITÉ ADMINISTRATIVE À L'UNITÉ SOCIOCULTURELLE 57
1- Le village comme unité socioculturelle avant tout 57
2- Les lignages : unités sociales d'appartenance interne au village. 59
3- Fondation du village de Quân Lợi. 61
4- Village et pouvoir politique 64
5- Le choix du village comme cadre d'étude 65

PARTIE 1 MANIFESTATIONS CONTEMPORAINES DE LA CIRCULATION NON MARCHANDE À QUÂN LỢI : CARACTÉRISTIQUES, PRINCIPES ET MODALITÉS DE FONCTIONNEMENT 67

INTRODUCTION DE LA PARTIE 1 68

CHAPITRE 1 TRANSFERTS NON MARCHANDS LORS D'ÉVÉNEMENTS D'IMPORTANCE SECONDAIRE ET TRANSFERTS PARTICULIERS 74

I- TRANSFERTS RITUALISÉS LORS D'ÉVÉNEMENTS D'IMPORTANCE SECONDAIRE 74
1- Présents lors d'une visite rendue à un malade : quà thăm hỏi *74*
2- « Présents de félicitations » pour la naissance d'un enfant : mừng *78*
3- « Présents de félicitations » pour la longévité: mừng thọ *81*
II- L'ENTRAIDE EN TRAVAIL AU MOMENT D'ACTIVITÉS AGRICOLES OU DE CONSTRUCTION 87
1- L'entraide en travail 87
2- Les formes de l'entraide : « làm hộ *» et «* đổi công *» 88*
*3- Les échanges de travail dans les activités agricoles (*đổi công*) 89*
*4- L'aide en travail pour les activités agricoles (*làm hộ *ou* làm giúp*) 91*
5-Conclusion : les formes de réciprocité 95
III- LES TRANSFERTS D'OFFRANDES LORS D'ÉVÉNEMENTS CULTUELS (CÚNG) 96
1- Les transferts avec les esprits 96
2- Les événements pendant lesquels se déroulent les offrandes 97
3- Les entités impliquées dans les transferts : récipiendaires et donateurs 100
4- Nature des offrandes, modalités de circulation et rapports de réciprocité 101
5- Conclusion : les motivations des villageois 104

IV- LES CONTRIBUTIONS VOLONTAIRES (*ĐÓNG GÓP TỰ NGUYỆN*) 106
1- Les différentes formes de contributions volontaires 106
2- Les contributions volontaires pour le développement ou l'entretien des infrastructures communales . 106
3- Contributions volontaires informelles pour l'aménagement des villages 108
4- Contributions volontaires informelles pour financer les activités des lignages 112

CHAPITRE 2 TRANSFERTS NON MARCHANDS LORS D'ÉVÉNEMENTS MAJEURS : LES PRESTATIONS CÉRÉMONIELLES 117

I- LES TROIS ÉVÉNEMENTS IMPORTANTS LIÉS À L'ÉVOLUTION DANS LE CYCLE DE VIE 117
II- LES TRANSFERTS DANS LE CADRE DES MARIAGES 118
1- Généralités sur les mariages au Vietnam 118
2- Déroulement des mariages et transferts non marchands selon chaque étape 119
3- Retour sur les transferts lors des mariages : les prestations non publiques 134
III- LES TRANSFERTS DANS LE CADRE DES FUNÉRAILLES 148
1- Généralités sur les funérailles au Vietnam 148
2- Déroulement des funérailles et transferts non marchands selon chaque étape 151
3- Les transferts particuliers : Transfert des hôtes (famille du défunt : conjoint et enfants) au défunt : báo hiếu *157*
IV- LES TRANSFERTS LIÉS À L'INAUGURATION D'UNE NOUVELLE MAISON 164
1- Les fêtes tân gia *164*
2- Transferts préalables à l'acquisition d'une nouvelle maison 165
3- Transferts lors de la fête tân gia : l'exception locale 168

CHAPITRE 3 LES PRÊTS ET LES EMPRUNTS FONDÉS SUR LES RELATIONS PERSONNELLES : PRATIQUES DE CRÉDITS ET D'ÉPARGNE INFORMELS 175

I- PRÊTS INFORMELS SANS INTÉRÊT (*VAY TIỀN KHÔNG CÓ LÃI*) 175
II- GROUPEMENTS INFORMELS D'ÉPARGNE ET DE CRÉDITS ROTATIFS : *LES PHƯỜNG* 179
1- Définition générale, ancrage historique et état des lieux sur la question des phường *179*
2- Le fonctionnement des groupements informels d'épargne et de crédits rotatifs à Quân Lợi : modalités générales 182
3- Rôle du responsable et modalités de recrutement des participants 185
4- Cotisations et modalités pratiques d'attribution du pot commun 193
5- Les stratégies et les différentes formes d'avantages selon le moment de réception du pot commun 200
6- Nature des phường et évolutions contemporaines : système d'entraide, système de maximisation des intérêts particuliers ou jeu de hasard ? 211

CHAPITRE 4 *CÓ ĐI CÓ LẠI* ET *GIÚP ĐỠ* : LE RÉGIME TYPIQUE DE CIRCULATION NON MARCHANDE 218

I- *ĐI TIỀN* : LES TRANSFERTS TYPIQUES 218
II- *GIÚP ĐỠ*, UN SYSTÈME D'AIDE MATÉRIELLE 219
1- Des modalités de circulation à la fonction instrumentale 219
2-Un système d'aide matérielle 220
III- *CÓ ĐI CÓ LẠI* : LES RAPPORTS DE RÉCIPROCITÉ ET L'AGENCEMENT DES TRANSFERTS 231
1- De la réciprocité des mouvements à la réciprocité vécue 231
2- L'agencement des transferts : un flux des prestations entre réciprocité paritaire et réciprocité en flux continue à double sens 240
IV- DÉFINITION DU FONCTIONNEMENT ET DE LA NATURE DU RÉGIME TYPIQUE DE CIRCULATION NON MARCHANDE 251

CHAPITRE 5 NATURE DES OBLIGATIONS ET TYPES DE TRANSFERT : DES FORMES SOCIALES AUX PRATIQUES EFFECTIVES 254

I- LA CONFUSION TERMINOLOGIQUE ET LES BIAIS INTERPRÉTATIFS 254
II- « DONS » ET « ÉCHANGES » : DISTINCTION ET DÉFINITIONS DES FORMES SOCIALES. 259
1- Le critère de distinction : la question de l'exigibilité. 259
2- Distinguer la nature des obligations : le critère décisif de la « violence légitime » 263
III- LA NATURE DES OBLIGATIONS EN COURS DANS LA CIRCULATION NON MARCHANDE À QUÂN LỢI ET LE TYPE DE TRANSFERT 264
1- L'exigibilité des contre-transferts et recours en cas de non remise de la contrepartie 264
2- Étude empirique des sanctions possibles et envisagées en cas de non-versement de la contre-prestation 268
IV- LE TYPE DE TRANSFERT : ÉCHANGE OU DON ? 274
V- DES FORMES SOCIALES AUX PRATIQUES SOCIALES OU DE L'ETIC À L'EMIC 281
1- Éléments d'échanges dans les dons observés à Quân Lợi 281
2-Les « dons-échanges » ou les dons réciproques : du classement par les formes sociales à la mise en évidence du « mélange » 283
VI- CONCLUSION 286

CONCLUSION DE LA PARTIE 1 : LES RAPPORTS SOCIAUX IMPLIQUÉS DANS LE RÉGIME TYPIQUE DE CIRCULATION NON MARCHANDE 288

PARTIE 2 LE SENS ET LA FONCTION DES TRANSFERTS NON MARCHANDS À QUÂN LỢI : EXPRIMER, ACTUALISER ET TISSER LE LIEN SOCIAL 290

CHAPITRE 6 LES RELATIONS SOCIALES ET LE DÉROULEMENT DES DONS : COMMENT LES RELATIONS CONDITIONNENT-ELLES LA CIRCULATION DES DONS ? 291

I- QUI DONNE QUOI, À QUI ET COMMENT ? 291
II- ANALYSE DES CORRESPONDANCES ET DES RÉSONANCES ENTRE LES TYPES DE LIENS ET LA FORME DES TRANSFERTS TYPIQUES LORS DES ÉVÉNEMENTS IMPORTANTS 294
1- Relations personnelles et transferts typiques pour les funérailles : donner ouvertement en liquide ou dans une enveloppe ? 294
2- Relations personnelles et forme des transferts typiques au cours des mariages 299
3- Obligations, devoirs et protocoles pour les relations de lignages lors des funérailles 301
III- FIXER LE MONTANT DES DONS : EXPRIMER LA « VALEUR » DE LA RELATION ? 304
1- Les paramètres déterminants le montant des prestations 304
2- Indicateur 1 : Le montant des prestations funéraires comme reflet de l'importance des relations entre membres d'un même lignage paternel 305
*3- Indicateur 2 : Fixer le « cours des dons » et « se suivre » (*đi theo*) dans les sommes octroyées. Conventions, règles implicites et pratiques sur la manière de fixer les montants des dons 309*
4- Indicateur 3 : étude de cas. Les dons des membres du lignage paternel à l'occasion des funérailles du père d'une « belle-fille du lignage » 312

CHAPITRE 7 L'EMPREINTE DES RELATIONS SOCIALES DANS LES MONTANTS DES DONS : QUI DONNE PLUS ET POUR SIGNIFIER QUOI ? 322

I- QUESTIONNER ET MESURER LA CORRÉLATION ENTRE LES MONTANTS DES DONS ET LES DEGRÉS DE PROXIMITÉ RELATIONNELLE 322
II- QUI DONNE PLUS ? IDENTIFICATION DES CONTACTS LES PLUS GÉNÉREUX 323
1- Recensement des types de liens formels associés aux montants les plus élevés dans le cas des transferts de dons typiques 323
2- Remarques méthodologiques préliminaires : la méthode de collection de cas particulier ou comment étudier les relations proches à partir des registres des dons ? 329
III- DONNER PLUS POUR SIGNIFIER QUOI ? LE SENS DES DONS AUX MONTANTS LES PLUS ÉLEVÉS 337
1- Première identification des éléments constitutifs des liens forts 337
2- Le sens des dons en provenance des relations extra-familiales : proximité affective, proximité stratégique et proximité normative 339
IV- CONCLUSION 348

CHAPITRE 8 ENTRAIDE AGRICOLE, RAPPORTS D'OBLIGATION ET LIEN SOCIAL 350

I- GÉNÉRALITÉS ET QUESTIONNEMENTS AUTOUR DE L'ENTRAIDE 350
II- LES PRATIQUES D'ENTRAIDES AGRICOLES EFFECTIVES : IMPORTANCE DE LA PARTICIPATION À L'ENTRAIDE AGRICOLE ET UTILISATION CONCRÈTE DES DIFFÉRENTES FORMES D'ENTRAIDE PAR LES FOYERS 351
1- L'importance de la participation à l'entraide agricole : mesurer l'ampleur du phénomène 351
*2- L'utilisation des formes d'entraide par les foyers : échanges de travail (*đổi công*) et aide (*làm hộ*) ... 353*
III- NÉCESSITÉ TECHNIQUE DE L'ENTRAIDE : QUELLE FONCTION UTILITAIRE ? 356
1- L'utilité technique de l'entraide selon les discours 356
2- Les cas de pénurie de main-d'œuvre 358
3- La pénibilité du travail et l'intérêt à finir de travailler sur ses parcelles dans des délais courts 361
4- Conclusion sur la nécessité technique de l'entraide agricole 363
IV- LOGIQUES SOCIALES, RAPPORTS D'OBLIGATION ET STRATÉGIES PAYSANNES : ENTRE MAÎTRISE ET CONTRAINTE 364
1- Les rapports d'obligation en cours dans l'entraide selon chaque forme d'entraide 364
2- Étude de l'articulation entre les types de relations, les types d'obligations et les formes d'entraide ... 365
3- Choisir ses partenaires et définir une forme d'entraide : les rapports d'obligation entre contraintes et choix .. 370
V- LES RELATIONS PROCHES ET LA PROXIMITÉ PHYSIQUE 375
1- Du type de lien à la nature du lien 375
2- Étude des espaces de recrutement des foyers pour l'entraide agricole 377
3- Le principe de proximité physique comme facteur déterminant des relations proches : exemple de l'entraide agricole 381
VI- CONCLUSION 383

CHAPITRE 9 LES RELATIONS PROCHES, LE NOYAU DE SOCIABILITÉ ET LES PRINCIPES ORGANISATEURS DES RELATIONS PERSONNELLES 384

I- LES DONS COMME INDICATEURS DES RELATIONS SOCIALES 384
II- LES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DES LIENS FORTS ET LE CHAMP DES RELATIONS PROCHES 384
1- Synthèse des six critères identifiés par l'étude des dons 384
2- Les « conditions nécessaires » et les « principes variables » dans la constitution d'un lien proche 394
III- LES DEGRÉS DE PROXIMITÉ AU SEIN DES RÉSEAUX DE RELATIONS PERSONNELLES : PÔLES DE SOCIABILITÉ ET PRINCIPES STRUCTURANTS 400
1- Les degrés de proximité au sein de la parenté 400
2- Les degrés de proximité selon le principe de localité 401
3- Les degrés de proximité selon l'intensité affective de la relation 403
4- Les trois niveaux de proximité qui structurent les réseaux de relations personnelles des habitants de Quân Lợi .. 403
5- La répartition des degrés de proximité au sein des réseaux sociaux 405
IV- CONCLUSION : MISE EN PERSPECTIVE 406

CHAPITRE 10 RELATIONS BILATÉRALES ET UNITÉS D'APPARTENANCE : CONTRAINTE ET MAÎTRISE DANS L'ÉTABLISSEMENT ET L'ENTRETIEN DES RELATIONS SOCIALES 409

I- DES RELATIONS BILATÉRALES AUX UNITÉS D'APPARTENANCE 409
II- LA PRÉGNANCE ET L'ARTICULATION DES UNITÉS D'APPARTENANCE DANS LA TRAME DES RELATIONS PERSONNELLES : UN RÉSEAU DE RÉSEAUX ? 411
1- Liens affiliés et liens autonomes à Quân Lợi : définition et importance 411
2- Présentation succincte des unités d'appartenance 412
3- Articulation des unités d'appartenance : des réseaux de réseaux entrelacés 414
III- TYPOLOGIE DES UNITÉS D'APPARTENANCE : LEUR DEGRÉ DE FORMALISATION 418
1- Les degrés de formalisation des unités d'appartenance 418
2- L'apparition du khu xóm *comme unité d'appartenance non formalisée aux frontières flexibles 418*
3- La floraison des « associations volontaires » : des unités sociales d'appartenance formalisées et instituées ... 420
IV- CONTRAINTE ET MAÎTRISE DANS L'ÉTABLISSEMENT ET L'ENTRETIEN DE RELATIONS SOCIALES : UNE SOCIABILITÉ SEMI-CONTRAINTE ? 426
1- Affiliation assignée, affiliation élective et normes sociales 426
2- Rôles et présence des liens autonomes, des liens affiliés et des relations bilatérales dans la construction et dans le maintien des réseaux sociaux 429
V- CONCLUSION 434

CHAPITRE 11 DONS ET ALLIANCE : LA VERTU LIANTE DES TRANSFERTS DE DON À QUÂN LỢI ET L'ÉTHIQUE DES *TÌNH CẢM* 436

I- LA FONCTION DE SOCIABILITÉ DES DONS : POSTULAT OU CONCLUSION ? 436
II- LES MÉCANISMES D'ALLIANCE DANS LE RÉGIME TYPIQUE DE CIRCULATION NON MARCHANDE 437
1- Entraide et utilitarisme : la fonction liante indirecte ou la dimension instrumentale des dons au service du lien social 437
2- Dons, interdépendance sociale et solidarité 439
3- Libéralité, incertitude structurelle, dette et alliance : comment les dons réciproques cérémoniels relient et attachent les villageois 441
4- La présence de retours quasi-systématiques comme condition nécessaire au fonctionnement du dispositif et le « paradoxe du don » 457
III- LE TIERS ÉLÉMENT, LA « FORCE » QUI POUSSE À DONNER ET L'ÉTHIQUE DES *TÌNH CẢM* 462
1- Introduction 462
2- L'intériorisation des règles sociales : la dimension intéressante et pragmatique des obligations de donner, recevoir et rendre. 462
3- Le tiers élément et la « force » qui pousse à rendre : extériorisation de la relation et autorégulation. 471
IV- LA FONCTION DE L'ÉTHIQUE DES *TÌNH CẢM* DANS LE SYSTÈME DE DON 476

CONCLUSION : FRAGMENTS DE SOCIALITÉ 478

Des dons réciproques au giao lưu *478*
Giao lưu *: essai de définition 479*
Giao lưu, *dons d'alliance et socialité 482*
Structure et forme de la socialité villageoise : le double visage de la culture vietnamienne ou la pluralité des normes 486
Références bibliographiques 494
Liste des tableaux 516
Liste des schémas 516
Liste des cartes 516
Table des matières 517

AIX-MARSEILLE UNIVERSITÉ
École doctorale 355 - « Espaces, Cultures et Sociétés »
Institut de Recherche Asiatique (UMR7306)

"*Có đi có lại mới toại lòng nhau*"[1]
Circulation non marchande et relations sociales dans un village du delta du fleuve Rouge (Nord du Vietnam) : donner, recevoir et rendre pour s'allier

ANNEXES

Annexes I : Cartes, documents et données brutes

Annexes II : Aperçu photographique

Annexes III : Protocoles d'enquêtes et études de cas

[1] « Seul le "donnant-donnant" satisfait chacun ».

Sommaire

ANNEXES I : CARTES, DOCUMENTS ET DONNÉES BRUTES 3
1- Cartes *4*
2- Données sur l'appareil administratif et politique de la commune *8*
3- Taux d'inflation *11*
4- Valeur et évolution du cours de l'or *12*
5- Emprunts officiels dans le cadre de programmes étatiques *16*
*6 - Groupes informels d'épargnes et de crédits rotatifs (*phường*)* *17*
7- Documents et informations diverses *27*
8- Les contributions volontaires (đóng góp tự nguyện) *30*
ANNEXES II : APERÇU PHOTOGRAPHIQUE 33
9- Le village : le développement de l'habitat *34*
10 - Les lieux de culte *36*
11- Fêtes lignagères et cultes aux esprits : giao lưu *avec les esprits* *38*
12- Fêtes villageoises lors de la nouvelle année lunaire : giao lưu *entre villageois* *41*
13- Lễ mừng thọ (fête de longévité) : remise des présents *43*
14- Mariage et prestations matrimoniales *43*
15- Les pratiques d'entraide *45*
16. La fabrication de l'alcool de riz *46*
17- Les types de relations formalisées *47*
ANNEXES III : PROTOCOLES D'ENQUÊTES ET ÉTUDES DE CAS 50
18 - L'« enquête registre des dons » *51*
19 - L'« enquête lignage » : protocole et commentaires méthodologiques *74*
20- Les « enquêtes rizières »: protocole et remarques de méthode *81*

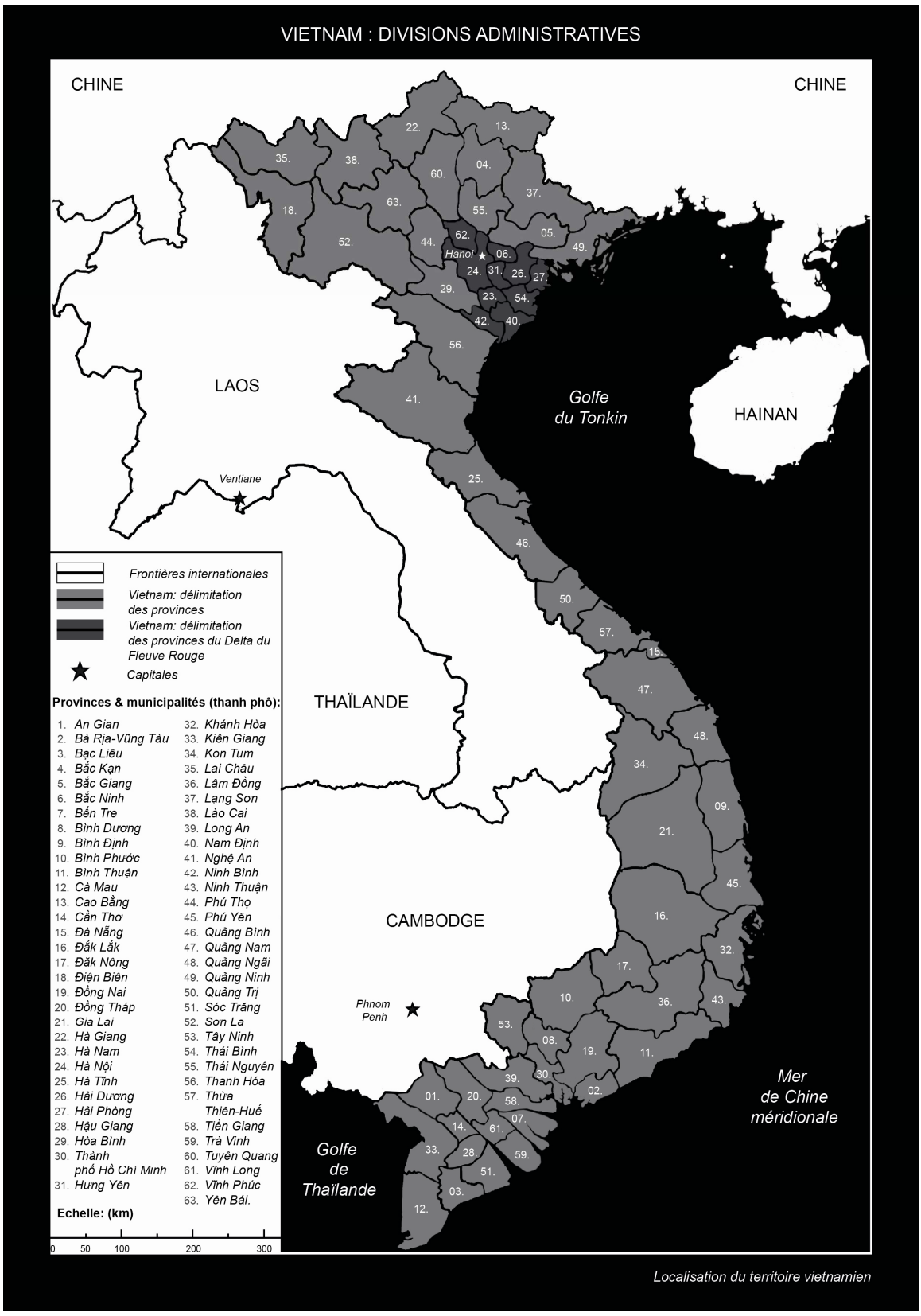
Liste des tableaux

Tableau 1 : Comité exécutif de la cellule du Parti de la commune 2000-2005 (*Ban chấp hành Đảng bộ-Đảng uỷ*) 8
Tableau 2: Comité exécutif de la cellule du Parti de la commune 2005-2010 (*Ban chấp hành Đảng bộ-Đảng uỷ*) 9
Tableau 3 : Liste des responsables des comités des cellules du Parti de la commune 2005-2010 (*chi uỷ xã*) 10
Tableau 4 : Taux d'inflation global au Vietnam depuis 1999 (indice des prix à la consommation) 11
Tableau 5 : Indice des prix à la consommation et taux d'inflation moyen dans la province de Nam Định 11
Tableau 6 : Types d'emprunts officiels 16
Tableau 7 : Etat des emprunts à taux préférentiels dans le cadre de l'association des femmes (par type) 16
Tableau 8 : Etat des emprunts par quartier en 2007 dans le cadre du « projet micro-crédit » (Banque du développement rurale et banque des politiques sociales) 17
Tableau 9 : *Phường*, lien social et espace 23
Tableau 10 - Registres des dons : nombre de donateurs, valeurs des dons et montants total des dons reçus 53
Tableau 11 : Spatialisation des réseaux de donateurs 54
Tableaux 12: Type de contacts ayant versé des dons aux montants les plus élevés lors des événements importants ou suite à une maladie 55
Tableaux 13 : montant des dons, types de relations formelles et lieu d'habitation des donateurs (détails) 61
Tableau 14: détails du registre des dons reçus par Đỗ Văn Nhung suite à son hospitalisation : dons en nature (mai 2007) .. 71
Tableau 15: détails du registre des dons reçus par Đỗ Văn Nhung suite à son hospitalisation : dons en argent (mai 2007) 72
Tableaux 16 : Données générales concernant les lignages de Quân Lợi : ancêtres fondateurs et occupation de l'espace habité 79
Tableaux 17 - Modes d'utilisation de la main d'œuvre et formes d'entraide mobilisées pour le repiquage de mars 2008 ... 85
Tableaux 18 - Modes d'utilisation de la main d'œuvre et formes d'entraide mobilisées pour la récolte de juillet 2008 94
Tableaux 19 : Types de relations formelles mobilisées pour la récolte de juillet 2008 96
Tableaux 20 : Types de relations formelles mobilisées pour le repiquage de mars 2008 98

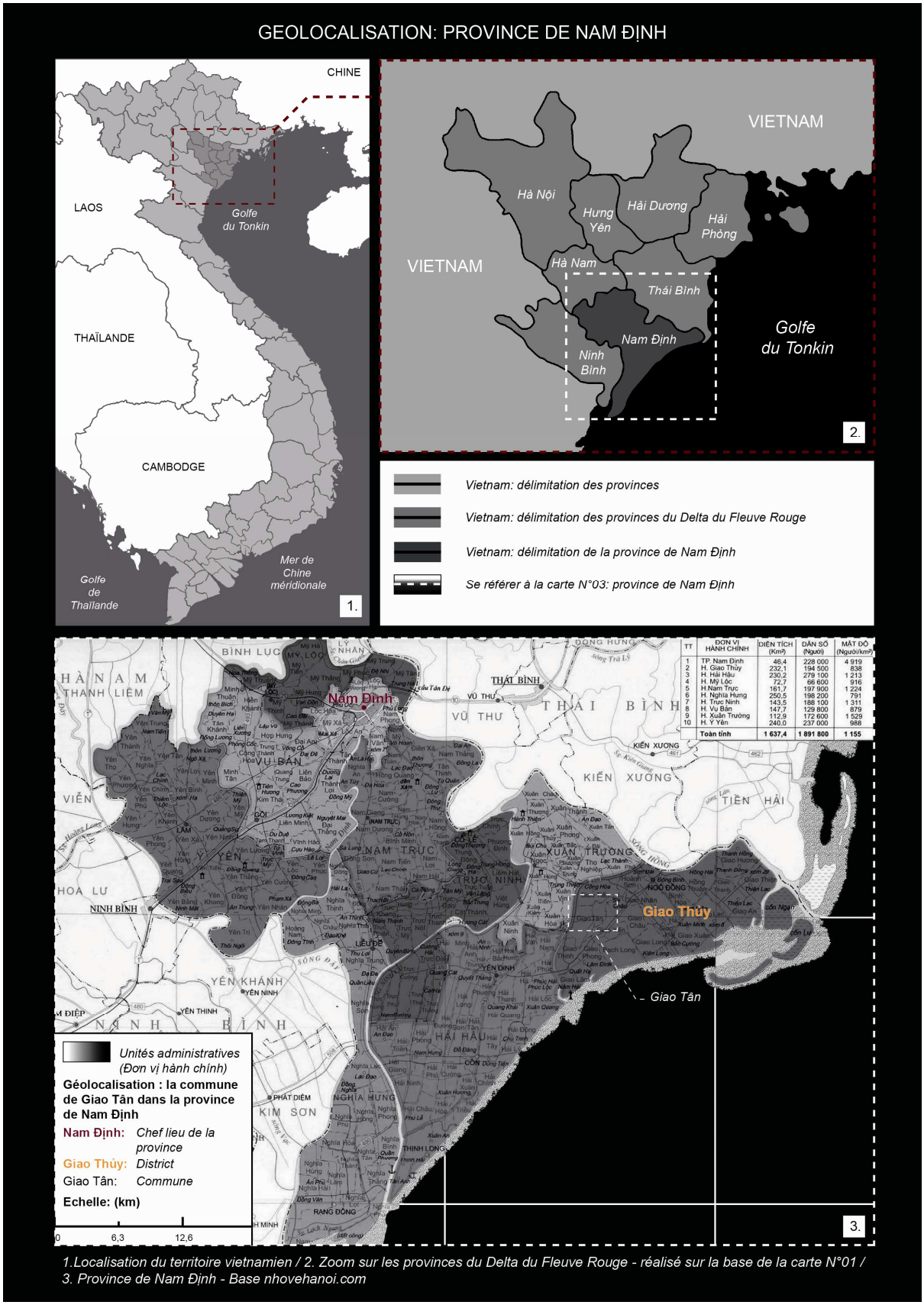
Annexes I : Cartes, documents et données brutes

1- Cartes

Carte 1- Vietnam : divisions administratives

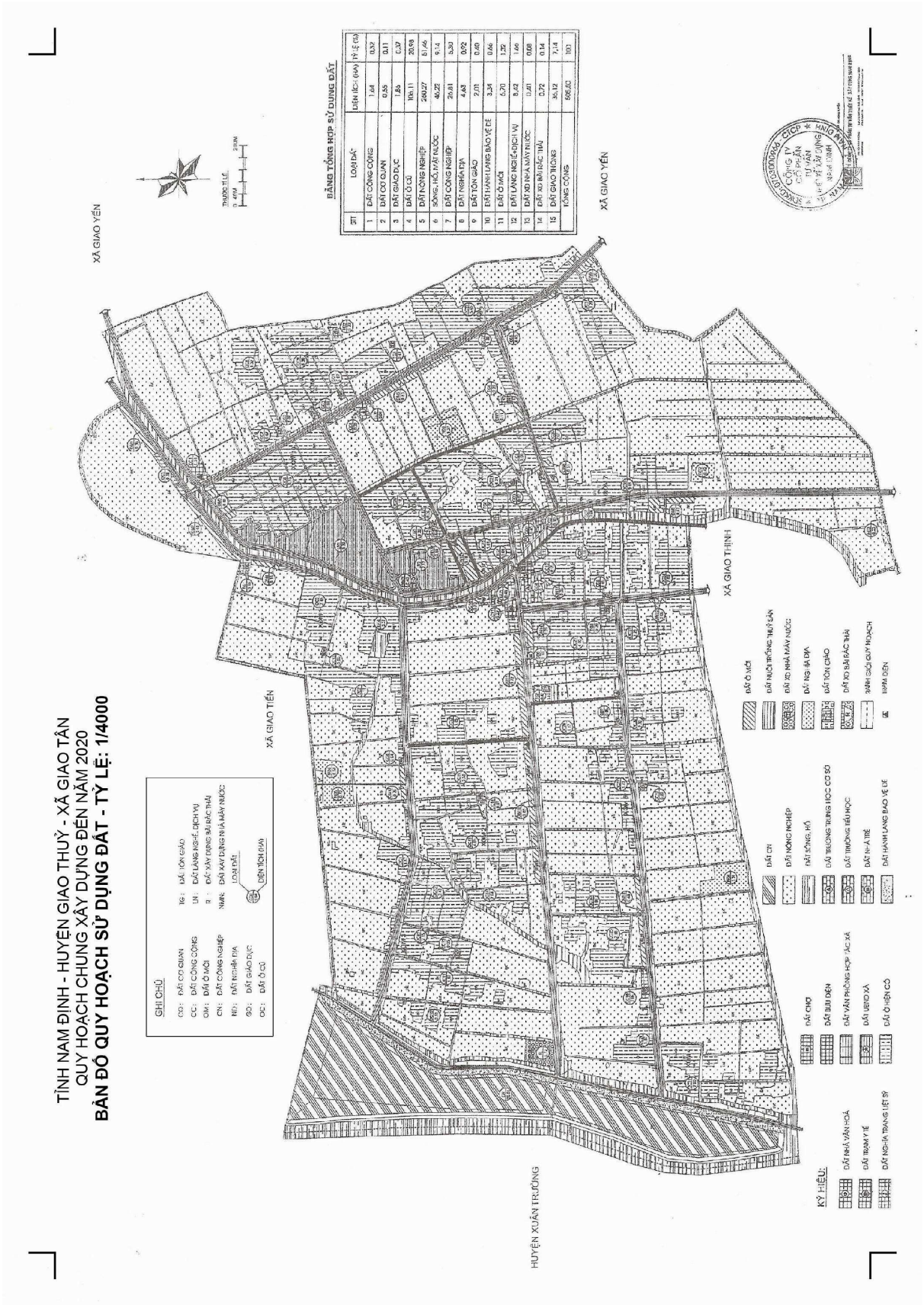


Carte 2: La commune de Giao Tân dans la province de Nam Định



1.Localisation du territoire vietnamien / 2. Zoom sur les provinces du Delta du Fleuve Rouge - réalisé sur la base de la carte N°01 / 3. Province de Nam Định - Base nhovehanoi.com

Carte 3 - La commune de Giao Tân : plan d'usage des sols



Source : Comité populaire de la commune de Giao Tân

Carte 4 - La commune de Giao Tân : voies de communication



Source : Comité populaire de la commune de Giao Tân

2- Données sur l'appareil administratif et politique de la commune

Tableau 1 : Comité exécutif de la cellule du Parti de la commune 2000-2005 (*Ban chấp hành Đảng bộ-Đảng uỷ*)

	Nom	**Année de naissance**	**Fonction**
1	Nguyễn Trung Hấn	1957	Secrétaire du Parti – Président du Conseil Populaire (*Bí thư - Chủ tịch HĐND*)
2	Trần Trọng Đạt	1953	Vice-secrétaire permanent du Parti (*Phó bí thư thường trực*)
3	Trần Hữu Nghị	1960	Vice-secrétaire du Parti - Président du Comité Populaire (*Phó bí thư - Chủ tịch UBND*)
4	Trần Hữu Ngạn	1961	Membre du Comité permanent directeur de la coopérative (*Thường vụ - Chủ nhiệm HTX*)
5	Đoàn Văn Cân	1963	Membre du Comité - Vice-Président du Comité Populaire (*Ủy viên – Phó chủ tịch* UBND)
6	Trần Xuân Điệu	1960	Membre du Comité – Chef de la Police (*Ủy viên - Trưởng Công an*)
7	Trần Quang Lâm	1964	Membre du Comité – Chef du détachement militaire de la commune (*Ủy viên - Xã đội trưởng*)
8	Hoàng Văn Đạt	1961	Membre du Comité – comptable de la commune (*Ủy viên - Tài chính kế toán*)
9	Trần Xuân Hinh	1963	Membre du Comité – Chargé de l'état civil (*Ủy viên - hộ tịch tư pháp*)
10	Đinh Quyết Chiến	1966	Membre du Comité – Vice-Policier de la commune (*Ủy viên - Phó công an*)
11	Đào Thị Mai	1961	Membre du Comité – Responsable de l'association des femmes (*Ủy viên - CT Hội phụ nữ*)
12	Nguyễn Quốc Nghĩa	1966	Membre du Comité – Vice-Directeur de la coopérative (*Ủy viên – Phó chủ nhiệm HTX*)
13	Đoàn Tất Lặc	1949	Membre du Comité – Président du Front de la Patrie (*Chủ tịch MTTQ*)
14	Đỗ Xuân Thao	1950	Membre du Comité - Vice-Président du Comité Populaire (*Thường vụ - Phó chủ tịch HĐND*)

Tableau 2: Comité exécutif de la cellule du Parti de la commune 2005-2010 (*Ban chấp hành Đảng bộ-Đảng uỷ*)

	Nom	**Année de naissance**	**Fonction**
1	Nguyễn Trung Hần	1957	Secrétaire du Parti – Président du Conseil Populaire (*Bí thư - Chủ tịch HĐND*)
2	Trần Trọng Đạt	1953	Vice-secrétaire permanent du Parti (*Phó bí thư thường trực*)
3	Trần Hữu Nghị	1960	Vice-secrétaire du Parti - Président du Comité Populaire (*Phó bí thư - Chủ tịch UBND*)
4	Hoàng Văn Đạt	1961	Vice-Président du Comité permanent (*Thường vụ - Phó chủ tịch HĐND*)
5	Trần Hữu Ngạn	1961	Membre du Comité permanent directeur de la coopérative (*Thường vụ - Chủ nhiệm HTX*)
6	Đoàn Văn Cân	1963	Membre du Comité - Vice-Président du Comité Populaire (*Ủy viên – Phó chủ tịch UBND*)
7	Trần Xuân Điệu	1960	Membre du Comité – Chef de la Police (*Ủy viên - Trưởng Công an*)
8	Trần Quang Lâm	1964	Membre du Comité – Chef du détachement militaire de la commune (*Ủy viên - Xã đội trưởng*)
9	Đào Thị Mai	1961	Membre du Comité – Responsable de l'association des femmes (*Ủy viên - chủ tịch hội phụ nữ*)
10	Phạm Văn Phiệt	1972	Membre du Comité - Secrétaire du Parti de la fédération des jeunes communistes (*Ủy viên - Bí thư đoàn*)
11	Nguyễn Quốc Nghĩa	1966	Membre du Comité – Président du Front de la Patrie (*Chủ tịch MTTQ*)
12	Trần Xuân Hinh	1963	Membre du Comité – Responsable foncier et construction (*Ủy viên - Địa chính xây dựng*)
13	Trần Xuân Vượng	1965	Membre du Comité - Chef du quartier 6 (*Ủy viên - Trưởng xóm 6*)
14	Nguyễn Duy Ba	1962	Membre du Comité - Chef du quartier 2 (*Ủy viên - Trưởng xóm 2*)
15	Bùi Văn Chiến	1966	Membre du Comité - Chef du quartier 9 (*Ủy viên - Trưởng xóm 9*)

Tableau 3 : Liste des responsables des comités des cellules du Parti de la commune 2005-2010 (*chi uỷ xã*)

	Nom	**Fonction**
1	Vũ Tân Cừu	Secrétaire de la cellule 1 (*Bí thư chi bộ 1*)
2	Lê Duyên Hồng	Vice- Secrétaire de la cellule 1 (*Phó bí thư chi bộ 1*)
3	Vũ Xuân Đới	Chef du quartier 1 (*Xóm trưởng xóm 1*)
4	Nguyễn Huy Triệu	Secrétaire de la cellule 2 (*Bí thư chi bộ 2*)
5	Nguyễn Ngọc Uẩn	Vice- Secrétaire de la cellule 2 (*Phó bí thư chi bộ 2*)
6	Nguyễn Duy Ba	Chef du quartier 2 (*Xóm trưởng xóm 2*)
7	Phạm Ngọc Tải	Secrétaire de la cellule 3 (*Bí thư chi bộ 3*)
8	Cao Thị Mong	Vice- Secrétaire de la cellule 3 (*Phó bí thư chi bộ 3*)
9	Phạm Hữu Ý	Chef du quartier 3 (*Xóm trưởng xóm 3*)
10	Nguyễn Ngọc Thâu	Secrétaire de la cellule 4 (*Bí thư chi bộ 4*)
11	Trần Thị Miền	Vice- Secrétaire de la cellule 4 (*Phó bí thư chi bộ 4*)
12	Trần Anh Nuôi	Chef du quartier 4 (*Xóm trưởng xóm 4*)
13	Nguyễn Ngọc Uẩn	Secrétaire de la cellule 5 (*Bí thư chi bộ 5*)
14	Trịnh Trọng Liêu	Vice- Secrétaire de la cellule 5 (*Phó bí thư chi bộ 5*)
15	Nguyễn Văn Tuyên	Chef du quartier 5 (*Xóm trưởng xóm 5*)
16	Trịnh Tam Đảo	Secrétaire de la cellule 6 (*Bí thư chi bộ 6*)
17	Nguyễn Văn Toàn	Vice- Secrétaire de la cellule 6 (*Phó bí thư chi bộ 6*)
18	Trần Xuân Vượng	Chef du quartier 6 (*Xóm trưởng xóm 6*)
19	Đỗ Văn Vân	Secrétaire de la cellule 7 (*Bí thư chi bộ 7*)
20	Nguyễn Văn Kính	Vice- Secrétaire de la cellule 7 (*Phó bí thư chi bộ 7*)
21	Đỗ Thị Vang	Chef du quartier 7 (*Xóm trưởng xóm 7*)
22	Đỗ Thành Hưng	Secrétaire de la cellule 8 (*Bí thư chi bộ 8*)
23	Trần Văn Chương	Vice- Secrétaire de la cellule 8 (*Phó bí thư chi bộ 8*)
24	Trần Văn Hiếu	Membre de la cellule 8 (*ủy viên chi bộ 8)*
25	Trần Đăng Đô	Secrétaire de la cellule 9 (*Bí thư chi bộ 9*)
26	Đỗ Văn Tiến	Vice- Secrétaire de la cellule 9 (*Phó bí thư chi bộ 9*)
27	Bùi Văn Chiến	Chef du quartier 9 (*Xóm trưởng xóm 9*)
28	Trịnh Văn Thọ	Secrétaire de la cellule 10 (*Bí thư chi bộ 10*)
29	Đặng Văn Nhuận	Vice- Secrétaire de la cellule 10 (*Phó bí thư chi bộ 10*)
30	Phạm Văn Trung	Chef du quartier 10 (*Xóm trưởng xóm 10*)
31	Lưu Công Uyên	Secrétaire de la cellule 11 (*Bí thư chi bộ 11*)
32	Vũ Thị Đào	Vice- Secrétaire de la cellule 11 (*Phó bí thư chi bộ 11*)
33	Vũ Quốc Hội	Chef du quartier 11 (*Xóm trưởng xóm 11*)
34	Lưu Công Tuyển	Secrétaire de la cellule 12 (*Bí thư chi bộ 12*)
35	Đỗ Văn Quân	Vice- Secrétaire de la cellule 12 (*Phó bí thư chi bộ 12*)
36	Lưu Công Út	Chef du quartier 12 (*Xóm trưởng xóm 12*)

Liste du comité exécutif de la fédération de la jeunesse communiste Hồ Chí Mình 2005-2010 (*ban chấp hành đoàn xã*)

1. Phạm Văn Phiệt
2. Nguyễn Văn Toàn
3. Đỗ Trung Đức
4. Nguyễn Thị Thu
5. Đoàn Văn Rụ
6. Trần Thị My
7. Nguyễn Thị Thảo
8. Trần Văn Hào
9. Trần Thị Sa
10. Đỗ Văn Bách
11. Nguyễn Văn Thắng
12. Phạm Văn Thuỳ
13. Trịnh Thị Diệp
14. Hoàng Mạnh Hùng
15. Mai Thị Tuyết Lan

3- Taux d'inflation

Tableau 4 : Taux d'inflation global au Vietnam depuis 1999 (indice des prix à la consommation)2

Pays	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010
Vietnam (%)	4	-0,6	-0,3	3,9	3,1	9,5	8,3	7,5	8,3	24,4	7	11,8

Source: CIA World Factbook - Version du 1Janvier 2011
en ligne disponible sur : http://www.indexmundi.com/g/g.aspx?c=vm&v=71&l=fr

Tableau 5 : Indice des prix à la consommation et taux d'inflation moyen dans la province de Nam Định[3]

Année	IPC annuel moyen	Taux d'inflation moyen
2001	100,72	-
2002	104,72	3,98%
2003	108,23	3,35%
2004	117,22	8,31%
2005	125,75	7,28%
2006	136,38	8,46%
2007	146,73	7,58%
2008	176,35	20,19%
2009	187,97	6,59%

Source: GSO (General Statistics Office of Vietnam)

[2] Définition de Taux d'inflation (indice des prix à la consommation): Cette entrée fournit le changement pour cent par an dans les prix à la consommation par rapport aux prix à la consommation de l'année précédente.
[3] Source : GSO.

4- Valeur et évolution du cours de l'or

4.1 Informations chiffrées

Valeur de l'or sur le marché vietnamien (en Vnd)
1 *chỉ* = 1/10ème de taël soit 3,75 grammes d'or
1 *chỉ* = 1 283 000vnd le 24/06/2007
1 *chỉ* = 2 090 000vnd le 30/06/2009
(source : registres des *phường* recensés au village)

Valeur de l'or sur le marché mondial[4] :
1gramme d'or = 49,03$ (soit 34,04 euros) au 15 juin 2011
1 *chỉ* (3,75 grammes d'or) = 184$ au 15 juin 2011.

Evolution de la valeur de l'or entre 2007-2010 en USD
20/07/2007 : 681,6$/once - 82 $/*chỉ*
20/07/2010 : 1181,5$/once - 142,5 $/*chỉ*
20/07/2011 :1600,5$/once - 193$/ *chỉ*
Source : http://www.24hgold.com/francais/interactive_chart.aspx?codecom=gold&title=Gold

Evolution de la valeur de l'or entre 2007-2011 en Euros
23/07/2007 = 493,291euros/once
22/07/2010 = 920,975euros/once
20/07/2011 = 1112euros/once
Source:
http://www.24hgold.com/francais/interactive_chart.aspx?codecom=GOLD&chgecom=ChgeDollarCom&valecom=valedollarcom

[4] Le prix de l'or sur le marché vietnamien ne s'accorde pas à celui du marché mondial. Les valeurs de l'or annoncées en dollars sont fondées sur le cours mondial. Les valeurs de l'or présentées en vnd sont fondées sur le cours du marché vietnamien. Si dans la thèse les montants de l'or sont généralement présentés en VND et basés sur le cours vietnamien, en annexes ce sont les cours de l'or sur le marché mondial qui servent de référence. C'est pourquoi, les valeurs des chỉ en dollars sont présentés ici juste à titre indicatif.

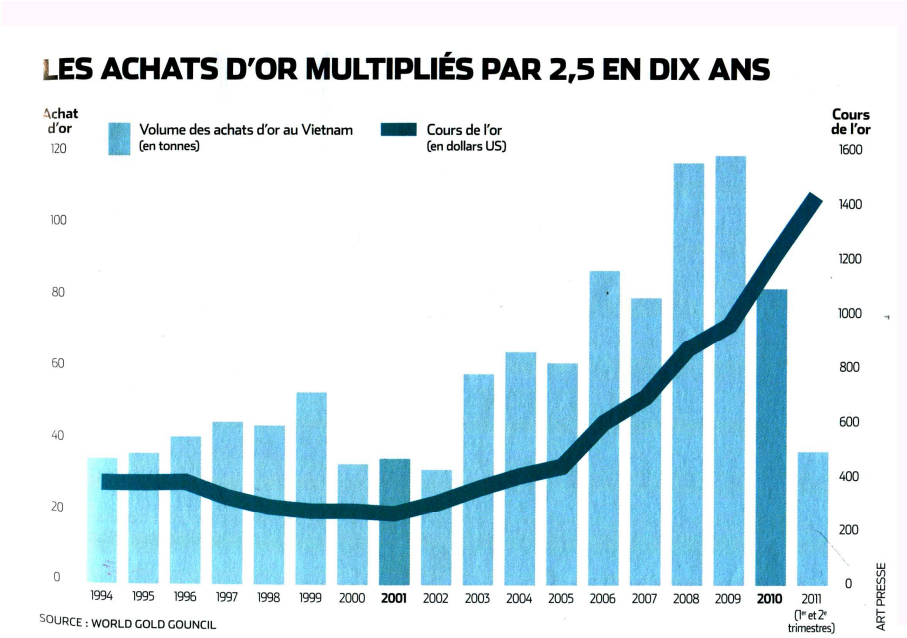
Fig.1- Cours de l'once d'or ($) sur la marché mondial entre 2002 et 2012



Sources: iGolder.com et http://france-inflation.com/cours_de_l_or_historique_et_actuel.php

4.2 Diverses informations issues de la presse sur les fluctuations du cours de l'or et sur les réactions de la population et de l'Etat

Fig. 2 – Cours de l'or et volume des achats d'or au Vietnam



Source : Revue Asies n°3 (décembre 2011-février 2012).

Revue de Presse de l'Ambassade de France au Vietnam :

« L'inquiétude est plus grande que la joie (*Thanh Niên*): Le déficit commercial a beaucoup baissé en juin, ce qui pourrait apparaître comme un signe positif, le Vietnam ayant le plus grand mal à maitriser cet indice. Cependant, cette bonne nouvelle ne pourrait être qu'un trompe-l'œil : l'augmentation des exportations s'explique par la vente massive d'or à l'étranger. Entre mi-mai et mi-juin, 12 tonnes d'or ont été exportées, soit un volume plus grand que celui cumulé lors des 5 premiers mois de l'année. L'exportation de l'or serait la conséquence du resserrement du commerce domestique de ce produit et de la stabilisation du taux de change. Mais le Vietnam ne dispose pas de mines abondantes en or. Autrement dit, l'exportation massive de l'or conduira à une importation toute aussi massive de ce produit dans l'avenir, ce qui altérera alors de nouveau la balance commerciale ».(*Thanh Niên, mercredi 29 juin 2011)*

« Le prix de l'or s'élève à plus de 39 millions de dôngs/taël, constate *Thanh Niên*. Entraîné par la tendance mondiale, le cours de l'or a établi un nouveau record. Les propriétaires affluent dans les bijouteries pour vendre leur métal. Nombre de bijouteries se sont retrouvée à court d'argent. Dans un contexte de forte inflation, l'or représente « un havre de paix dans la tempête », estime un ancien responsable de la Banque d'Etat. Pas de spéculation, souligne *Phap Luat.* » (*Thanh Niên - Vendredi 15 juillet 2011*)

« La banque d'Etat va autoriser l'importation de 5 tonnes d'or afin de stabiliser le marché de l'or vietnamien. Bien que le prix de vente du précieux métal ait dépassé ces 2 derniers jours le seuil de 46 millions de dôngs par taël, soit 2 millions de dôngs de plus que le cours mondial, les acheteurs sont toujours de plus en plus nombreux ». (*Hanoi Moi*, p.1&7, 10/08/2011)

« Le 22 août, les cours de l'or ont atteint 48,7 millions/taël. Les entreprises du secteur ont été autorisées par la Banque d'Etat à en importer afin de ramener les cours de ce métal au niveau mondial. » *(Tuoi Tre, p.17, 23/08/2011)*

« Face à la hausse des cours de l'or dopée par la spéculation, le gouverneur de la Banque d'Etat, Nguyen Van Binh, affirme prendre toutes les mesures pour stabiliser le marché et orienter les cours sur ceux du monde. L'institution continuera à autoriser l'importation de l'or, promulguera un mécanisme flexible pour utiliser les réserves en or de la population comme moyen d'intervention et traiter avec la police les spéculateurs. L'or au Vietnam coûte un million de plus par taël que sur les cours mondiaux. » *(Thanh Nien, p.7, 24/08/2011)*

Articles en lignes[5] :

« L'an 2009 a été la 9e année consécutive d'augmentation du prix du métal jaune, qui a atteint un niveau record. "La mobilisation d'or par les banques centrales et le recul du dollar expliquent cette situation", analyse Nguyên Trung Anh, directeur général adjoint de la Compagnie par actions de l'or VINA.

Toujours selon lui, une partie non négligeable des enveloppes de relance économique de nombreux pays déferle sur le marché de l'or. Au Vietnam, de nombreux investisseurs se tournent vers le métal jaune, d'où la naissance d'une série de salles de transactions. "Au cours des 3 premiers trimestres 2009, le prix du métal jaune a piétiné. Le marché s'est animé lors du 4e. L'an dernier, les Fonds de commerce d'or, notamment SPDR Gold Trust, ont connu des activités très animées et les compagnies d'exploitation ont racheté les contrats de protection du prix de l'or déjà signés", fait savoir Nguyên Trung Anh.

Selon les prévisions, le cours du métal jaune ne dépassera pas cette année les 29 millions de dôngs/taël, et ce pour plusieurs raisons, estime Vu Minh Châu, directeur général de la compagnie Bao Tin Minh Châu. Le dollar, qui retrouve des couleurs, est la raison principale selon cet homme d'affaires. Les investisseurs internationaux prévoient que la Réserve fédérale américaine (FED)

[5] Voir aussi, Kiều Oanh, 2009, « 9 vấn đề nổi bật của thị trường vàng năm » [25/12/2009].
En ligne : http://vneconomy.vn/20091224053953471P0C6/9-van-de-noi-bat-cua-thi-truong-vang-nam-2009.htm.

resserrerait prochainement ses politiques monétaires et augmenterait le taux directeur du dollar (au 1er ou 2e trimestre). D'où une chute probable du cours de l'or. Une autre raison : les besoins des réserves en or ne seront pas aussi importants qu'en novembre dernier. Toujours selon M. Châu, cette année, en raison de la relance de l'économie nationale, les habitants investiront plus dans le précieux métal.
Le marché de l'or ne connaîtrait pas de fortes fluctuations jusqu'à la fin de ce trimestre, estime Luu Quang Diên, chef adjoint de la compagnie SJC Hanoi. Selon ses analyses, le Fonds monétaire international (FMI) vient d'annoncer un plan d'offre publique de 191,3 tonnes d'or (l'équivalent de 6,9 milliards de dollars). De plus, suite à la décision du Premier ministre Nguyên Tân Dung de fermer les salles de transaction d'or (date buttoir : 30 mars), les acheteurs d'or sont dans l'expectative. D'après les experts, en se basant sur l'approbation par la Banque d'État de l'importation d'or, le prix sur le marché domestique suivra de très près celui sur le marché mondial. "Cette année, le cours national suivra les fluctuations du cours mondial, et devrait se situer entre 24 et 29 millions/taël", prévoit Vu Minh Châu. »
Source: Quê Anh /Courrier du Vietnam *(23/02/2010)*
http://lecourrier.vnagency.com.vn/default.asp?xt=&page=newsdetail&newsid=60236

« La Banque d'Etat a annoncé le 9 novembre qu'elle va à nouveau autoriser l'importation d'or afin d'équilibrer le marché domestique sur lequel les cours sont toujours supérieurs à ceux du monde.
Dès l'annonce de cette information, le cours de l'or dans le pays a baissé à 37,3 millions de dông le taël vers 13h50, soit une forte baisse de près d'un million de dôngs par rapport à celui de midi le même jour.
En un peu plus d'un mois, le prix du métal jaune a connu une augmentation forte et continue pour atteindre 30,6 millions de dôngs le taël vers la fin de septembre dernier, mais le 6 octobre dernier, il est encore monté à 32,95 millions de dôngs le taël. Depuis, les cours sont demeurés au dessus de 31,33 millions de dôngs le taël. Parallèlement, le cours du change avec le dollar sur le marché libre a également augmenté depuis un mois. Le 9 novembre, les taux de change à l'achat et à la vente étaient de 21.000 et 21.400 dôngs, alors que les banques commerciales pratiquaient un taux de 19.480 et 19.500 dôngs le dollar.»
Source :AVI [09/11/2010] - en ligne http://fr.vietnamplus.vn/Home/La-Banque-dEtat-autorise-limportation-dor/201011/12332.vnplus

5- Emprunts officiels dans le cadre de programmes étatiques

Tableau 6 : Types d'emprunts officiels

Type d'emprunt	Taux d'intérêt (%)	Montant empruntable (en millions vnd)	Durée emprunt	Modalités et délais de remboursement	Infos divers
Pour les pauvres	0,65	10 à 30	2 ou 3 ans	intérêts mensuels	
Pour les étudiants	0,5	4,3 par semestre*	pendant la durée des études + 1 an après la fin des études	Remboursement un an après la fin des études (en fonction du nombre de semestre emprunté)	Le nombre de semestre est défini par le nombre d'année d'étude selon la formations choisie Existe depuis 2007
Pour l'installation d'un réseau d'eau propre et système sanitaire	0,9	8 pour 5 ans	5 ans	intérêts mensuels, rembourse en quatre fois à raison de 2M de vnd tous les 15 mois	Pas besoin d'être "pauvre" selon critère commun pour pouvoir bénéficier de cet emprunt
Pour des projets de développement économique générateurs d'emplois locaux	0,65	15 à 20	2 ans	intérêts mensuels	
Pour les familles bénéficiaires des politiques sociales* qui souhaitent participer à un programme d'exportation de main d'œuvre	0,65	Selon le montant des dépenses liées au départ	varie selon la durée du contrat de travail	Intérêts mensuels / dépend du contrat	

Source : documents officiels du Comité Populaire de la commune de Giao Tân.
*pauvres, invalides de guerre, héros de la révolution, sacrifiés de la patrie.

Tableau 7 : Etat des emprunts à taux préférentiels dans le cadre de l'association des femmes (par type)

Type d'emprunt	Nombre de foyers endettés en décembre 2009	Montant total des emprunts en décembre 2009 (millions de VND)
Pour les pauvres	146	859
Pour les étudiants	269	2 246
Pour l'installation d'un réseau d'eau propre et système sanitaire	86	653
Pour des projets de développement économique générateurs d'emplois locaux	2	30
Pour les familles bénéficiaires des politiques sociales*	2	45
Total	505	1587

Source : documents officiels du Comité Populaire de la commune de Giao Tân.
*pauvres, invalides de guerre, héros de la révolution, sacrifiés de la patrie.

Tableau 8 : Etat des emprunts par quartier en 2007 dans le cadre du « projet micro-crédit » (Banque du développement rurale et banque des politiques sociales)

Quartier	Nombre de foyers	Montant des emprunts (en millions de vnd)
1	11	184
2	41	612
3	18	228
4	43	637
5	14	335,5
6	48	1 626
7	14	277,5
8	16	374
9	10	106
10	59	876,7
11	27	427
12	29	308,5
Total	337	5992,2

Source : documents officiels du Comité Populaire de la commune de Giao Tân

6 - Groupes informels d'épargnes et de crédits rotatifs (*phường*)

6.1 Traduction du règlement du groupe informel d'épargnes et de crédits rotatifs dirigé par Đỗ Xuân Thao

Nombre de membres :16
Durée : 2007-2013

Introduction :
La réalisation des directives du Parti et de l'Etat à l'époque du *đổi mớ*i, s'efforce à atteindre l'objectif affiché, à savoir un peuple riche et un pays prospère et puissant. Dans les mécanismes d'économie de marché actuel, l'Etat autorise toutes les composantes économiques collectives ou privées à développer et à élargir les branches du secteur professionnel et du marché de l'emploi pour générer des capitaux destinés à la pratique des affaires, à élargir la production, à s'entraider et à développer l'économie et les revenus pour renforcer et construire le foyer. C'est pourquoi fonder des associations de crédit rotatif est une chose très nécessaire, qui s'accorde avec la loi en vigueur actuellement.

Chapitre 1 : Réglementations générales.
1- L'adhésion au groupe repose sur la base de la volonté de chacun, pour devenir membre et demander à être adhérent il n'y a pas de pression ni de contrainte.
2- Lorsqu'on est devenu volontairement un membre officiel, tout adhérent doit observer et exécuter toutes les réglementations sur lesquelles nous nous sommes mis d'accord.
3- En ce qui concerne la cotisation, il faut garantir de s'en acquitter dans les délais établis par le groupe.
4- La cotisation se fait en or (de la plus haute qualité), l'or que les orfèvrerie ont travaillé (« phân kim »), garantissant une qualité reconnue par la population pour la vente et les échanges.

Chapitre 2 : Réglementations concrètes
1- Il est décidé dans les réglementations que la cotisation se fasse en or : à chaque « chapitre » on cotise un *chỉ* en or [1/10 de taëls, soit 3.75 grammes]
2- Si un membre ne peut pas cotiser en or, il peut cotiser en argent, en *đông*, en dollars américains, en livre sterling ou en euros. Si on cotise en argent, on doit suivre le taux du cours de l'or du jour de la cotisation fixé

selon les réglementations du groupe (on examine également les prix de vente de l'or des orfèvreries de la région)

3- En ce qui concerne l'or à cotiser, les membres doivent l'acheter dans les orfèvreries de la région dont les noms figurent sur la liste ci-dessous (fixée par le groupe) :

- Quang phấn à Ngô Đồng
- Ngọc Hà à Giao Tiến
- Hòa Huệ à Giao Tiến
- Phúc Bài à Giao Yến
- Tâm kích à Giao Tân
- Bảo Tín Giao Tân.

4- L'or qui provient des orfèvreries ci-dessus ont un certificat de garantie de qualité que je consulterai au moment des cotisations.

5- Le groupe comprend officiellement quinze membres et chaque année d'eux d'entre eux prennent le pot. Ces règlementations sont en vigueur à partir de juin 2007 jusqu'en 2014.

6- La cotisation s'élève à un *chỉ* à chaque tour. Un membre qui a déjà pris le pot devra payer 0,25 *chỉ* d'intérêt en plus du c*hỉ* habituel qui est dû. La totalité de la cotisation est donc de 1,25 *Chỉ*.

7- Calendrier :
Chaque année le groupe se réunit 2 fois, concrètement de la manière suivante : entre le 25 et le 30 juin et entre le 25 et le 30 décembre du calendrier solaire. En cas de changement, ce sera le chef du groupe qui est chargée du réajustement qu'il informera aux membres. Mais il n'est pas possible d'avance ou de retarder de plus de 3 à 5 jours.

8- Part extraite pour organiser les repas à chaque réunion :
Cette part est extraite du total de l'or que les membres avaient cotisés. La part destinée aux repas lors des réunions, s'élève à 0,3 *Chỉ*. On organise les repas pour réunir les membres du groupe. On a prévu 3 rencontre pour toute le période de déroulement du *phường*: un repas au démarrage, un repas à la moitié du phường et un repas à la fin pour faire le bilan.

9- La part dédiée au responsable de la tontine :
Au septième chapitre chacun des membres, à la fois ce qui ont pris le pot et ceux qui ne l'ont pas pris devront cotiser l'équivalent de 0,1 *chỉ* suivant le cours du jour pour le responsable de la tontine.

10- Les membres doivent se rendre à la maison du responsable pour cotiser.

11- Dans le cas où il y a plusieurs personnes qui demandent de prendre le pot lors d'un même chapitre, ils doivent négocier pour trouver un accord. S'ils n'arrivent pas à s'entendre, ils doivent tirer au sort et la personne qui gagne pourra prendre le pot.

12- S'il y a un chapitre où aucun membre ne demande le pot, le responsable du *phường* doit organiser un tirage au sort et en fonction du tirage, il doit établir un calendrier pour les autres tours afin que chaque membre vienne lui-même prendre le pot.

13- Les cas où un membre n'est plus en mesure de payer ou abandonne volontairement l'association en cours de route, le groupe laissera ce membre là prendre le pot en dernier. S'il a déjà pris le pot et ne respecte pas bien les règles de cotisation ou déclare forfait, ou encore abandonne volontairement l'association en cours de route, le groupe devra organiser une réunion pour consulter les avis des autres membres. Si nécessaire on devra saisir les instances judiciaires.

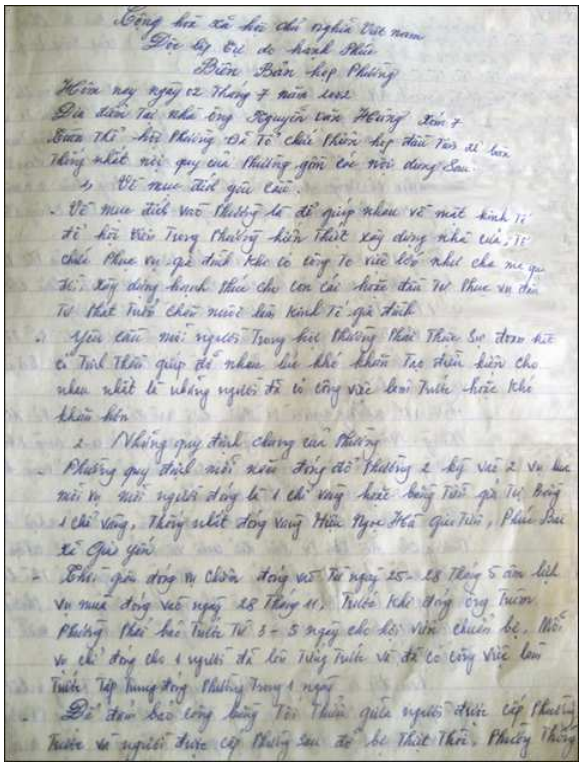
Chapitre 3 : La close des engagements (*cam kết*)

Les règles du *phường*, une fois adoptées à l'unanimité lors de la première réunion, deviendront les règles officielles. Les membres qui ne respectent pas ce règlement seront exclus.
Un membre qui cotise en dépassant les délais depuis plus de 3 jours sera officiellement sanctionné/pénalisé :
Après 3 jours il devra payer une amende de 1% de 1 *Chỉ*
6 jours de retard = 2%
10 jours de retard = 3%
L'amende ne dépasse pas 10%

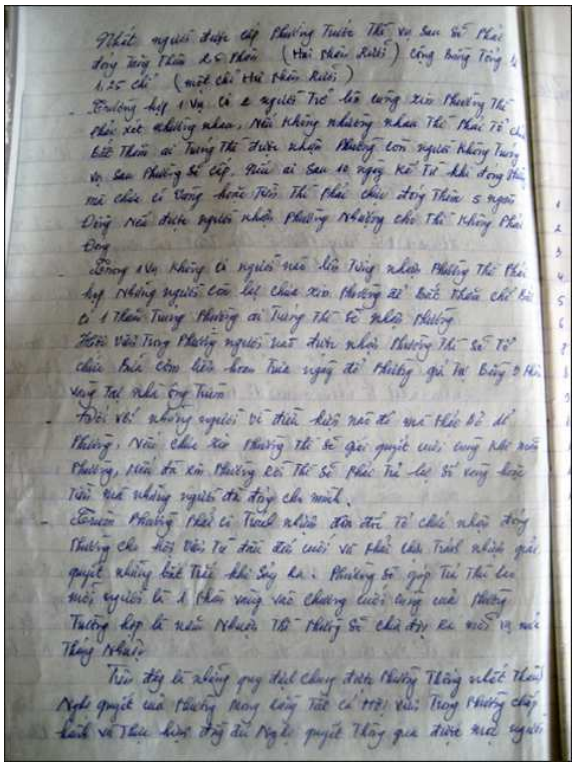
Ces règles ont été entérinées par tout le groupe à l'unanimité, l'acceptation de ce document se clôture à 20h15 le 28/6/07

Signature secrétaire **Signature du responsable**

6.2 Registre du *phường* en or dirigé par M. Nguyễn Văn Trung-Mme Đỗ Thị Lan
(cf. étude de cas chapitre 3)

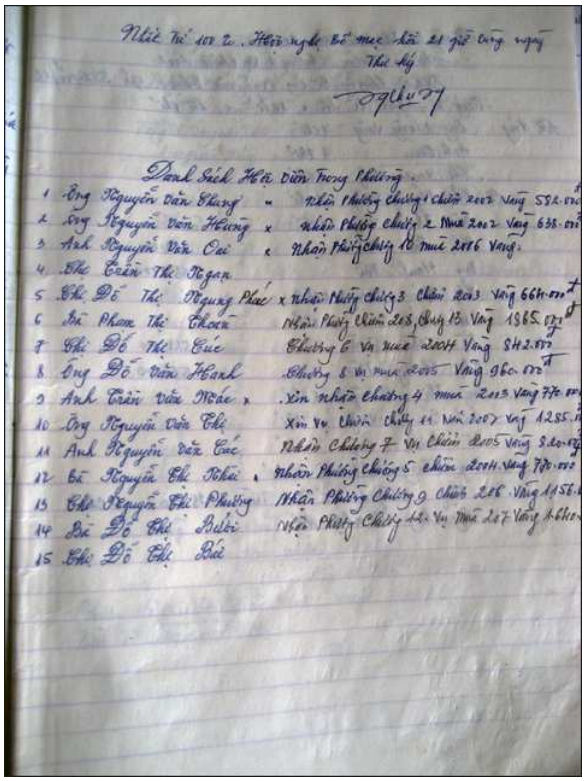


Cộng hòa xã hội chủ nghĩa Việt nam
Độc lập Tự do Hạnh Phúc
Biên Bản họp Phường
Hôm nay ngày 02 Tháng 7 năm 2002
Địa điểm Tại nhà ông Nguyễn Văn Hường Xóm 7
Buổi thì họp Phường để Tổ Chức Thảo họp đầu Năm để bàn
Thống nhất nội quy của Phường gồm các nội dung Sau
1, Về mục đích yêu Cầu.
- Về mục đích việc Phường là để giúp nhau về mặt kinh tế
tế khi Việc Tương Phường khẩn Thiết xây dựng nhà cửa, tế
Chết Phúc vụ ngày đám tiệc có lòng Tổ việc hiếu nhất cha mẹ qua
đời Xây dựng thành thức cho con cái hiếu thảo Tổ Phúc vụ đến
Tổ Phát Triển Chơi nước lâu kinh Tế gia đình
- Yêu cầu mọi người Trong hội Phường Phải Thực Sự đoàn kết
tế Tình Thần giúp đỡ nhau lúc khó khăn Tạo điều kiện cho
nhau nhất là những người đi vắng việc làm Tuần khác khó
khăn hơn
2 Những quy định chung của Phường
- Phường quy định mỗi năm đóng đủ Phường 2 kỳ Vào 2 Vụ lúc
mỗi Vụ mỗi người đóng là 1 Chỉ vàng hoặc bằng Tiền quy Tổ bằng
1 Chỉ Vàng, Thống nhất đóng Vàng Hiện Nay Giá Tiền, Phúc Bàn
Xã Quy yên
- Thời gian đóng Vụ Chiêm đóng vào Từ ngày 25 - 28 Tháng 5 âm lịch
Vụ mùa đóng vào ngày 28 Tháng 11. Trước khi đóng ông Trưởng
Phường Phải báo Trước Từ 3 - 5 ngày cho hội Viên Chuẩn bị. Mỗi
vụ chỉ đóng cho 1 người đi vắng Trước và đã có công việc làm
Trước Tập Trung đóng Phường Trong 1 ngày
- Để đảm bảo công bằng Tôi Thiểu giữa người được cấp Phường
Trước và người được cấp Phường Sau để bổ Thiệt Thòi, Phường Thống



Nhất người được cấp Phường Trước Thì vụ Sau Sẽ Phải
đóng Từng Thêm 2,5 Phần (Hai Phần Rưỡi) Cộng Vàng Tổng 4
1,25 Chỉ (một Chỉ Hai Phần Rưỡi)
- Trường hợp 1 Vụ Có 2 người Trở lên Cùng xin Phường Thì
Phải xét Hoàn Cảnh nhau, Nếu Không Hoàn Cảnh Thì Phải Tổ Chức
Bốc Thăm ai Trúng Thì được nhận Phường còn người Không Trúng
vụ Sau Phường Sẽ Cấp. Nếu ai Sau 10 ngày Kể Từ khi đóng Tiền
mà Chưa có Công Nhận Tiền Thì Phải Chịu đóng Thêm 5 ngày
Đóng Nếu được người nhận Phường Không cho Thì Không Phải
Đóng
Trong 1 Vụ Không Có người nào Lấn Trùng nhau Phường Thì Phải
họp Không người Còn Lại Phải Xin Phường Ai Bắt Thăm Chỉ bốc
Có 1 Thăm Trúng Phường ai Trúng Thì Có nhận Phường
Hỏi Việc Trong Phường người Được được nhận Phường Thì Sẽ Tổ
Chức Bốc Còn Hiện Hoàn Trả ngày đi Phường gửi Tại Bằng 2 Chỉ
Vàng Tại nhà ông Trưởng
- Đối với những người Về Thăm Quê mà Phải Bỏ Lỡ
Phường, Nếu Phải Xin Phường Thì Sẽ giải quyết Cuối Cùng Khi nào
Phường, Nếu Ai Xin Phường Có Thể Sẽ Phải Trả Lại Số Vàng được
Trúng mà những người đã đóng cho mình.
- Trước Phường Phải Có Trách nhiệm đến Tổ Chức nhận đóng
Phường Cho Hội Viên Từ đầu đến cuối và Phải Chịu Trách nhiệm giải
quyết những bất Trắc khi Sảy ra. Phường Sẽ giúp Tổ Thu Lại
mọi người là 1 Phần vàng vào Chương Cuối Cùng của Phường
Trường hợp là nếu Nhiều Thì Phường Sẽ Chia đều Ra mỗi Vụ mỗi
Tháng Nhất
Trên đây là những quy định Chung được Phường Thống nhất Thông
Nghị quyết của Phường Mong Cùng Tất Cả Mọi Việc Trong Phường Cũng
Hành và Thực hiện Đầy đủ Nghị quyết Không gia được mọi người

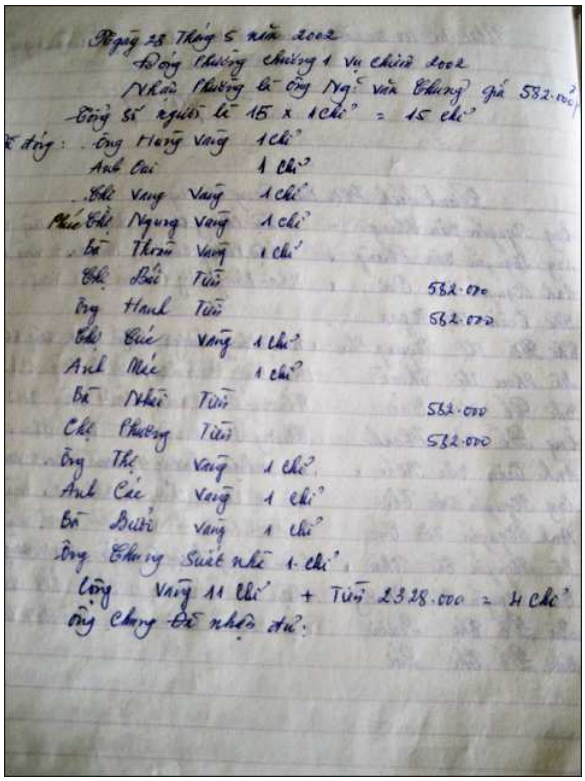
01. Règlement



Ngày Tổ Chức 2. Hôm nghỉ Bổ mục hết 21 giờ Cùng ngày
Thứ Bảy

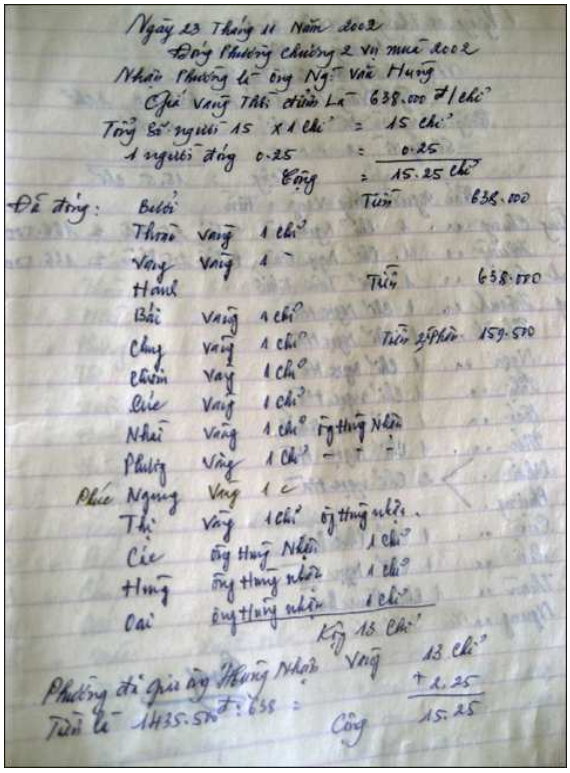
Danh Sách Hội Viên Trong Phường.
1 Ông Nguyễn Văn Hường x Nhận Phường Chẵng 1 Chiêm 2002 Vàng 582.000
2 Ông Nguyễn Văn Hường x nhận Phường Chẵng 2 Mùa 2002 Vàng 698.000
3 Anh Nguyễn Văn Cải x Nhận Phường Chẵng 10 mùa 2006 Vàng
4 Chế Trần Thị Ngan
5 Chị Đỗ Thị Nguyệt Phúc x nhận Phường Chẵng 3 Chiêm 2003 Vàng 664.000
6 Bà Phạm Thị Khoan Nhận Phường Chiêm 2003, Chẵng 13 Vàng 1.165.000
7 Chị Đỗ Thị Cúc Chẵng 6 Vụ mùa 2004 Vàng 582.000
8 Ông Đỗ Văn Hạnh Chẵng 8 Vụ mùa 2005 Vàng 960.000
9 Anh Trần Văn Nhác x Xin nhận Chẵng 4 mùa 2003 Vàng 776.000
10 Ông Nguyễn Văn Thi Xin Vụ Chiêm Chẵng 11 Năm 2007 Vàng 1.285.000
11 Anh Nguyễn Văn Cúc Nhận Chẵng 7 Vụ Chiêm 2005 Vàng 1.200.000
12 Bà Nguyễn Thị Nhài x Nhận Phường Chẵng 5 Chiêm 2004 Vàng 776.000
13 Chị Nguyễn Thị Phương Nhận Phường Chẵng 9 Chiêm 208 Vàng 1.358.000
14 Bà Đỗ Thị Bưởi Nhận Phường Chẵng 12 Vụ Mùa 207 Vàng 1.164.000
15 Chị Đỗ Thị Bái

02. Liste des membres



Ngày 28 Tháng 5 năm 2002
Đóng Phường Chẵng 1 Vụ Chiêm 2002
Nhận Phường là Ông Nguyễn Văn Hường giá 582.000
Tổng Số người là 15 x 1 Chỉ = 15 Chỉ
Đóng: Ông Hường Vàng 1 Chỉ
Anh Cải 1 Chỉ
Bái Vàng 1 Chỉ
Phúc Chị Nguyệt Vàng 1 Chỉ
Bà Thoan Vàng 1 Chỉ
Chị Bưởi Tiền 582.000
Ông Hạnh Tiền 582.000
Chị Cúc Vàng 1 Chỉ
Anh Nhác 1 Chỉ
Bà Nhài Tiền 582.000
Chị Phương Tiền 582.000
Ông Thi Vàng 1 Chỉ
Anh Cúc Vàng 1 Chỉ
Bà Bưởi Vàng 1 Chỉ
Ông Chương Suất nhỉ 1 Chỉ
Cộng Vàng 11 Chỉ + Tiền 2328.000 = 4 Chỉ
Ông Chương đã nhận đủ.

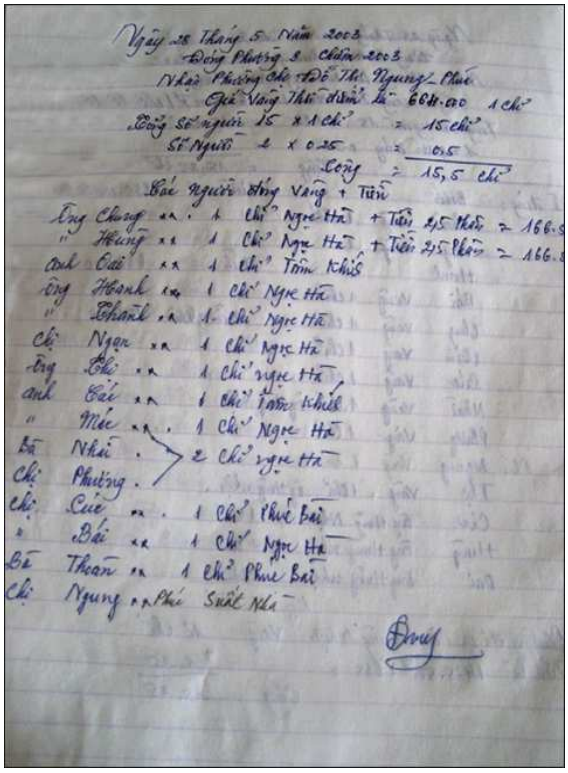
03. Versement des cotisations



Ngày 23 Tháng 11 Năm 2002
Đóng Phường Chường 2 vụ mùa 2002
Nhận Phường là ông Ngô Văn Hưng
Giá Vàng Thời điểm là 638.000 đ/chỉ
Tổng Số người 15 x 1 chỉ = 15 chỉ
1 người đóng 0.25 = 0.25
Cộng = 15.25 chỉ

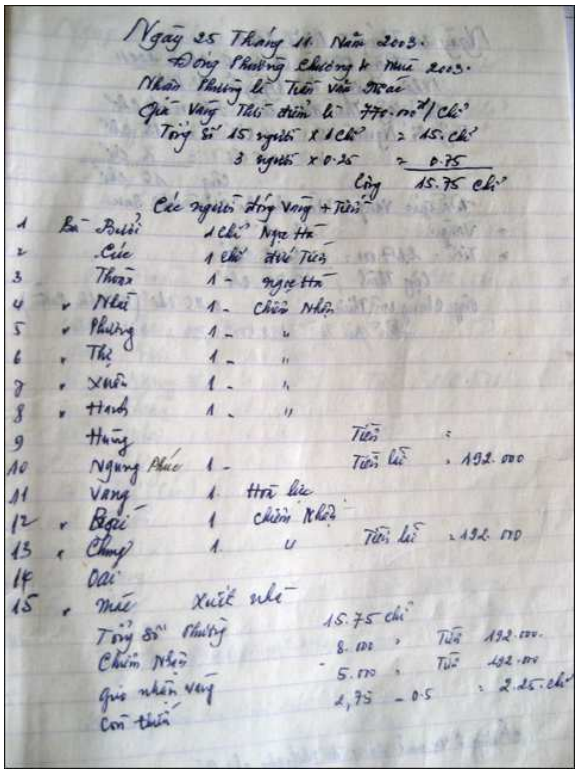
Đã đóng: Bưởi Thoan Vàng 1 chỉ
Vang Vàng 1 " Tiền 638.000
Hanh
Bái Vàng 1 chỉ
Chung Vàng 1 chỉ Tiền 2 Phần 159.500
Chiêm Vàng 1 chỉ
Cúc Vàng 1 chỉ
Nhài Vàng 1 chỉ ông Hưng Nhận
Phương Vàng 1 chỉ " " "
Phúc Ngung Vàng 1 c
Thị Vàng 1 chỉ ông Hưng nhận
Cúc ông Hưng Nhận 1 chỉ
Hưng ông Hưng nhận 1 chỉ
Oai ông Hưng nhận 1 chỉ
Kỳ 13 Chỉ

Phương đi giúp ông Hưng Nhận Vàng 13 chỉ
Tiền là 1435.500 : 638 = + 2.25
Cộng 15.25



Ngày 28 Tháng 5 Năm 2003
Đóng Phường 8 Chiêm 2003
Nhận Phường Chè Đỗ Thị Ngung Phúc
Giá Vàng Thời điểm là 660.000 1 chỉ
Đóng Số người 15 x 1 chỉ = 15 chỉ
Số Người 2 x 0.25 = 0.5
Cộng = 15,5 chỉ
Các người đóng Vàng + Tiền
Ông Chung xx 1 chỉ Ngọc Hà + Tiền 2,5 Phần = 166.5
" Hưng xx 1 chỉ Ngọc Hà + Tiền 2,5 Phần = 166.5
anh Cái xx 1 chỉ Trầm Khiết
ông Hoành xx 1 chỉ Ngọc Hà
" Thanh xx 1 chỉ Ngọc Hà
Chị Ngọc xx 1 chỉ Ngọc Hà
ông Chi xx 1 chỉ ngọc Hà
anh Cái xx 1 chỉ Trầm Khiết
" Mến xx 1 chỉ Ngọc Hà
Bà Nhài 2 chỉ ngọc Hà
Chị Phương
Chị Cúc xx 1 chỉ Phúc Bái
" Bái xx 1 chỉ Ngọc Hà
Bà Thoan xx 1 chỉ Phúc Bái
Chị Ngung xx Phúc Xuất Nhà

Đóng

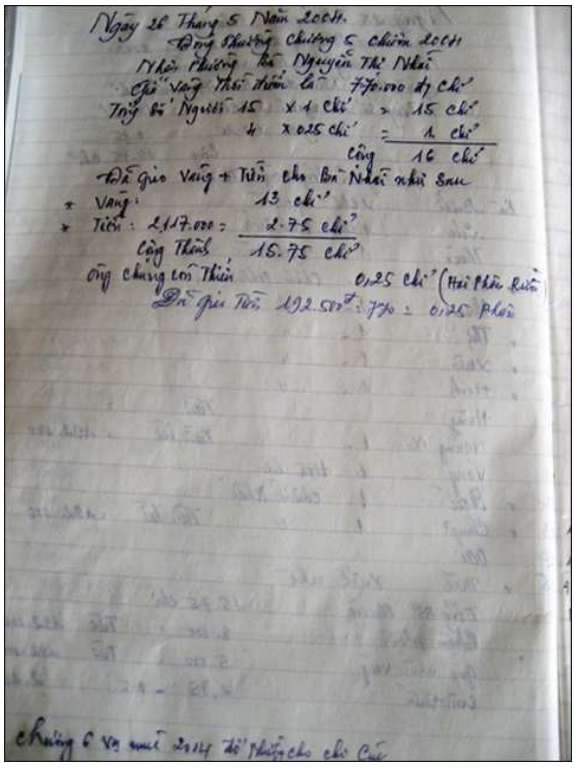


Ngày 25 Tháng 11 Năm 2003.
Đóng Phường Chường 6 mùa 2003.
Nhận Phường là Trần Văn Thoan
Giá Vàng Thời điểm là 770.000 đ/chỉ
Tổng Số 15 người x 1 chỉ = 15 chỉ
3 người x 0.25 = 0.75
Cộng 15.75 chỉ

Các người đóng Vàng + Tiền

1 Bà Bưởi 1 chỉ Ngọc Hà
2 Cúc 1 chỉ Trầm Khiết
3 Thoan 1 - ngọc Hà
4 " Nhài 1 - Chiêm Nhân
5 " Phương 1 - "
6 " Thị 1 - "
7 " Xuân 1 - "
8 " Hanh 1 - "
9 Hưng Tiền =
10 Ngung Phúc 1 - Tiền là 192.000
11 Vàng 1 Hà Lic
12 " Bái 1 Chiêm Khiết
13 " Chung 1 " Tiền là 192.000
14 Oai
15 " Mến Xuất nhà

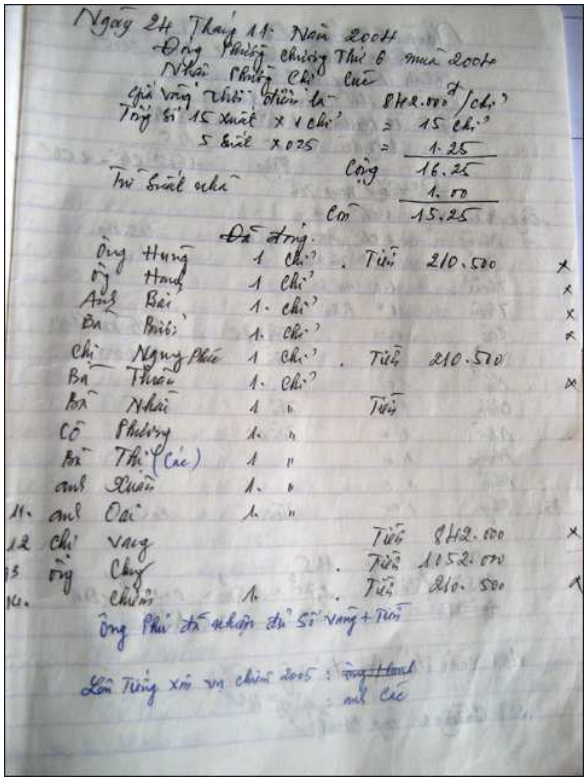
Tổng Số Phường 15.75 chỉ
Chiêm Nhân 8.000 , Tiền 192.000
Giúp nhận Vàng 5.000 , Tiền 192.000
Còn thiếu 2,75 - 0.5 = 2.25 chỉ



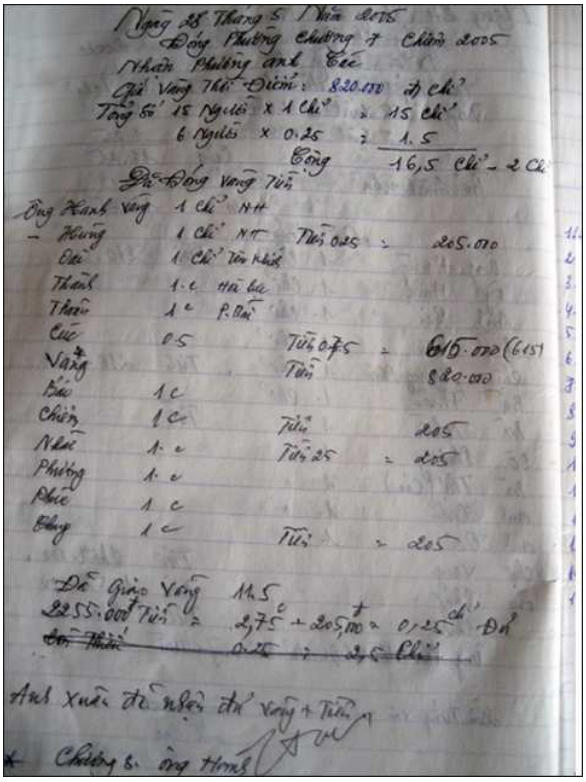
Ngày 26 Tháng 5 Năm 2004.
Đóng Phường Chường 5 Chiêm 2004
Nhận Phường là Nguyễn Thị Nhài
Giá Vàng Thời điểm là 770.000 đ/chỉ
Tổng số Người 15 x 1 chỉ = 15 chỉ
4 x 0.25 chỉ = 1 chỉ
Cộng 16 chỉ

Đã giúp Vàng + Tiền cho Bà Nhài như sau
* Vàng: 13 chỉ
* Tiền: 2.117.000 = 2.75 chỉ
Cộng Tổng 15.75 chỉ
Ông Chung còn Thiếu 0,25 chỉ (Hai Phần Bốn)
Đã giúp Tiền 192.500 đ : 770 = 0.25 Phần

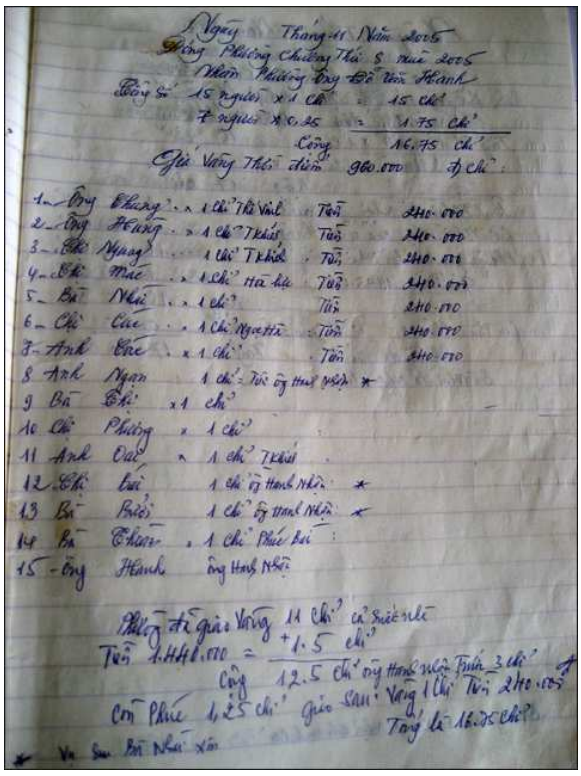
Chường 6 Vụ mùa 2004 đã Phường cho chị Cúc



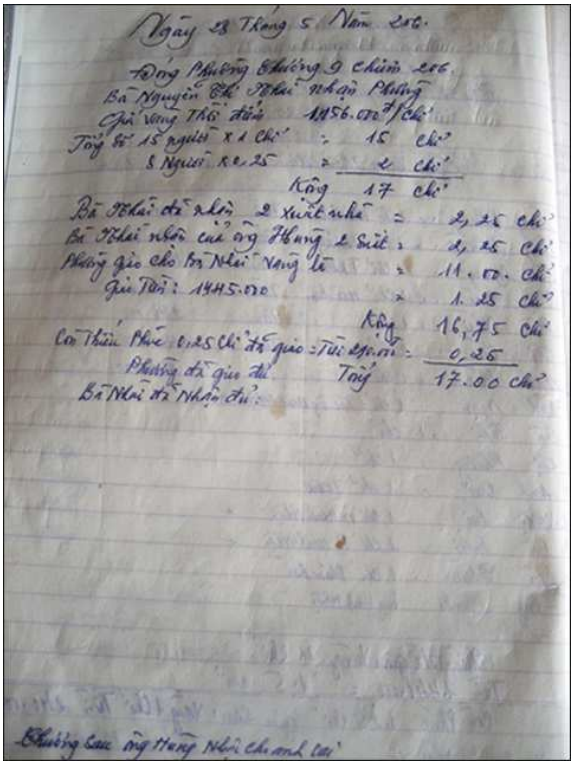
Ngày 24 Tháng 11 Năm 2004
Đóng Phường Chường Thứ 6 mùa 2004
Nhận Phường Chữ Cúc
Giá Vàng Thời điểm là 842.000 đ/chỉ
Tổng Số 15 x xuất x 1 chỉ = 15 chỉ
5 Suất x 0,25 = 1,25
Cộng 16,25
Trừ Suất nhà 1,00
Còn 15,25
Đã Đóng.
Ông Hưng 1 Chỉ . Tiền 210.500
Ông Hanh 1 Chỉ
Anh Bái 1 Chỉ
Bà Bái 1 Chỉ
Chị Ngọc Phúc 1 Chỉ . Tiền 210.500
Bà Thuần 1 Chỉ
Bà Nhài 1 " Tiền
Cô Phương 1 "
Bà Thi (các) 1 "
anh Xuân 1 "
anh Các 1 "
Chị Vang Tiền 842.000
Ông Chung . Tiền 1052.000
Chương 1 . Tiền 210.500
Ông Phú đã nhận đủ Số Vàng + Tiền
Lần Tường xin vào chùa 2005 : ~~ông Hanh~~ anh Các



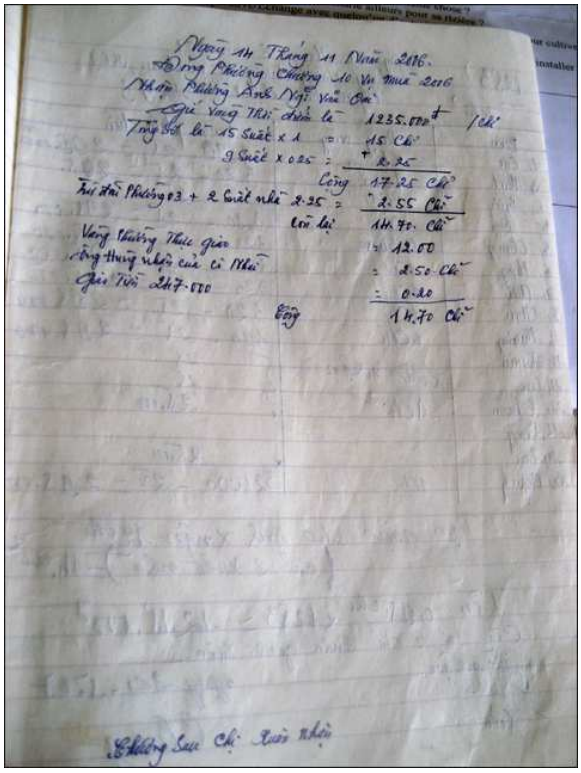
Ngày 28 Tháng 5 Năm 2015
Đóng Phường Chường 7 Chùa 2005
Nhận Phường anh Các
Giá Vàng Thời Điểm : 820.000 đ/chỉ
Tổng Số 15 Người x 1 Chỉ = 15 chỉ
6 Người x 0,25 = 1,5
Cộng 16,5 Chỉ - 2 Chỉ
Đã Đóng Vàng Tiền
Ông Hanh Vàng 1 Chỉ NH
- Hưng 1 Chỉ NT Tiền 0,25 = 205.000
Các 1 Chỉ Tên Khải
Thanh 1 c Hoa Lu
Thảo 1 c P. Bái
Cúc 0,5 Tiền 0,75 = 615.000 (615)
Vàng Tiền 820.000
Bái 1 c
Chung 1 c Tiền 205
Nhài 1 c Tiền 0,25 = 205
Phương 1 c
Phúc 1 c
Bằng 1 c Tiền = 205
Đã Giao Vàng 11,5
2255.000 Tiền = 2,75 + 205,000 = 0,25 chỉ Đã
~~Còn Thiếu 0,25 = 2,5 Chỉ~~
Anh Xuân đã nhận đủ Vàng + Tiền
Chương 8: ông Hưng



Ngày Tháng 11 Năm 2005
Đóng Phường Chường Thứ 5 mùa 2005
Nhận Phường Bùi Đỗ Tiến Thanh
Tổng Số 15 người x 1 Chỉ = 15 Chỉ
7 người x 0,25 = 1,75 Chỉ
Cộng 16,75 Chỉ
Giá Vàng Thời điểm 960.000 đ/Chỉ
1 Ông Thắng x 1 Chỉ Thứ Năm Tiền 240.000
2 Ông Hưng x 1 Chỉ TKhải Tiền 240.000
3 Chị Ngọc x 1 Chỉ TKhải Tiền 240.000
4 Bà Mai x 1 Chỉ Hoa Lư Tiền 240.000
5 Bà Nhài x 1 Chỉ Tiền 240.000
6 Chị Các x 1 Chỉ Ngọc Tiền 240.000
7 Anh Các x 1 Chỉ Tiền 240.000
8 Anh Ngọc 1 Chỉ Tiền ông Hanh giữ *
9 Bà Bái x 1 Chỉ
10 Chị Phương x 1 Chỉ
11 Anh Oai x 1 Chỉ TKhải
12 Chị Lài 1 Chỉ ông Hanh Nhờ *
13 Bà Bưởi 1 Chỉ ông Hanh Nhờ *
14 Bà Thuần 1 Chỉ Phúc Bái
15 Ông Hanh ông Hanh Nhờ
Phương đã giao Vàng 11 Chỉ cả Suất nhà
Tiền 1.886.000 = + 1,5 chỉ
Cộng 12,5 Chỉ ông Hanh nhờ Trước 3 Chỉ
Còn Phúc 1,25 Chỉ giao sau. Vàng 1 Chỉ Tiền 240.000
Tổng là 16,25 Chỉ
* Và Sau Bà Nhài xin

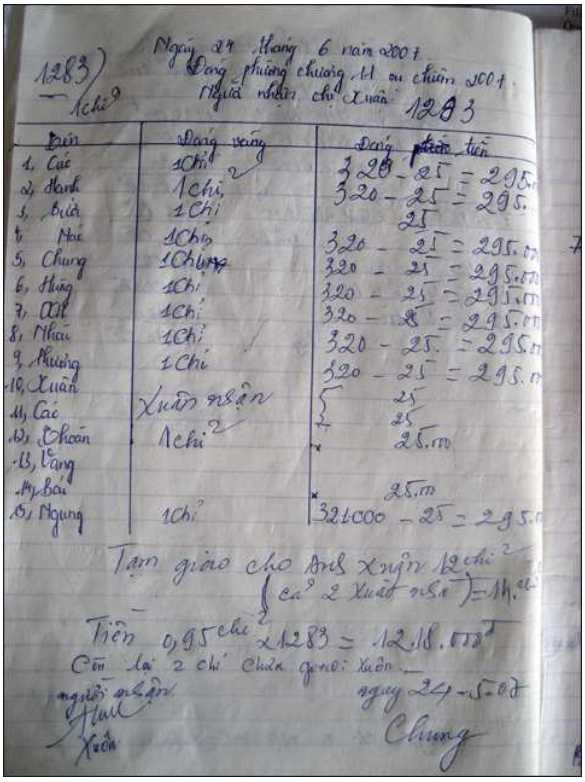


Ngày 28 Tháng 5 Năm 2016
Đóng Phường Chường 9 Chùa 2016
Bà Nguyễn Thị Thái nhận Phường
Giá Vàng Thời điểm 1456.000 đ/chỉ
Tổng Số 15 người x 1 Chỉ = 15 Chỉ
8 Người x 0,25 = 2 Chỉ
Cộng 17 Chỉ
Bà Thái đã nhận 2 Xuất nhà = 2,25 Chỉ
Bà Thái nhận của ông Hưng 1 Suất = 2,25 Chỉ
Phương giao cho bà Nhài Vàng lẻ = 11,00 Chỉ
Giá Tiền : 1445.000 = 1,25 Chỉ
Cộng 16,75 Chỉ
Còn Thiếu Phúc 0,25 Chỉ đã giao : Tiền 240.000 = 0,25
Phương đã giao đủ Tổng 17,00 Chỉ
Bà Nhài đã Nhận đủ :
Chương Các ông Hưng Nhờ chi anh Lai



Ngày 14 Tháng 11 Năm 2016.
Đồng Phường Chương 10 Vụ mùa 2016
Nhận Phường Anh Nghĩ Xuân Ôn
Gia Vàng Thu được là 1235.000đ /chỉ
Tổng Số là 15 Suất x 1 = 15 Chỉ
9 Suất x 0,25 = + 2,25
Cộng 17,25 Chỉ
Trừ thu Phường 03 + 2 Suất nhỏ 2,25 = 2,55 Chỉ
Còn lại 14,70 Chỉ
Vàng thưởng Thực giao 12,00
Công thưởng nhóm của Cô Nhài = 2,50 Chỉ
Giá Tiền 2417.000 = 0,20
Cộng 14,70 Chỉ

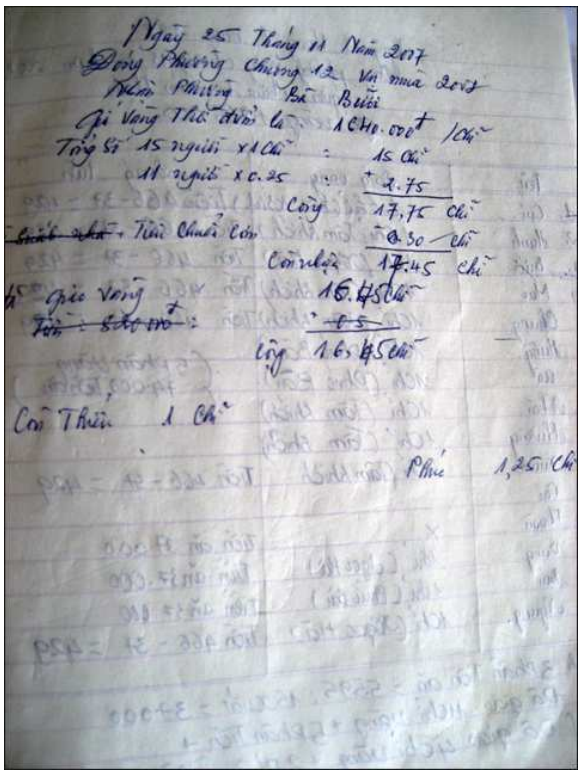
Phường Sau Chị Xuân Nhận



1283) Ngày 24 Tháng 6 năm 2007
Đồng phường chương 11 vụ chiêm 2007
1 chỉ? Người nhận chị Xuân 1283

Tên	Đáng vàng	Đáng tiền
1, Cúc	1Chỉ	320 - 25 = 295.
2, Hạnh	1Chỉ	320 - 25 = 295.
3, Biích	1Chỉ	25
4, Mão	1Chỉ	320 - 25 = 295.m
5, Chung	1Chỉ	320 - 25 = 295.m
6, Hưng	1Chỉ	320 - 25 = 295.m
7, Cúc	1Chỉ	320 - 25 = 295.m
8, Nhài	1Chỉ	320 - 25. = 295.m
9, Phương	1Chỉ	320 - 25 = 295.m
10, Xuân	Xuân nhận	25
11, Cúc	1Chỉ	25
12, Thoan		25.m
13, Vàng		
14, Bái		25.m
15, Ngung	1Chỉ	321.000 - 25 = 295.m

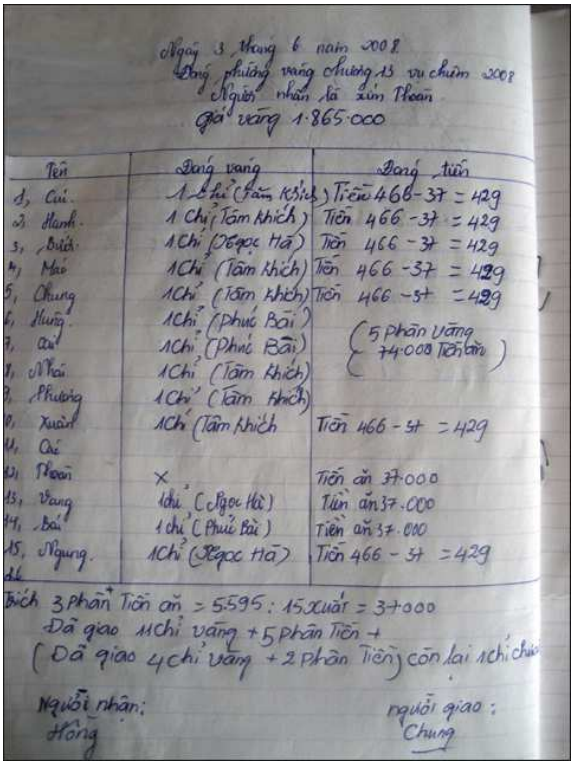
Tạm giao cho Anh Xuân 12 chỉ (cả 2 Xuân nhận) = 11,25
Tiền 0,95 chỉ x 1283 = 12.18.000đ
Còn lại 2 chỉ Chưa giao: Xuân
người nhận ngày 24-5-07
Xuân Chung



Ngày 25 Tháng 11 Năm 2017
Đồng Phường Chương 12 Vụ mùa 2017
Nhận Phường Bái Buổi
Gia Vàng Thu được là 1 Chỉ 10.000đ /chỉ
Tổng Số 15 người x 1 Chỉ = 15 Chỉ
11 người x 0,25 = + 2,75
Cộng 17,75 Chỉ
~~Cuối năm~~ + Tiền Chuẩn Còn 0,30 Chỉ
Còn lại 17,45 chỉ
~~Giá vàng 16.450đ~~
~~Tiền : 500.000đ~~ : 0,5
Cộng 16,45 Chỉ

Còn Thiếu 1 Chỉ

Phúc 1,25 Chỉ



Ngày 3 Tháng 6 năm 2008
Đồng phường vàng chương 13 vụ chiêm 2008
Người nhận là Xuân Thoan
giá vàng 1.865.000

Tên	Đáng vàng	Đáng tiền
1, Cúc	1 Chỉ (Tâm Khích)	Tiền 466-37 = 429
2, Hạnh	1 Chỉ (Tâm Khích)	Tiền 466 -37 = 429
3, Biích	1 Chỉ (Ngọc Hà)	Tiền 466 - 37 = 429
4, Mão	1 Chỉ (Tâm Khích)	Tiền 466 -37 = 429
5, Chung	1 Chỉ (Tâm Khích)	Tiền 466 -37 = 429
6, Hưng	1 Chỉ (Phúc Bái)	(5 phần vàng
7, Cúc	1 Chỉ (Phúc Bái)	74.000 Tiền công)
8, Nhài	1 Chỉ (Tâm Khích)	
9, Phương	1 Chỉ (Tâm Khích)	
10, Xuân	1 Chỉ (Tâm Khích)	Tiền 466 - 37 = 429
11, Cúc		
12, Thoan	X	Tiền ăn 37.000
13, Vàng	1 chỉ (Ngọc Hà)	Tiền ăn 37.000
14, Bái	1 chỉ (Phúc Bái)	Tiền ăn 37.000
15, Ngung	1 Chỉ (Ngọc Hà)	Tiền 466 - 37 = 429
16		

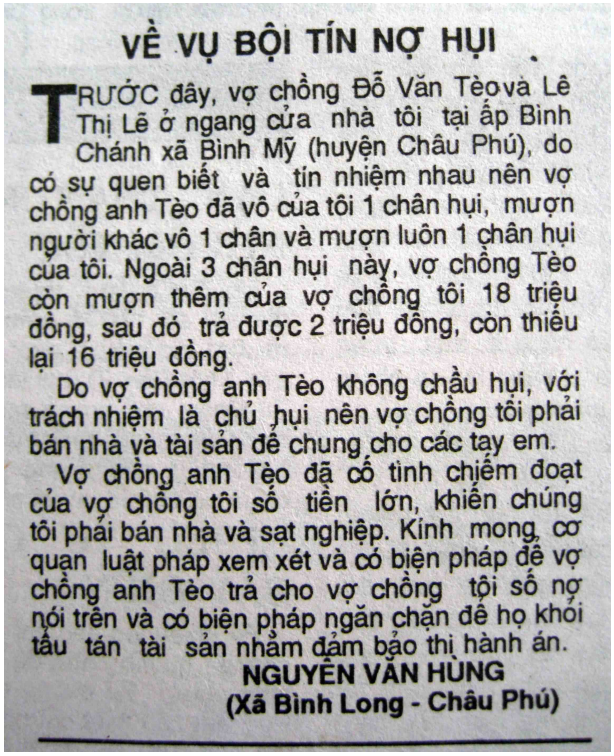
Thích 3 phần Tiền ăn = 5.595 : 15 xuất = 37.000
Đã giao 11 chỉ vàng + 5 phần Tiền +
(Đã giao 4 chỉ vàng + 2 phần Tiền) còn lại 1 chỉ chưa

Người nhận: Hồng
người giao: Chung

Tableau 9 : *Phường*, lien social et espace

	Nbre de membres résidants le même quartier			Nbre de membres résidants dans le même village, autre quartier			Nbre de membres résidants dans la même commune, autre village			Nbre de membres résidants dans le même district/province, autre commune			Nbre de membres résidants dans une autre province		
Nom de responsable du Phuong/chef du foyer	**Membres de la parenté du responsable**	**Hors parenté**	**Total**	**Membres de la parenté du responsable**	**Hors Parenté**	**Total**	**Membres de la parenté du responsable**	**Hors Parenté**	**Total**	**Membres de la parenté du responsable**	**Hors Parenté**	**Total**	**Membres de la parenté du responsable**	**Hors Parenté**	**Total**
M. Đỗ Xuân Thao			**0**		1	**1**		9	**9**						
M. Đỗ Tháy Học	9	2	**11**	2		**2**									
Mme Trịnh Thị Nụ/M. Nguyễn Văn Thẩm	9		**9**	4		**4**	1		**1**						
Mme Vũ Thị Nu /M. Đoàn Văn Việt	6	1	**7**	6		**6**							4		**4**
M. Đỗ Văn Son	2	12	**14**		1	**1**									
Mme Đỗ Thị Lan /M. Nguyễn Văn Trung	8	3	**11**	1		**1**					1	**1**			
Mme Đỗ Thị Lan /M. Nguyễn Văn Trung	9	3	**12**				2								
Đỗ Thị Lan /Nguyễn Văn Trung	5	7	**12**		2	**2**	1		**1**						
M. Trần Văn Tiên	11	1	**12**								1	**1**			
Mme Đỗ Thị Tâm / M. Bùi Văn Nga	7	2	**9**	2	1	**3**		1	**1**	2		**2**			
M. Đỗ Văn Nhung	3	4	**7**	2	5	**7**			**0**			**0**			**0**
Mme Đỗ Thị Tuyết- M. *Lưu Văn Bình (décédé)*	5	2	**7**		1	**1**			**12**						
Đỗ Thị Tuyết- *Lưu Văn Bình (décédé)*	5	10	**15**				1		**1**						
M. Đỗ Văn Vận	8	3	**11**	1		**1**	2		**2**						
M. Phạm Văn Chẩm			**12**					2	**2**						

6.3 Témoignages publics et articles de journaux sur les problèmes liés aux *phường*[6]



VỀ VỤ BỘI TÍN NỢ HỤI

TRƯỚC đây, vợ chồng Đỗ Văn Tèo và Lê Thị Lê ở ngang cửa nhà tôi tại ấp Bình Chánh xã Bình Mỹ (huyện Châu Phú), do có sự quen biết và tín nhiệm nhau nên vợ chồng anh Tèo đã vô của tôi 1 chân hụi, mượn người khác vô 1 chân và mượn luôn 1 chân hụi của tôi. Ngoài 3 chân hụi này, vợ chồng Tèo còn mượn thêm của vợ chồng tôi 18 triệu đồng, sau đó trả được 2 triệu đồng, còn thiếu lại 16 triệu đồng.

Do vợ chồng anh Tèo không chầu hụi, với trách nhiệm là chủ hụi nên vợ chồng tôi phải bán nhà và tài sản để chung cho các tay em.

Vợ chồng anh Tèo đã cố tình chiếm đoạt của vợ chồng tôi số tiền lớn, khiến chúng tôi phải bán nhà và sạt nghiệp. Kính mong cơ quan luật pháp xem xét và có biện pháp để vợ chồng anh Tèo trả cho vợ chồng tôi số nợ nói trên và có biện pháp ngăn chặn để họ khỏi tẩu tán tài sản nhằm đảm bảo thi hành án.

NGUYỄN VĂN HÙNG
(Xã Bình Long - Châu Phú)

« Affaire d'abus de confiance concernant des dettes de tontine [*phường*] »



Một bộ môn khoa học ?

HỤI: con đường dễ phát sinh lừa đảo, và chiếm đoạt tài sản công dân

Hụi và những hình thức tương tự dẫn đến lừa đảo và đưa đến sự phá sản của những đối tượng cả tin ngày một khá phổ biến. Nhiều gương mặt đen nổi lên với lắm trò phù phép, đã lừa đảo và thâu tóm số tài sản lương thiện có khi lên đến hàng mấy tỉ đồng, và kéo theo số nạn nhân lên đến hàng trăm người.

THEO đánh giá của Viện kiểm sát tình thì tệ nạn này giống như một dịch bệnh nguy hiểm, dễ lây lan cần phải ngăn chặn và triệt phá kịp thời. Năm 90-91, trên địa bàn tỉnh dịch bể hụi, bể tín dụng rộ lên, sau đó yên ắng trở lại. Gần đây, những năm 94-95, dịch này xuất hiện trở lại. Thường đối tượng lừa đảo có độ tuổi từ 40 trở lại. Tình hình tự chơi hụi trong dân lâu nay Nhà nước không khuyến khích, và có cả khuyến cáo, cảnh giác nhưng dân vẫn chơi vì ham lời. Luật Dân sự cũng chưa có những điều lệ ràng buộc đối với hình thức này. Tuy nhiên, khi các tệ nạn này xảy ra thì buộc các cơ quan chức năng và pháp luật phải đứng ra xử lý bảo vệ quyền lợi người bị hại.

Có thể thấy rõ tình trạng chơi hụi, vỡ hụi diễn biến liên tiếp trong những năm gần đây. Các thủ phạm có nhiều thủ đoạn tinh vi, tạo niềm tin cho người khác rồi chiếm đoạt. Các hành vi này đều bị pháp luật xử lý nghiêm minh nhưng rồi vẫn tiếp diễn và có khả năng vẫn còn xảy ra nhiều vụ vỡ hụi lớn.

Theo số liệu từ Viện kiểm sát tỉnh, trong năm 95, trên địa bàn tỉnh đã xảy ra 73 vụ lừa đảo, 117 vụ lạm dụng tín nhiệm. Hai loại tội này chiếm đến 20,5% loại tội trị an. Tội phạm xảy ra qua các hành vi hợp đồng mua bán, nhận hàng, vay mượn tiền, vàng và chơi hụi. Trong đó, đáng lưu ý nhất là tình hình chơi hụi, đã xảy ra rất nhiều vụ giựt hụi, gài hụi ma... mà số tài sản chiếm đoạt lại rất lớn.

Trong năm 1995 đã xảy ra nhiều vụ lừa đảo chiếm đoạt tài sản rất lớn làm xôn xao dư luận. Đó là các vụ : Châu Kim Chiếu, chủ tiệm vàng Kim Sơn, thị xã Long Xuyên đã chiếm đoạt 441 lượng vàng 24 K và 1 tỷ 156 triệu đồng; vụ Vương Thị Ngọc Oanh, phường Mỹ Bình, thị xã Long Xuyên chiếm đoạt hơn một tỷ đồng (số liệu điều tra ban đầu); Nguyễn Xuân Thúy, thị xã Long Xuyên chiếm đoạt 330 triệu đồng...

Để thực hiện trót lọt hành vi lừa đảo, trước tiên các đối tượng phạm tội phải tạo cho mình một vỏ bọc bề thế bên ngoài. Sau đó tạo uy tín bằng các phi vụ làm ăn sòng phẳng ban đầu : trả lãi đúng hẹn, giao hụi đúng ngày. Và cái hấp dẫn các nạn nhân lao vào như con thiêu thân là : lãi suất cao. Hàng trăm nạn nhân của tiệm vàng Kim Sơn hay của đại lý bột giặt Vương Thị Ngọc Oanh đều nhìn vào cơ ngơi nhà đất của đối tượng. Riêng vụ VươngThị Ngọc Oanh, đến phút chót các nạn nhân mới vỡ lẽ thì nhà đã thế chấp ngân hàng, còn đất thì lại thuộc chủ quyền cha mẹ đối tượng. Thủ phạm trốn đi chỉ còn để lại cái vỏ bọc trống rỗng.

Điều đáng nói là những vụ này lại có thời gian điều tra, hoàn tất khởi tố hình sự khá lâu bởi tính chất phức tạp của vụ án. Nhớ lại thời điểm năm 93 nổi lên vụ Nguyễn Thị Kim Dung lừa đảo ở khu chợ vải rạp xiếc (cũ) thị xã Long Xuyên. Từ tháng 12-93, Dung bị bắt đến tháng 6-95 mới có thể hoàn tất hồ sơ và đưa ra xét xử. Vì thế dù rất nóng lòng muốn biết tình tiết của các vụ : Châu Kim Chiếu, Nguyễn Thị Kim Dung... nhưng chúng tôi cũng chỉ nhận được phản hồi : còn đang trong vòng điều tra, làm rõ. Thế là chúng tôi đành phải lên đường tìm gặp các nạn nhân để nghe xem họ nói gì, và cái gì đã đưa họ vào "mê hồn trận" đó.

Chị K., một nạn nhân của Vương Thị Ngọc Oanh cho biết, chị gửi số tiền 9 triệu đồng cho Ngọc Oanh vào 8-7-94, với lãi suất 4% tháng. Mỗi tháng Oanh đưa tiền lãi cho chị rất đúng hạn. Đến 13-9-95 thì Oanh vỡ nợ. Chừng cứ duy nhất mà chị K. có trong tay là quyển sổ nhỏ với tờ đầu là nét chữ của Vương Thị Ngọc Oanh với lời ghi nhận là có mượn của chị K. số tiền nói trên. Tiếp theo mỗi tháng khi đưa tiền lãi đều có ghi ngày tháng và chữ ký của Oanh và chị K. càng đi sâu càng thấy đau lòng hơn, khi biết đây là số tiền chồng chị K. trợ cấp nuôi con một lần sau ly hôn. Chị K. đưa cho Oanh với hy vọng kiếm thêm đồng ra đồng vào mỗi tháng tiếp vào đồng lương công nhân viên của chị để nuôi con. Không ngờ thị Oanh đã nhẫn tâm đến độ lường gạt luôn cả mẹ góa con côi, chiếm đoạt số tiền Chị B. mới gom góp tiền bạc, bán cả xe để gửi Oanh với mục đích lấy lãi hàng tháng để tiêu xài. Chị vừa gửi có 2-3 tháng, lãi lấy chưa bằng con số lẻ của số tiền gửi thì đã bị mất cả chì lẫn chài. Theo nguồn tin quần chúng, cũng có một số nạn nhân khi vụ việc đổ bể ra thì không làm đơn thưa vì sợ dính líu phiền phức và sợ mọi người biết mình có tiền nhiều...

Thiết nghĩ, để nghiêm trị và ngăn chặn tệ nạn trên, Nhà nước nên có những qui định về hợp đồng hụi để các bên tham gia hụi tuân theo. Và khi xảy ra các vụ chiếm đoạt lớn, thì pháp luật nên xử thật nghiêm thủ phạm để răn đe và cảnh tỉnh toàn xã hội. Riêng đối với các đối tượng nhân dân nếu có tiền nhàn rỗi thì nên gửi vào các tổ chức tín dụng của Nhà nước, vừa đảm bảo an toàn, vừa tích cực góp phần xây dựng kiến thiết đất nước.

DẠ THẢO

« Tontines : les chemins de l'arnaque et de l'accaparement des biens des citoyens »

[6] Voir aussi bibliographie, Quân Mạnh, 2006. Disponible sur http://vietbao.vn/An-ninh-Phap-luat/Tranh-chap-ve-choi-hui-ho-da-co-co-so-phap-ly-giai-quyet/45218028/218/

Vấn đề bạn đọc quan tâm

Vụ chiếm đoạt tiền tỷ ở Phú Thạnh (Phú Tân):

BỂ HỤI hay lừa đảo?

Ông Lâm Văn Bé Năm, Phó Chủ tịch UBND xã Phú Thạnh (Phú Tân) cho biết, từ ngày 21-11 đến ngày 01-12-2006, UBND xã có tiếp nhận 10 lá đơn tập thể, cá nhân của 29 hộ dân ở ba ấp Phú Lộc, Phú Đức và Phú Cường tố cáo vợ chồng Lê Thị Kiều - Hồ Trung Hiếu (Phú Đức-Phú Thạnh) lừa đảo chiếm đoạt tiền hụi của họ hơn 744 triệu đồng. Chiều ngày 01-12-2006, hơn 50 nạn nhân của vợ chồng Kiều – Hiếu đã trực tiếp cung cấp thông tin cho phóng viên Báo An Giang.



Hàng chục người bị lừa bức xúc đến cung cấp thông tin cho phóng viên.

Người giàu cũng khóc:

Trong số các nạn nhân của vợ chồng Kiều – Hiếu thì chị Nguyễn Thị Thúy Hằng (Phú Lộc) là người bị thiệt hại số tiền lớn nhất: 198.100.000 đồng (vốn). Chị Hằng trình bày, tôi chơi hụi với Kiều từ đầu năm 2006. Đang chơi 64 đầu hụi ngày (mỗi đầu 10.000đ) và mua 180 đầu hụi (3.338.000đ/đầu). Hụi ngày tôi đã chẩu đủ nhưng vẫn chưa được hốt, còn hụi mua tới nay cũng chưa lấy lại được đồng nào. Ngày 8-11-2006, Kiều đến nhà thông báo ngưng hụi và nói sẽ trả lại đủ tiền vốn cho tôi trong vòng 10 ngày. Ngày hôm sau tôi đến nhà gặp ông Lê Việt Khuôn (cha Kiều), ông Khuôn nói sẽ sắp xếp và trả đủ tiền không thiếu một xu. Đúng hẹn, ngày 18-11-2006 tôi và nhiều người bị giật hụi đến nhà gặp cả Kiều và ông Khuôn nhưng họ nói chờ lên xã giải quyết. Ức quá, tôi và 16 người bị giật hụi viết đơn tố cáo gởi lên UBND xã Phú Thạnh.

Những nạn nhân trong vụ "bể hụi" có cả những người chưa chơi hụi lần nào. Chị Mai Thị Phương (Phú Đức) làm nghề buôn bán hàng nông sản từ Campuchia về các tỉnh ĐBSCL trình bày, từ trước tới nay tôi chưa biết tới chơi hụi là gì. Kiều đến nhà tôi "ga" bán ba đầu hụi ngày, tổng số tiền là 57,2 triệu đồng. Đưa tiền được 2 tháng, Kiều tới nhà báo tin ngưng hụi và nói sẽ trả lại vốn. Quá ức, tôi đến nhà Kiều để đòi lại tiền thì Kiều đã trốn sang huyện Tân Hồng (Đồng Tháp). Chị Trần Thị Mai (Phú Đức) cho vợ chồng Kiều – Hiếu vay 160 triệu đồng và thế chấp bằng giấy chứng nhận quyền sử dụng đất (5 công). Nhưng sau đó, Hiếu đến mượn lại giấy chứng nhận quyền sử dụng đất rồi "xù" luôn nợ.

Lừa cả người nghèo:

Người dân xã Phú Thạnh rất phẫn nộ đối với hành vi lừa đảo chiếm đoạt tiền tỷ của vợ chồng Kiều – Hiếu. Ở vùng nông thôn này, người dân lao động cật lực bằng chính công sức, mồ hôi và nước mắt của mình để lo toan cho cuộc sống. Thế nhưng, vợ chồng Kiều- Hiếu đã thực hiện một cú lừa ngoạn mục từ đầu làng đến cuối xã để chiếm đoạt tài sản của cả những người nghèo rớt mồng tơi. Anh Võ Văn Phúc (Phú Đức) bị bại liệt cả hai chân, hằng ngày anh chống đôi nạng gỗ đi bán vé số để nuôi cha mẹ già trên 60 tuổi cho biết, mỗi ngày cố gắng bán hết 80 tờ vé số lời được 40.000đ để lo cái ăn cho cả nhà. Kiều đã dụ anh Phúc chơi hụi và chiếm đoạt của anh 2,4 triệu đồng. Cùng cảnh ngộ, bà Trần Thị Thúy (Phú Đức) bán xổ bánh bò kiếm được 20.000đ/ngày để nuôi con. Ba người con lớn của bà Thúy đi làm thuê tận Bình Dương gởi tiền về nuôi 5 đứa em. Bà Thúy mang số tiền này chơi hụi và bị Kiều quỵt hết 5,6 triệu đồng. Chị Dương Thị Tuyền (Phú Đức) bày tỏ bức xúc trong nước mắt, ngày 24-7-2006, Kiều đến nhà tôi ga bán hụi. Tôi nói không có tiền. Kiều bảo tôi đi vay nợ và hướng dẫn cách chơi hụi. Tin lời Kiều, tôi đi vay nợ 15 triệu đồng, cộng với số tiền dành dụm làm thuê ở TP. Hồ Chí Minh về, đưa cho Kiều 24.158.000 đồng. Hiện tại, món nợ 15 triệu đồng tôi phải đóng lãi 900.000đ/tháng, thật quá khổ.

Bao giờ chính quyền xử ?

Theo điều tra của phóng viên, có gần một trăm người dân ở xã Phú Thạnh bị vợ chồng Kiều-Hiếu lừa đảo chiếm đoạt tiền hụi cả tỷ đồng. Ông Lâm Văn Bé Năm, Phó Chủ tịch UBND xã Phú Thạnh cho biết, Ban Tư pháp và Công an xã sẽ mời từng người có đơn yêu cầu để làm rõ và đối chiếu số tiền chơi hụi với vợ chồng Kiều – Hiếu. UBND xã sẽ làm công tác hòa giải, nếu không đạt được thỏa thuận sẽ chuyển hồ sơ lên Tòa án nhân dân huyện Phú Tân giải quyết. Tuy nhiên, người dân lo ngại chính quyền địa phương và các cơ quan pháp luật giải quyết chậm trễ, vợ chồng Kiều – Hiếu sẽ tẩu tán tài sản, thiệt hại lại thuộc về người dân.

Bài, ảnh: C.V.T

Theo Nghị định số 144/2006/NĐ- CP của Chính phủ ban hành ngày 27-11-2006, quy định về việc chơi hụi cũng như quyền, nghĩa vụ và trách nhiệm của những người tham gia. Nhà nước nghiêm cấm việc tổ chức chơi hụi để cho vay nặng lãi, lừa đảo, lạm dụng tín nhiệm hoặc các hành vi trái pháp luật để chiếm đoạt tài sản của người khác. Trường hợp xảy ra tranh chấp phải được giải quyết bằng thương lượng, hòa giải theo yêu cầu của các bên tham gia tại Tòa án theo quy định của pháp luật Tố tụng dân sự.

« Tontine en faillite ou arnaque ? »

Vấn đề bạn đọc quan tâm

Bà Nguyễn Thị Kim Vân (SN: 1962, ngụ tổ 3, ấp Vĩnh Quới, thị trấn Cái Dầu, Châu Phú) đang làm chủ nhiều đường dây hụi lớn bất ngờ tuyên bố bể hụi để chiếm đoạt hơn 3,712 tỷ đồng của 32 người cùng chơi.

Châu Phú:

Nhiều người điêu đứng vì... hụi

"...Thời gian qua, chúng tôi có tham gia chơi hụi với hình thức góp vốn kỳ 15 ngày và kỳ 30 ngày khui một lần, do bà Nguyễn Thị Kim Vân làm chủ các dây hụi. Bà Vân khoe, chồng làm giám đốc Công ty xe khách Hùng Cường có 30 đầu xe, phần bà có 3 xe và nhiều nền nhà ở các khu đất có giá trị cao. Tin lời bà Vân có tài sản lớn và làm ăn uy tín với mọi người nên chúng tôi không ngần ngại tham gia khi được mời. Mỗi kỳ khui hụi, bà Vân đều bỏ thăm cao để hốt và đến từng nhà góp tiền. Đến ngày 30-8-2006, kỳ khui hụi lần này bà Vân hốt rồi bỏ trốn khỏi địa phương. Khi vỡ chuyện, chúng tôi mới hay tin nền nhà và xe khách bà Vân đã chuyển quyền đứng tên cho em, cho con và nhiều người thân khác. Chúng tôi là những người dân làm ăn lương thiện, được bà Vân mời tham gia chơi hụi, vì muốn kiếm thêm thu nhập cho gia đình, nhiều người đã đem hết tiền bạc, tài sản, thậm chí còn đi vay mượn nợ để chơi hụi. Chúng tôi tin tưởng nên bị mắc lừa, còn bà Vân dùng thủ đoạn để chiếm đoạt tài sản, lôi kéo cô Huỳnh Thị Kim Lợi và anh Huỳnh Tám bỏ thăm "ma" để hốt hụi, nhưng cả hai người này đều không có tên trong sổ các dây hụi...". Đây là nội dung đơn tố cáo của tập thể các nạn nhân bị giật hụi ở huyện Châu Phú.



Qua xác minh, có 32 người là nạn nhân trong các dây hụi bị bà Nguyễn Thị Kim Vân chiếm đoạt số tiền 3.712.105.000 đồng. Người dân đã gởi đơn tố cáo đến các cơ quan pháp luật huyện Châu Phú từ ngày 6-11-2006, nhưng đến nay vẫn chưa được giải quyết, khiến nhiều gia đình lâm cảnh điêu đứng vì nợ nần, còn bà Vân vẫn ung dung ngoài vòng pháp luật.

Theo Trung tá Nguyễn Thanh Tòng, Phó trưởng Công an huyện Châu Phú, sau khi Công an huyện thụ lý đơn tố cáo của 32 người dân, quá trình xác minh bà Nguyễn Thị Kim Vân đã bỏ đi khỏi địa phương (tổ 3, ấp Vĩnh Quới, thị trấn Cái Dầu, Châu Phú) và đang trốn tại ấp Hưng Lợi, xã Đào Hữu Cảnh (Châu Phú). Công an huyện Châu Phú đã ba lần gởi thư mời bà Vân đến làm việc và bốn lượt cử cán bộ đến nơi ở để xác minh nhưng bà Vân đều lánh mặt. Cho nên, chưa thể chứng minh được bà Vân có dấu hiệu của tội phạm hình sự để thụ lý điều tra tiếp (?)

Theo Nghị định số 144/2006/NĐ-CP của Chính phủ ban hành ngày 27/11/2006, qui định về việc chơi hụi cũng như quyền, nghĩa vụ và trách nhiệm của những người tham gia. Nghị định nêu rõ: Việc tổ chức chơi hụi là nhằm hỗ trợ, tương trợ lẫn nhau. Trường hợp xảy ra tranh chấp phải được giải quyết bằng thương lượng, hòa giải theo yêu cầu của các bên tham gia tại tòa án nhân dân theo qui định của pháp luật Tố tụng dân sự. Nhà nước nghiêm cấm việc tổ chức chơi hụi để cho vay nặng lãi, lừa đảo, lạm dụng tín nhiệm hay các hành vi trái pháp luật để chiếm đoạt tài sản của người khác sẽ bị xử lý nghiêm minh theo pháp luật hiện hành.

Bể hụi hay lừa đảo chiếm đoạt tài sản? Thiết nghĩ, cơ quan Cảnh sát điều tra Công an huyện Châu Phú cần sớm tích cực điều tra xác minh để làm rõ hành vi. Nếu trường hợp bà Nguyễn Thị Kim Vân có hành vi lạm dụng tín nhiệm để lừa đảo chiếm đoạt tài sản thì phải xử lý nghiêm theo pháp luật để bảo vệ quyền lợi chính đáng cho các nạn nhân.

HÒA BÌNH

« Beaucoup de personne dans la misère à cause des…tontines »

7- Documents et informations diverses

7.1 Diplôme de « famille culturelle » (*gia đình văn hóa*)



CỘNG HÒA XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VIỆT NAM
Độc lập - Tự do - Hạnh phúc

GIẤY CÔNG NHẬN

GIA ĐÌNH CÓ NẾP SỐNG VĂN HOÁ

UỶ BAN NHÂN DÂN XÃ GIAO TÂN

CÔNG NHẬN

Gia Đình ông bà: Lưu Văn Bình

Xóm 12 xã Giao Tân - Huyện Giao Thuỷ - Tỉnh Nam Định

Đạt danh hiệu GIA ĐÌNH CÓ NẾP SỐNG VĂN HOÁ năm 2006

Giao Tân, ngày 1 tháng 12 năm 2006

T.M UỶ BAN NHÂN DÂN XÃ

CHỦ TỊCH

TRẦN HỮU NGHỊ

Đã vào sổ khen thưởng
Số ...../QĐ-KT
Ngày.....tháng.....năm 200...

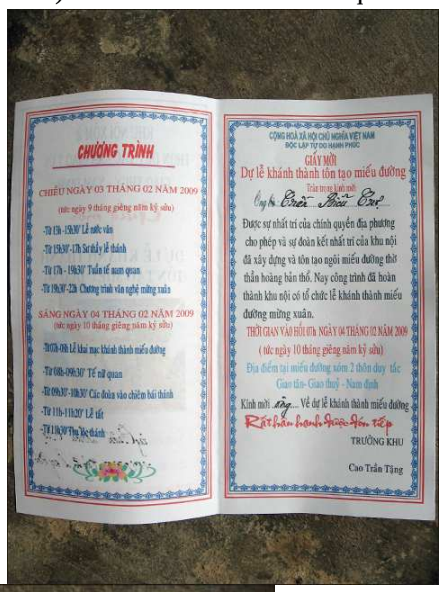
7.2 Invitation et programme pour l'inauguration d'un temple (*miếu*) au sein du « nouveau » quartier 2



KHU NỘI XÓM 2
THÔN DUY TẮC - XÃ GIAO TÂN
GIAO THUỶ - NAM ĐỊNH

Giấy mời

DỰ LỄ KHÁNH THÀNH
TÔN TẠO MIẾU ĐƯỜNG



CHƯƠNG TRÌNH

CHIỀU NGÀY 03 THÁNG 02 NĂM 2009
(tức ngày 9 tháng giêng năm kỷ sửu)

-Từ 13h -15h30' Lễ nước vân
-Từ 15h30' -17h Sơ thấy lễ thành
-Từ 17h - 19h30' Tuần tế nam quan
-Từ 19h30' -22h Chương trình văn nghệ mừng xuân

SÁNG NGÀY 04 THÁNG 02 NĂM 2009
(tức ngày 10 tháng giêng năm kỷ sửu)

-Từ07h-08h Lễ khai mạc khánh thành miếu đường
-Từ 08h-09h30' Tế nữ quan
-Từ 09h30' -10h30' Các đoàn vào chiêm bái thành
-Từ 11h-11h20' Lễ tất
-Từ 11h30' Thụ lộc thánh

CỘNG HOÀ XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VIỆT NAM
ĐỘC LẬP TỰ DO HẠNH PHÚC

GIẤY MỜI
Dự lễ khánh thành tôn tạo miếu đường

Trân trọng kính mời:

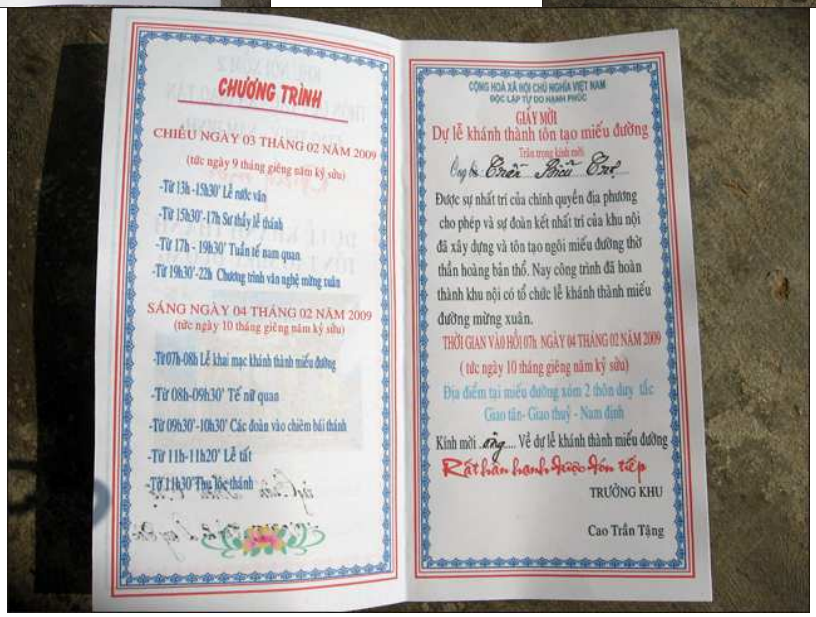
Được sự nhất trí của chính quyền địa phương cho phép và sự đoàn kết nhất trí của khu nội đã xây dựng và tôn tạo ngôi miếu đường thờ thần hoàng bản thổ. Nay công trình đã hoàn thành khu nội có tổ chức lễ khánh thành miếu đường mừng xuân.

THỜI GIAN VÀO HỒI 07h NGÀY 04 THÁNG 02 NĂM 2009
(tức ngày 10 tháng giêng năm kỷ sửu)
Địa điểm tại miếu đường xóm 2 thôn duy tắc
Giao tân- Giao thuỷ - Nam định

Kính mời ..... Về dự lễ khánh thành miếu đường
Rất hân hạnh đón tiếp

TRƯỞNG KHU

Cao Trần Tặng



CHƯƠNG TRÌNH

CHIỀU NGÀY 03 THÁNG 02 NĂM 2009
(tức ngày 9 tháng giêng năm kỷ sửu)

-Từ 13h -15h30' Lễ nước vân
-Từ 15h30' -17h Sơ thấy lễ thành
-Từ 17h - 19h30' Tuần tế nam quan
-Từ 19h30' -22h Chương trình văn nghệ mừng xuân

SÁNG NGÀY 04 THÁNG 02 NĂM 2009
(tức ngày 10 tháng giêng năm kỷ sửu)

-Từ07h-08h Lễ khai mạc khánh thành miếu đường
-Từ 08h-09h30' Tế nữ quan
-Từ 09h30' -10h30' Các đoàn vào chiêm bái thành
-Từ 11h-11h20' Lễ tất
-Từ 11h30' Thụ lộc thánh

CỘNG HOÀ XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VIỆT NAM
ĐỘC LẬP TỰ DO HẠNH PHÚC

GIẤY MỜI
Dự lễ khánh thành tôn tạo miếu đường

Trân trọng kính mời:

Được sự nhất trí của chính quyền địa phương cho phép và sự đoàn kết nhất trí của khu nội đã xây dựng và tôn tạo ngôi miếu đường thờ thần hoàng bản thổ. Nay công trình đã hoàn thành khu nội có tổ chức lễ khánh thành miếu đường mừng xuân.

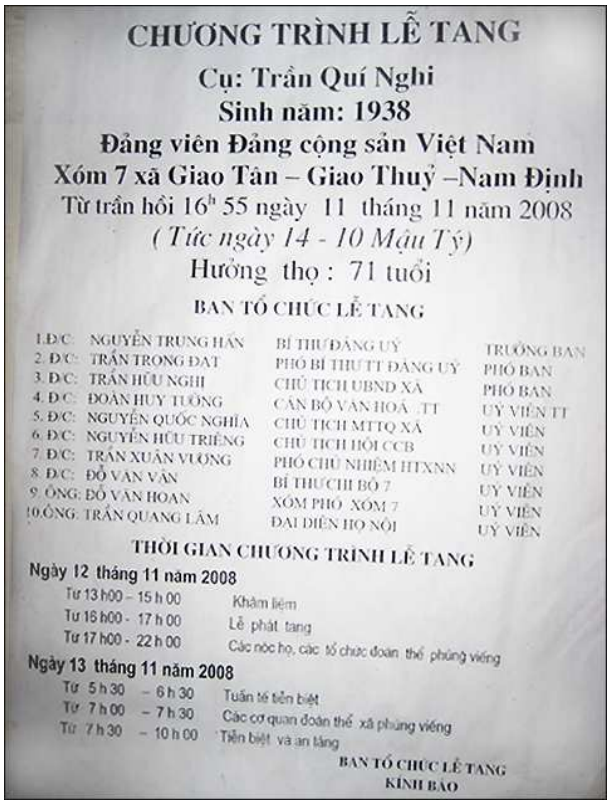
THỜI GIAN VÀO HỒI 07h NGÀY 04 THÁNG 02 NĂM 2009
(tức ngày 10 tháng giêng năm kỷ sửu)
Địa điểm tại miếu đường xóm 2 thôn duy tắc
Giao tân- Giao thuỷ - Nam định

Kính mời ..... Về dự lễ khánh thành miếu đường
Rất hân hạnh đón tiếp

TRƯỞNG KHU

Cao Trần Tặng

7. 4 Programme de funérailles



CHƯƠNG TRÌNH LỄ TANG

Cụ: Trần Quí Nghi
Sinh năm: 1938
Đảng viên Đảng cộng sản Việt Nam
Xóm 7 xã Giao Tân – Giao Thuỷ –Nam Định
Từ trần hồi 16h 55 ngày 11 tháng 11 năm 2008
(Tức ngày 14 - 10 Mậu Tý)
Hưởng thọ : 71 tuổi

BAN TỔ CHỨC LỄ TANG

1.Đ/C: NGUYỄN TRUNG HẢN	BÍ THƯ ĐẢNG UỶ	TRƯỞNG BAN
2. Đ/C: TRẦN TRỌNG ĐẠT	PHÓ BÍ THƯ TT ĐẢNG UỶ	PHÓ BAN
3. Đ/C: TRẦN HỮU NGHỊ	CHỦ TỊCH UBND XÃ	PHÓ BAN
4. Đ/C: ĐOÀN HUY TƯỜNG	CÁN BỘ VĂN HOÁ -TT	UỶ VIÊN TT
5. Đ/C: NGUYỄN QUỐC NGHĨA	CHỦ TỊCH MTTQ XÃ	UỶ VIÊN
6. Đ/C: NGUYỄN HỮU TRIỂNG	CHỦ TỊCH HỘI CCB	UỶ VIÊN
7. Đ/C: TRẦN XUÂN VƯỢNG	PHÓ CHỦ NHIỆM HTXNN	UỶ VIÊN
8. Đ/C: ĐỖ VĂN VÂN	BÍ THƯ CHI BỘ 7	UỶ VIÊN
9. ÔNG: ĐỖ VĂN HOAN	XÓM PHÓ XÓM 7	UỶ VIÊN
10.ÔNG: TRẦN QUANG LÂM	ĐẠI DIỆN HỌ NỘI	UỶ VIÊN

THỜI GIAN CHƯƠNG TRÌNH LỄ TANG

Ngày 12 tháng 11 năm 2008

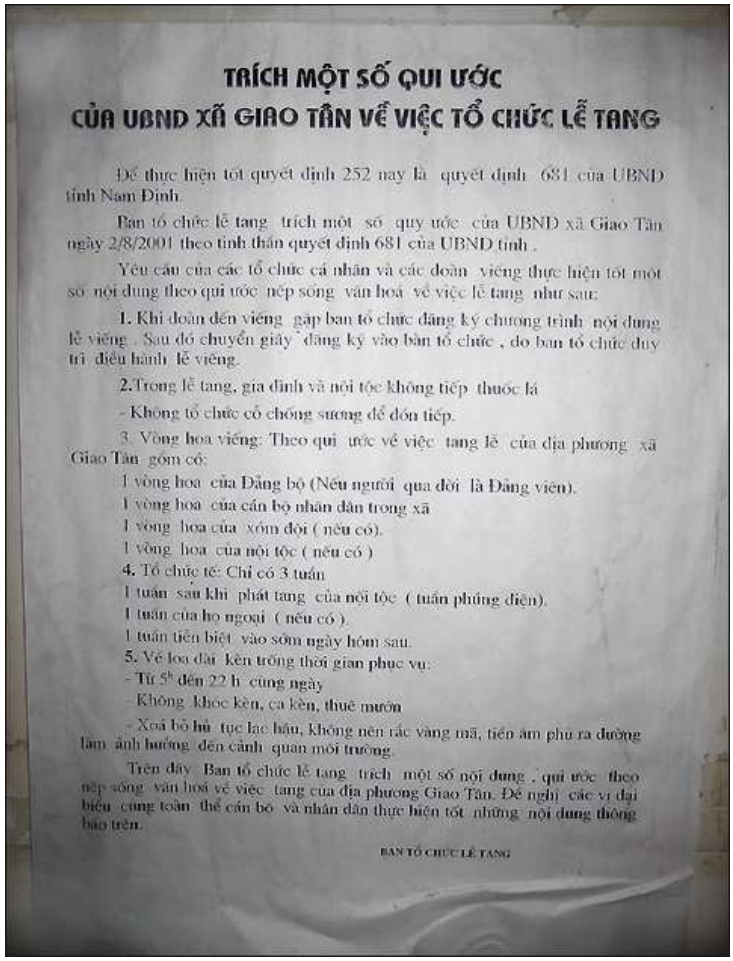
Từ 13 h00 – 15 h 00	Khâm liệm
Từ 16 h00 - 17 h 00	Lễ phát tang
Từ 17 h00 - 22 h 00	Các nóc họ, các tổ chức đoàn thể phúng viếng

Ngày 13 tháng 11 năm 2008

Từ 5 h 30 – 6 h 30	Tuần tế tiễn biệt
Từ 7 h 00 – 7 h 30	Các cơ quan đoàn thể xã phúng viếng
Từ 7 h 30 – 10 h 00	Tiễn biệt và an táng

BAN TỔ CHỨC LỄ TANG
KÍNH BÁO

7.5 Règlement de la commune sur l'organisation des funérailles



TRÍCH MỘT SỐ QUI ƯỚC
CỦA UBND XÃ GIAO TÂN VỀ VIỆC TỔ CHỨC LỄ TANG

Để thực hiện tốt quyết định 252 nay là quyết định 681 của UBND tỉnh Nam Định.

Ban tổ chức lễ tang trích một số quy ước của UBND xã Giao Tân ngày 2/8/2001 theo tinh thần quyết định 681 của UBND tỉnh .

Yêu cầu của các tổ chức cá nhân và các đoàn viếng thực hiện tốt một số nội dung theo qui ước nếp sống văn hoá về việc lễ tang như sau:

1. Khi đoàn đến viếng gặp ban tổ chức đăng ký chương trình nội dung lễ viếng . Sau đó chuyển giấy đăng ký vào bàn tổ chức , do ban tổ chức duy trì điều hành lễ viếng.

2.Trong lễ tang, gia đình và nội tộc không tiếp thuốc lá

- Không tổ chức cỗ chúng sương để đón tiếp.

3. Vòng hoa viếng: Theo qui ước về việc tang lễ của địa phương xã Giao Tân gồm có:

1 vòng hoa của Đảng bộ (Nếu người qua đời là Đảng viên).
1 vòng hoa của cán bộ nhân dân trong xã
1 vòng hoa của xóm đội (nếu có).
1 vòng hoa của nội tộc (nếu có)

4. Tổ chức tế: Chỉ có 3 tuần

1 tuần sau khi phát tang của nội tộc (tuần phúng điện).
1 tuần của họ ngoại (nếu có).
1 tuần tiễn biệt vào sớm ngày hôm sau.

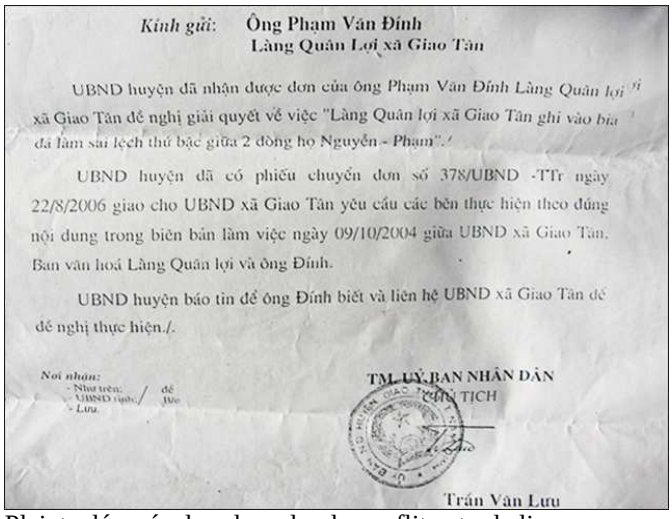
5. Về loa đài kèn trống thời gian phục vụ:

- Từ 5h đến 22 h cùng ngày
- Không khóc kèn, ca kèn, thuê mướn
- Xoá bỏ hủ tục lạc hậu, không nên rắc vàng mã, tiền âm phủ ra đường làm ảnh hưởng đến cảnh quan môi trường.

Trên đây Ban tổ chức lễ tang trích một số nội dung , qui ước theo nếp sống văn hoá về việc tang của địa phương Giao Tân. Đề nghị các vị đại biểu cùng toàn thể cán bộ và nhân dân thực hiện tốt những nội dung thông báo trên.

BAN TỔ CHỨC LỄ TANG

7.3 Accusé de réception de la plainte déposée par Phạm Văn Đính, le doyen du lignage Phạm.



Kính gửi: **Ông Phạm Văn Đính**
Làng Quân Lợi xã Giao Tân

UBND huyện đã nhận được đơn của ông Phạm Văn Đính Làng Quân lợi xã Giao Tân đề nghị giải quyết về việc "Làng Quân lợi xã Giao Tân ghi vào bia đá làm sai lệch thứ bậc giữa 2 dòng họ Nguyễn - Phạm".

UBND huyện đã có phiếu chuyển đơn số 378/UBND -TTr ngày 22/8/2006 giao cho UBND xã Giao Tân yêu cầu các bên thực hiện theo đúng nội dung trong biên bản làm việc ngày 09/10/2004 giữa UBND xã Giao Tân, Ban văn hoá Làng Quân lợi và ông Đính.

UBND huyện báo tin để ông Đính biết và liên hệ UBND xã Giao Tân để đề nghị thực hiện./.

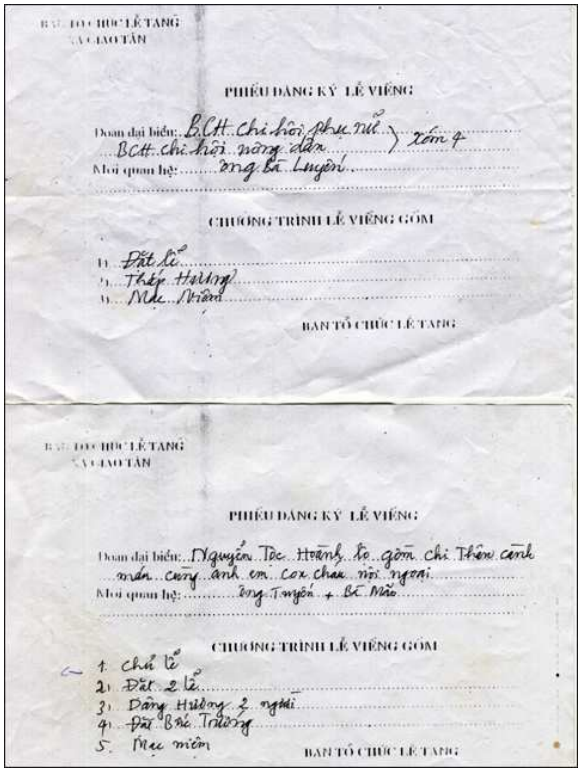
Nơi nhận:
- Như trên;
- UBND tỉnh; (để báo)
- Lưu.

TM. UỶ BAN NHÂN DÂN
CHỦ TỊCH

Trần Văn Lưu

Plainte déposée dans le cadre du conflit entre le lignage Phạm et le lignage Nguyễn concernant la place des noms inscrits sur la stèle commémorative des ancêtres fondateurs du village

7.6 Fiche d'inscription des groupes qui viennent présenter leur hommage au défunt (*phiếu đăng ký lễ viếng*)



BAN TỔ CHỨC LỄ TANG
XÃ GIAO TÂN

PHIẾU ĐĂNG KÝ LỄ VIẾNG

Đoàn đại biểu: BCH chi hội phụ nữ) xóm 4
BCH chi hội nông dân)
Mối quan hệ: ông bà Luyện

CHƯƠNG TRÌNH LỄ VIẾNG GỒM

1) Đặt lễ
2) Thắp Hương
3) Mặc Niệm

BAN TỔ CHỨC LỄ TANG

BAN TỔ CHỨC LỄ TANG
XÃ GIAO TÂN

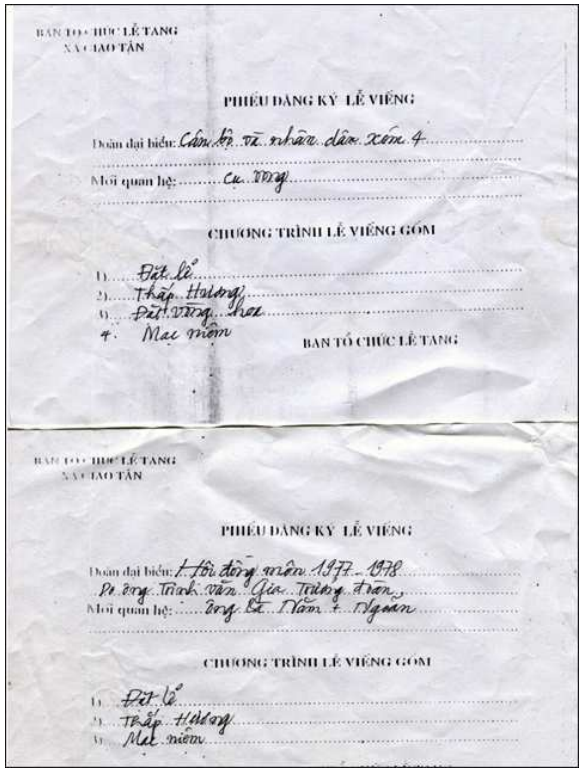
PHIẾU ĐĂNG KÝ LỄ VIẾNG

Đoàn đại biểu: Nguyễn Tộc Hoàng họ gồm chi Thêu cành nhánh cùng anh em cô cháu nội ngoại
Mối quan hệ: ông Tuyến + Bà Mão

CHƯƠNG TRÌNH LỄ VIẾNG GỒM

1. Chủ lễ
2) Đặt 2 lễ
3) Dâng Hương 2 người
4) Đặt Bác Trường
5. Mặc niệm

BAN TỔ CHỨC LỄ TANG



BAN TỔ CHỨC LỄ TANG
XÃ GIAO TÂN

PHIẾU ĐĂNG KÝ LỄ VIẾNG

Đoàn đại biểu: Cán bộ và nhân dân xóm 4
Mối quan hệ: Cụ ông

CHƯƠNG TRÌNH LỄ VIẾNG GỒM

1) Đặt lễ
2) Thắp Hương
3) Đặt vòng hoa
4. Mặc niệm

BAN TỔ CHỨC LỄ TANG

BAN TỔ CHỨC LỄ TANG
XÃ GIAO TÂN

PHIẾU ĐĂNG KÝ LỄ VIẾNG

Đoàn đại biểu: Học đồng niên 1977 - 1978
Do ông Trần Văn Gia Trưởng đoàn
Mối quan hệ: ông bà Năm + Nguyên

CHƯƠNG TRÌNH LỄ VIẾNG GỒM

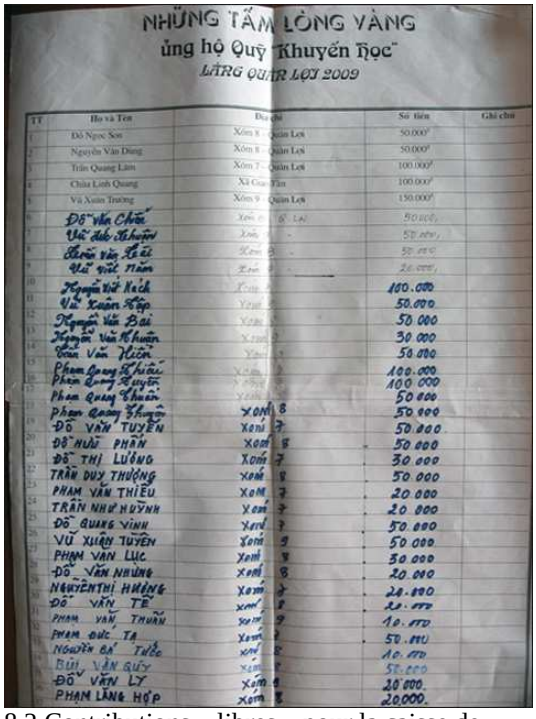
1) Đặt lễ
2) Thắp Hương
3) Mặc niệm

8- Les contributions volontaires (*đóng góp tự nguyện*)



	HỌ TÊN	SỐ TIỀN	ĐỊA CHỈ
183	NGUYỄN VĂN TỪ	100.000	Thị Trấn N.Đồng
184	TRẦN VĂN HIẾU	20.000	
185	VŨ VĂN THOẢ	10.000	xóm 8
186	NGUYỄN VĂN CHUNG	20.000	xóm 9
187	PHẠM VĂN Dương	20.000	xóm 7
188	PHẠM VĂN DUY	20.000	xóm 9
189	NGUYỄN VĂN BIỂN	20.000	xóm 9
190	NGUYỄN VĂN MIỄN	100.000	xóm 8
191	TRẦN ĐĂNG ĐÔ	20.000	xóm 9
192	PHẠM VĂN THUẦN	10.000	xóm 9
193	NGUYỄN VĂN CẦM	20.000	xóm 7
194	NGUYỄN VĂN HƯNG	10.000	xóm 7
195	NGUYỄN VĂN PHI	10.000	xóm 7
196	TRẦN VĂN TUẤT	20.000	xóm 7
197	NHÀ XE TRỌNG BẰNG	50.000	
198	PHẠM VĂN THỌ	20.000	xóm 7
199	PHẠM VĂN CHIỀU	20.000	xóm 7
200	PHẠM VĂN Lưu	10.000	xóm 7
201	NGUYỄN VĂN NAM	20.000	xóm 8
202	NGUYỄN VĂN VIỄN	20.000	xóm 8
203	NGUYỄN VĂN THẮT	50.000	xóm 9
204	PHẠM TRỌNG TỬU	30.000	Thành Sản
205	VŨ VĂN VẬN	20.000	xóm 9
206	PHẠM VĂN HIỀN	10.000	xóm 8
207	TRẦN VĂN MẠC	20.000	xóm 7
208	PHẠM VĂN THẮNG	20.000	xóm 8
209	BÙI VĂN THẮM	20.000	xóm 9
210	BÙI VĂN THƯ	10.000	xóm 9
211	BÙI THỊ ÁI	10.000	xóm 9

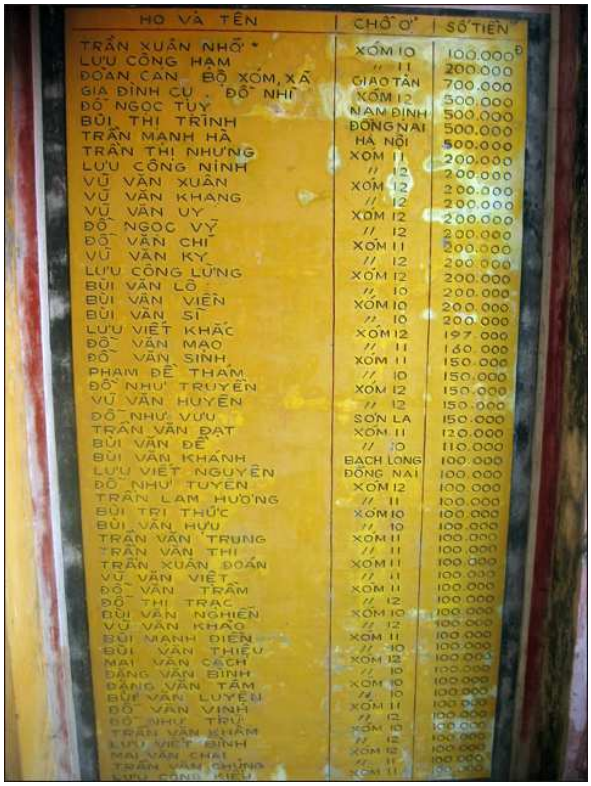
8.1 Extrait de la liste publique des contributions « libres » pour l'aménagement du village en 2009



NHỮNG TẤM LÒNG VÀNG
ủng hộ Quỹ "Khuyến Học"
LÀNG QUÝ LỢI 2009

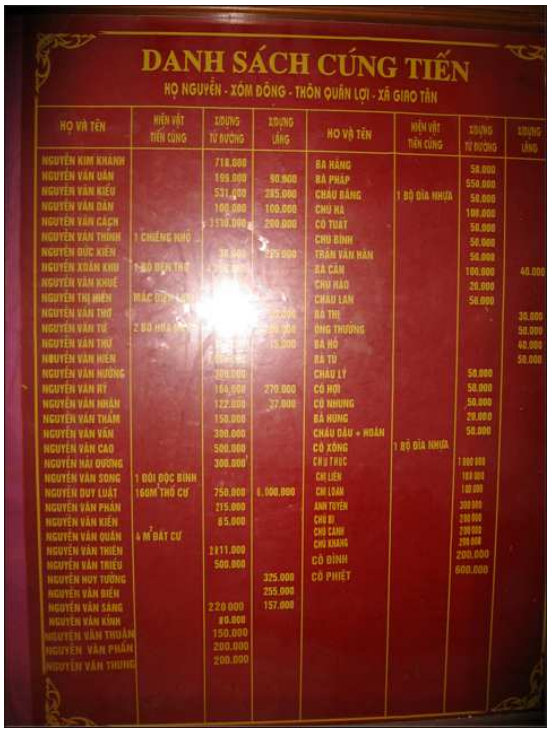
TT	Họ và Tên	Địa chỉ	Số tiền	Ghi chú
1	Đỗ Ngọc Sơn	Xóm 8 - Quán Lợi	50.000	
2	Nguyễn Văn Dũng	Xóm 8 - Quán Lợi	50.000	
3	Trần Quang Lâm	Xóm 7 - Quán Lợi	100.000	
4	Chùa Linh Quang	Xã Gia Tân	100.000	
5	Vũ Xuân Trường	Xóm 9 - Quán Lợi	150.000	
6	Đỗ Văn Châu	Xóm 8 - Quán Lợi	50.000	
7	Vũ Đức Khuyến	Xóm 7 - Quán Lợi	50.000	
8	Trần Văn Lắm	Xóm 9 - Quán Lợi	50.000	
9	Vũ Đức Tiến	Xóm 8 - Quán Lợi	20.000	
10	Nguyễn Văn Kích	Xóm 7 - Quán Lợi	100.000	
11	Vũ Xuân Hợp	Xóm 7 - Quán Lợi	50.000	
12	Nguyễn Văn Bái	Xóm 8 - Quán Lợi	50.000	
13	Nguyễn Văn Khuyến	Xóm 7 - Quán Lợi	30.000	
14	Trần Văn Hiền	Xóm 7 - Quán Lợi	50.000	
15	Phạm Quang Khiêu	Xóm 7 - Quán Lợi	100.000	
16	Phạm Quang Huyến	Xóm 8 - Quán Lợi	100.000	
17	Phạm Quang Khuyến	Xóm 8 - Quán Lợi	50.000	
18	Phạm Quang Khuyến	XOM 8	50.000	
19	ĐỖ VĂN TUYỂN	Xóm 7	50.000	
20	ĐỖ NHƯ PHẤN	Xóm 8	50.000	
21	ĐỖ THỊ LƯỢNG	Xóm 7	30.000	
22	TRẦN DUY THƯỢNG	Xóm 8	50.000	
23	PHẠM VĂN THIỀU	XOM 7	20.000	
24	TRẦN NHƯ HUỲNH	Xóm 7	20.000	
25	ĐỖ QUANG VINH	Xóm 7	50.000	
26	VŨ XUÂN TUYỂN	Xóm 9	50.000	
27	PHẠM VĂN LỰC	Xóm 8	30.000	
28	ĐỖ VĂN NHƯNG	Xóm 8	20.000	
29	NGUYỄN THỊ HUỆNG	Xóm 7	20.000	
30	ĐỖ VĂN TẾ	Xóm 8	20.000	
31	PHẠM VĂN THUẦN	Xóm 9	10.000	
32	PHẠM ĐỨC TẠ	Xóm 9	50.000	
33	NGUYỄN BÁ TUỆC	Xóm 8	10.000	
34	BÙI VĂN QUÝ	Xóm 7	50.000	
35	ĐỖ VĂN LỢI	Xóm 8	20.000	
36	PHẠM LÀNG HỢP	Xóm 8	20.000	

8.2 Contributions « libres » pour la caisse de promotion d'étude du lignage Đỗ lors de la fête de lignage pour la nouvelle année en 2009.



HỌ VÀ TÊN	CHỖ Ở	SỐ TIỀN
TRẦN XUÂN NHỠ *	XÓM 10	100.000 Đ
LƯU CÔNG HẠM	// 11	200.000
ĐOÀN CAN BỘ XÓM, XÃ	GIAO TÂN	700.000
GIA ĐÌNH CỤ ĐỖ NHI	XÓM 12	500.000
ĐỖ NGỌC TÚY	NAM ĐỊNH	500.000
BÙI THỊ TRÌNH	ĐỒNG NAI	500.000
TRẦN MẠNH HÀ	HÀ NỘI	500.000
TRẦN THỊ NHƯNG	XÓM 11	200.000
LƯU CÔNG NINH	// 12	200.000
VŨ VĂN XUÂN	XÓM 12	200.000
VŨ VĂN KHANG	// 12	200.000
VŨ VĂN UY	XÓM 12	200.000
ĐỖ NGỌC VỸ	// 12	200.000
ĐỖ VĂN CHÍ	XÓM 11	200.000
VŨ VĂN KỲ	// 12	200.000
LƯU CÔNG LƯNG	XÓM 12	200.000
BÙI VĂN LỖ	// 10	200.000
BÙI VĂN VIỆN	XÓM 10	200.000
BÙI VĂN SĨ	// 10	200.000
LƯU VIỆT KHẮC	XÓM 12	197.000
ĐỖ VĂN MẠO	// 11	160.000
ĐỖ VĂN SINH	XÓM 11	150.000
PHẠM ĐỆ THẮM	// 10	150.000
ĐỖ NHƯ TRUYỀN	XÓM 12	150.000
VŨ VĂN HUYỀN	// 12	150.000
ĐỖ NHƯ VƯU	SƠN LA	150.000
TRẦN VĂN ĐẠT	XÓM 11	120.000
BÙI VĂN ĐỆ	// 10	110.000
BÙI VĂN KHÁNH	BẠCH LONG	100.000
LƯU VIỆT NGUYÊN	ĐỒNG NAI	100.000
ĐỖ NHƯ TUYỂN	XÓM 12	100.000
TRẦN LAM HƯƠNG	// 11	100.000
BÙI TRÍ THỨC	XÓM 10	100.000
BÙI VĂN HỮU	// 10	100.000
TRẦN VĂN TRUNG	XÓM 11	100.000
TRẦN VĂN THI	// 11	100.000
TRẦN XUÂN ĐOÀN	XÓM 11	100.000
VŨ VĂN VIỆT	// 11	100.000
ĐỖ VĂN TRẤM	XÓM 11	100.000
ĐỖ THỊ TRẠC	// 12	100.000
BÙI VĂN NGHIỄN	XÓM 10	100.000
VŨ VĂN KHẢO	// 12	100.000
BÙI MẠNH ĐIỂN	XÓM 11	100.000
BÙI VĂN THIỆU	// 10	100.000
MAI VĂN CÁCH	XÓM 12	100.000
ĐẶNG VĂN BÌNH	// 10	100.000
ĐẶNG VĂN TÂM	XÓM 10	100.000
BÙI VĂN LUYỆN	// 10	100.000
ĐỖ VĂN VINH	XÓM 11	100.000
ĐỖ NHƯ TRỊ	// 12	100.000
TRẦN VĂN KHÁM	XÓM 10	100.000
LƯU VIỆT BÌNH	// 12	100.000
MAI VĂN CHẠI	XÓM 12	100.000
TRẦN VĂN CHƯƠNG	// 11	100.000
LƯU CÔNG KIỀU	XÓM 11	100.000

8.3 Contributions volontaire gravée pour la rénovation de la maison communale (*đình*) du village Hiệt Củ

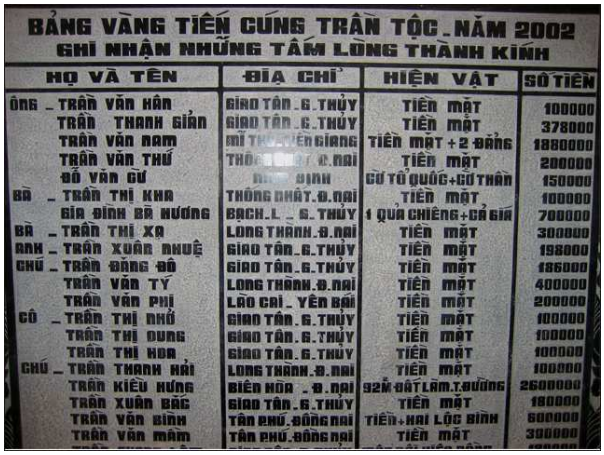


DANH SÁCH CÚNG TIẾN

HỌ NGUYỄN - XÓM ĐÔNG - THÔN QUẢN LỢI - XÃ GIAO TÂN

HỌ VÀ TÊN	HIỆN VẬT TIỀN CÚNG	XÂY DỰNG TỪ ĐƯỜNG	XÂY DỰNG LĂNG	HỌ VÀ TÊN	HIỆN VẬT TIỀN CÚNG	XÂY DỰNG TỪ ĐƯỜNG	XÂY DỰNG LĂNG
NGUYỄN KIM KHÁNH		718.000		BÀ HẰNG		50.000	
NGUYỄN VĂN UẨN		199.000	50.900	BÀ PHÁP		550.000	
NGUYỄN VĂN KIỀU		531.000	285.000	CHÂU BẰNG	1 BỘ ĐÍA NHỰA	50.000	
NGUYỄN VĂN DẦN		100.000	100.000	CHÚ HÀ		100.000	
NGUYỄN VĂN CÁCH		1.110.000	200.000	CÔ TUẤT		50.000	
NGUYỄN VĂN THÌNH	1 CHIẾNG NHỎ			CHÚ BÌNH		50.000	
NGUYỄN ĐỨC KIÊN		30.000	25.000	TRẦN VĂN HÀN		50.000	
NGUYỄN XUÂN KHU	1 BỘ ĐÈN THỜ			BÀ CẦN		100.000	40.000
NGUYỄN VĂN KHUÊ				CHÚ HẢO		20.000	
NGUYỄN THỊ MIỀN	MẮC ĐÈN LỒNG			CHÂU LAN		50.000	
NGUYỄN VĂN THỜ			25.000	BÀ THỊ			30.000
NGUYỄN VĂN TỪ	2 BỘ HÀI		20.000	ÔNG THƯƠNG			50.000
NGUYỄN VĂN THỨ			15.000	BÀ HỒ			40.000
NGUYỄN VĂN HIỀN				BÀ TỪ			50.000
NGUYỄN VĂN HƯƠNG		200.000		CHÂU LÝ		50.000	
NGUYỄN VĂN RỸ		164.000	270.000	CÔ HỢI		50.000	
NGUYỄN VĂN NHÂN		122.000	27.000	CÔ NHUNG		50.000	
NGUYỄN VĂN THẮM		150.000		BÀ HƯNG		20.000	
NGUYỄN VĂN VÂN		300.000		CHÂU DÂU + HOÀN		50.000	
NGUYỄN VĂN CAO		500.000		CÔ XÔNG	1 BỘ ĐÍA NHỰA		
NGUYỄN HẢI DƯƠNG		300.000		CHÚ TRỰC		1 000 000	
NGUYỄN VĂN SONG	1 ĐÔI ĐỌC BÌNH			CHỊ LIÊN		100 000	
NGUYỄN DUY LUẬT	16GM THỔ CƯ	750.000	6.000.000	ANH TUYỂN		100 000	
NGUYỄN VĂN PHÂN		215.000		CHỊ BÍ		200 000	
NGUYỄN VĂN KIỆN		85.000		CHÚ CẢNH		200 000	
NGUYỄN VĂN QUÂN	4 M² ĐẤT CƯ			CHÚ KHANG		200 000	
NGUYỄN VĂN THIỆN		2.411.000		CÔ ĐÌNH		200.000	
NGUYỄN VĂN TRIỀU		500.000		CÔ PHIẾT		600.000	
NGUYỄN HUY TƯỜNG			325.000				
NGUYỄN VĂN BIỂN			255.000				
NGUYỄN VĂN SANG		220.000	157.000				
NGUYỄN VĂN KÍNH		80.000					
NGUYỄN VĂN THUẬN		150.000					
NGUYỄN VĂN PHẤN		200.000					
NGUYỄN VĂN THƯNG		200.000					

8.4 Contributions volontaires informelles pour financer les activités du lignage Nguyễn en 1997



BẢNG VÀNG TIẾN CÚNG TRẦN TỘC_NĂM 2002

GHI NHẬN NHỮNG TẤM LÒNG THÀNH KÍNH

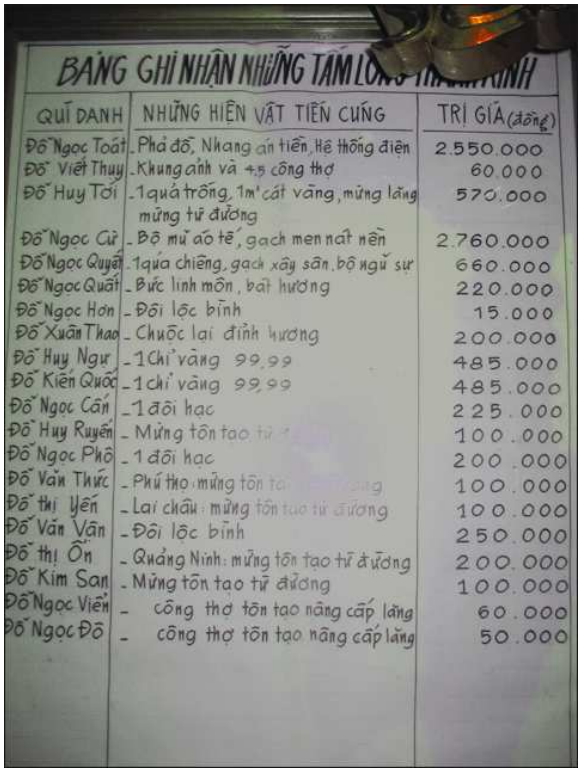
HỌ VÀ TÊN	ĐỊA CHỈ	HIỆN VẬT	SỐ TIỀN
ÔNG _ TRẦN VĂN HÂN	GIAO TÂN_G_THỦY	TIỀN MẶT	100000
TRẦN THANH GIẢN	GIAO TÂN_G_THỦY	TIỀN MẶT	378000
TRẦN VĂN NAM	MỸ THO_TIỀN GIANG	TIỀN MẶT + 2 ĐÈNG	1880000
TRẦN VĂN THỨ	THỐ[illegible]_Đ.NAI	TIỀN MẶT	200000
ĐỖ VĂN GỪ	[illegible] ĐỊNH	CỜ TỨ QUÝ+GỖ TRẦN	150000
BÀ _ TRẦN THỊ KHA	THỐNG NHẤT_Đ.NAI	TIỀN MẶT	100000
GIA ĐÌNH BÀ HƯƠNG	BẠCH_L _ G_THỦY	1 QUẢ CHIÊNG+CẢ GIÁ	700000
BÀ _ TRẦN THỊ XA	LONG THÀNH_Đ.NAI	TIỀN MẶT	300000
ANH _ TRẦN XUÂN NHUỆ	GIAO TÂN_G_THỦY	TIỀN MẶT	198000
CHÚ _ TRẦN ĐĂNG ĐỖ	GIAO TÂN_G_THỦY	TIỀN MẶT	186000
TRẦN VĂN TÝ	LONG THÀNH_Đ.NAI	TIỀN MẶT	400000
TRẦN VĂN PHI	LÀO CAI _ YÊN BÁI	TIỀN MẶT	200000
CÔ _ TRẦN THỊ NHỎ	GIAO TÂN_G_THỦY	TIỀN MẶT	100000
TRẦN THỊ DUNG	GIAO TÂN_G_THỦY	TIỀN MẶT	100000
TRẦN THỊ HOA	GIAO TÂN_G_THỦY	TIỀN MẶT	100000
CHÚ _ TRẦN THANH HẢI	LONG THÀNH_Đ.NAI	TIỀN MẶT	100000
TRẦN KIỀU HƯNG	BIÊN HÒA _Đ.NAI	92M² ĐẤT LÀM T.ĐƯỜNG	2500000
TRẦN XUÂN BẮC	GIAO TÂN_G_THỦY	TIỀN MẶT	180000
TRẦN VĂN BÌNH	TÂN PHÚ_ĐỒNG NAI	TIỀN+HAI LỘC BÌNH	600000
TRẦN VĂN MẠNH	TÂN PHÚ_ĐỒNG NAI	TIỀN MẶT	300000



HỌ TRẦN TỘC GHI NHẬN TIỀN CÔNG XÂY DỰNG TỪ ĐƯỜNG, TƯỜNG BAO CỦA TRAI - RÂU VÀ NHỮNG TẤM LÒNG VÀNG TIẾN CÚNG NĂM 2005

HỌ VÀ TÊN	XUẤT	XUẤT X. DỰNG T. ĐƯỜNG - T. BAO TIỀN T. Đ BỒ 700.000	TIỀN T. BAO 145.000	C. LÀM Q.R. TIỀN 12.000 - 20.000	CÔNG TỔNG	PHẦN TIẾN CÚNG HỌ VÀ TÊN	TIỀN MẶT
TRẦN THỊ THUYẾT	1	300.000			300.000		
TRẦN VĂN HÂN	2	700.000	145.000	186.000	1.031.000	TRẦN VĂN HÂN	500.000
TRẦN VĂN PHU	2	700.000	145.000	360.000	1.205.000		
TRẦN THỊ CẦN	1,5	400.000	72.500	160.000	632.500		
TRẦN THANH GIẢN	3	700.000	290.000	480.000	1.470.000	TRẦN THANH GIẢN	120.000
TRẦN VĂN ĐẠI	2	700.000	145.000	312.000	1.161.000	TRẦN VĂN NAM	800.000
TRẦN THỊ HƯƠNG	2	700.000	145.000	90.000	935.000		
TRẦN VĂN TÚ	3	700.000	290.000	180.000	1.170.000	TRẦN VĂN TÚ	175.000
TRẦN XUÂN NHUỆ	3	700.000	290.000	480.000	1.470.000	TRẦN XUÂN NHUỆ	100 000
TRẦN ĐĂNG ĐỖ	3	700.000	290.000	480.000	1.470.000		
TRẦN VĂN TÂM	3	700.000	290.000	480.000	1.470.000	TRẦN VĂN TÝ	150.000
TRẦN VĂN VỊ	3	700.000	290.000	480.000	1.470.000	TRẦN VĂN PHI	300.000
TRẦN VĂN ĐÌNH	3	700.000	290.000	480.000	1.470.000		
TRẦN VĂN HẬU	3	700.000	290.000	480.000	1.470.000		
TRẦN VĂN HUYỀN	3	700.000	290.000	460.000	1.450.000		
TRẦN VĂN HUYỀN	3	700.000	290.000	480.000	1.470.000		

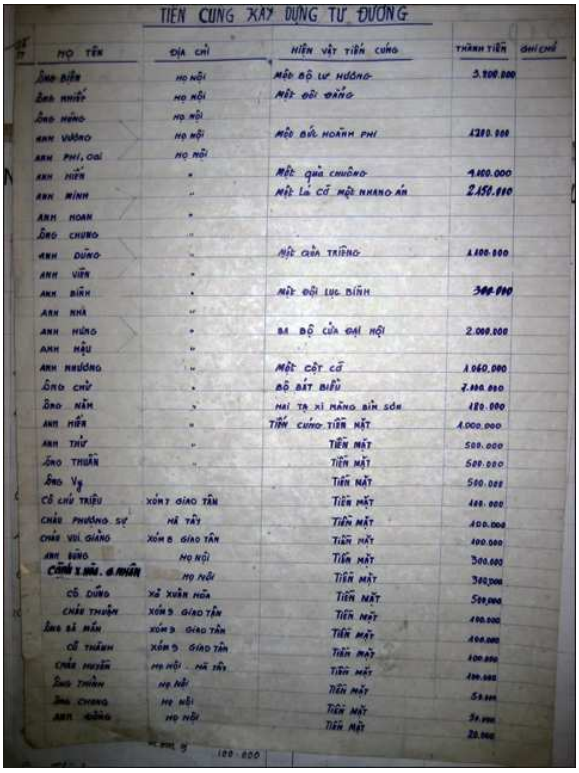
8.5 Contributions volontaires informelles pour financer les activités du lignage Trần en 2002 et en 2005



BẢNG GHI NHẬN NHỮNG TẤM LÒNG THÀNH TÂM

QUÍ DANH	NHỮNG HIỆN VẬT TIẾN CÚNG	TRỊ GIÁ (đồng)
Đỗ Ngọc Toát	- Phá đỗ, Nhang án tiền, Hệ thống điện	2.550.000
Đỗ Viết Thuỵ	- Khung ảnh và 4,5 công thợ	60.000
Đỗ Huy Tới	- 1 quả trống, 1m³ cát vàng, mừng lăng mừng từ đường	570.000
Đỗ Ngọc Cử	- Bộ mũ áo tế, gạch men nát nền	2.760.000
Đỗ Ngọc Quyết	- 1 quả chiêng, gạch xây sân, bộ ngũ sư	660.000
Đỗ Ngọc Quất	- Bức linh môn, bát hương	220.000
Đỗ Ngọc Hơn	- Đôi lộc bình	15.000
Đỗ Xuân Thao	- Chuộc lại đỉnh hương	200.000
Đỗ Huy Ngư	- 1 Chỉ vàng 99,99	485.000
Đỗ Kiến Quốc	- 1 chỉ vàng 99,99	485.000
Đỗ Ngọc Cấn	- 1 đôi hạc	225.000
Đỗ Huy Ruyến	- Mừng tôn tạo từ [illegible]	100.000
Đỗ Ngọc Phô	- 1 đôi hạc	200.000
Đỗ Văn Thức	- Phú Thọ mừng tôn [illegible] ng	100.000
Đỗ thị Yến	- Lai châu mừng tôn tạo từ đường	100.000
Đỗ Văn Vận	- Đôi lộc bình	250.000
Đỗ thị Ổn	- Quảng Ninh: mừng tôn tạo từ đường	200.000
Đỗ Kim San	- Mừng tôn tạo từ đường	100.000
Đỗ Ngọc Viễn	- công thợ tôn tạo nâng cấp lăng	60.000
Đỗ Ngọc Đô	- công thợ tôn tạo nâng cấp lăng	50.000

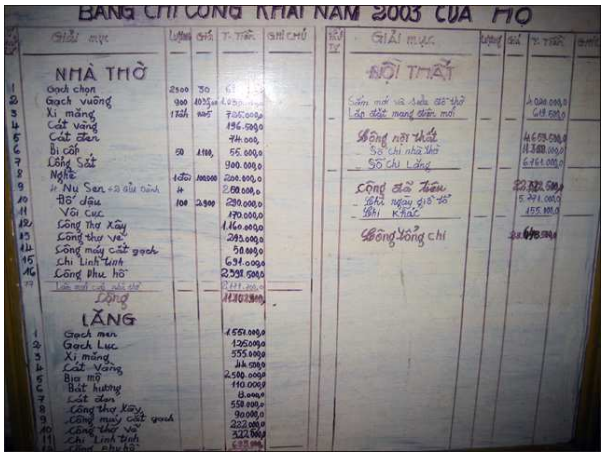
8.6 Contributions volontaires informelles pour financer les activités du lignage Đỗ



TIỀN CÚNG XÂY DỰNG TỪ ĐƯỜNG

TT	HỌ TÊN	ĐỊA CHỈ	HIỆN VẬT TIỀN CÚNG	THÀNH TIỀN	GHI CHÚ
	Ông Biên	Họ Nội	Một bộ lư hương	3.200.000	
	Anh Nhiếc	Họ Nội	Một đôi đăng		
	Ông Mừng	Họ Nội			
	Anh Vượng	Họ Nội	Một bức hoành phi	1280.000	
	Anh Phí, Oai	Họ Nội			
	Anh Hiến	"	Một quả chuông	1.100.000	
	Anh Minh	"	Một lá cờ một nhang án	2.150.000	
	Anh Hoan	"			
	Ông Chung	"			
	Anh Dũng	"	Một cuốn Trống	1.100.000	
	Anh Viên	"			
	Anh Bình	"	Một đôi lục bình	300.000	
	Anh Nhã	"			
	Anh Hưng	"	8 bộ cửa đại hội	2.000.000	
	Anh Hậu	"			
	Anh Hường	"	Một cột cờ	1.060.000	
	Ông Chữ	"	8 bộ bát biểu	7.200.000	
	Ông Năm	"	Hai tạ xi măng Bỉm Sơn	180.000	
	Anh Hiền	"	Tiền cúng tiền mặt	1.000.000	
	Anh Thử	"	Tiền mặt	500.000	
	Ông Thuần	"	Tiền mặt	500.000	
	Ông Vy	"	Tiền mặt	500.000	
	Cô chú Triệu	Xóm 7 Giáo Tân	Tiền mặt	400.000	
	Chú Phương Sự	Hà Tây	Tiền mặt	400.000	
	Chú Vũ Giảng	Xóm 8 Giáo Tân	Tiền mặt	400.000	
	Anh Bưởi	Họ Nội	Tiền mặt	300.000	
	Công ty Mỹ. A Nhân	Họ Nội	Tiền mặt	300.000	
	Cô Dung	Xã Xuân Hồng	Tiền mặt	500.000	
	Chú Thuận	Xóm 5 Giáo Tân	Tiền mặt	400.000	
	Ông Bá Mẫn	Xóm 5 Giáo Tân	Tiền mặt	400.000	
	Cô Thắm	Xóm 5 Giáo Tân	Tiền mặt	400.000	
	Chú Huyền	Họ Nội - Hà Tây	Tiền mặt	400.000	
	Ông Thiên	Họ Nội	Tiền mặt	400.000	
	Ông Chung	Họ Nội	Tiền mặt	50.000	
	Anh Đông	Họ Nội	Tiền mặt	30.000	
				20.000	

8.7 Contributions volontaires exceptionnelles pour la construction de la maison de culte des ancêtres du lignage Nguyễn

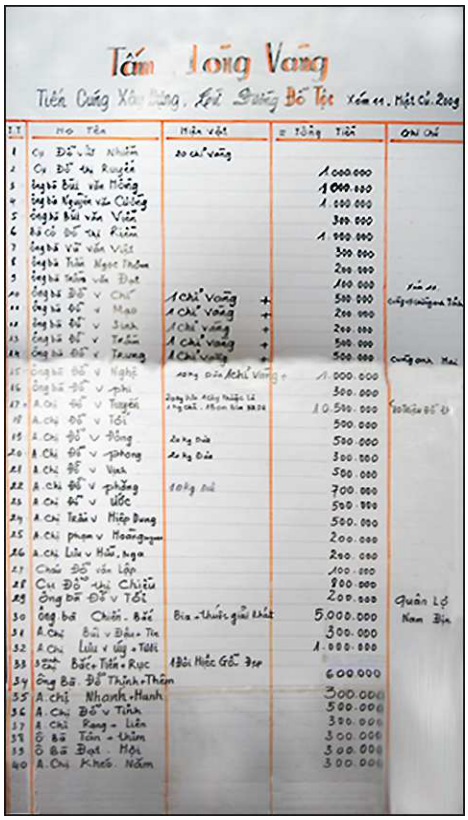


BẢNG CHI CÔNG KHAI NĂM 2003 CỦA HỌ

	GIẢI MỤC	LƯỢNG	GIÁ	T. TIỀN	GHI CHÚ
	NHÀ THỜ				
1	Gạch chọn	2500	30		
2	Gạch vuông	300	1000	4.000.000	
3	Xi măng	150k	80đ	720.000đ	
4	Cát vàng			196.000đ	
5	Cát đen			44.000đ	
6	Bi cốt	50	1.100	55.000đ	
7	Lồng Sắt			900.000đ	
8	Nghệ	400đ	100000	200.000đ	
9	Nu Sơn + 2 đầu Rồng	4		2.000.000đ	
10	Đất Sâu	100	2.900	290.000đ	
11	Vôi Cục			170.000đ	
12	Công Thợ Xây			1.160.000đ	
13	Công thợ vẽ			285.000đ	
14	Công máy cắt gạch			50.000đ	
15	Chi Linh Linh			634.000đ	
16	Công Phục hồ			2.331.500đ	
	Tổng			11.810.500đ	
	LĂNG				
1	Gạch men			1.551.000đ	
2	Gạch Lục			1.260.000đ	
3	Xi măng			555.000đ	
4	Cát Vàng			144.000đ	
5	Đá mỹ			2.500.000đ	
6	Bát hương			110.000đ	
7	Cát đen			8.000đ	
8	Công thợ Xây			558.000đ	
9	Công máy cắt gạch			90.000đ	
10	Công thợ vẽ			222.000đ	
11	Chi Linh Linh			522.000đ	
	Công phục hồ			693.000đ	

	GIẢI MỤC	LƯỢNG	GIÁ	T. TIỀN	GHI CHÚ
	NỘI TỰ				
	Sửa mới và Xuất đất thờ			4.000.000đ	
	Lấp đất mang tiền mới			648.500đ	
	Công nội thất			4.678.500đ	
	Sổ chi nhà thờ			11.300.000đ	
	Sổ chi Lăng			6.161.000đ	
	Công đất Thêm			22.322.500đ	
	Thời ngày giỗ Tổ			5.241.000đ	
	Thời Khác			155.000đ	
	Công Tổng chi			49.648.000đ	

8.8 Contributions volontaires exceptionnelles pour la construction de la maison de culte des ancêtres des lignages Vũ (à gauche) et Đỗ (à droite)



Tấm Lòng Vàng

Tiền Cúng Xây Dựng, Sửa Sang Đồ Tộc Xóm 11, Một Số Dòng

TT	HỌ TÊN	HIỆN VẬT	= TỔNG TIỀN	GHI CHÚ
1	Cụ Đỗ v Nhiêm	20 Chỉ vàng		
2	Cụ Đỗ v Ruyết		1.000.000	
3	Ông bà Bùi văn Mông		1.000.000	
4	Ông bà Nguyễn văn Chồng		1.000.000	
5	Ông bà Bùi văn Viên		300.000	
6	Bà Cô Đỗ Thị Riêm		1.000.000	
7	Ông bà Vũ văn Việt		300.000	
8	Ông bà Trần Ngọc Thêm		200.000	
9	Ông bà Trần văn Đạt		100.000	
10	Ông bà Đỗ v Chế	1 Chỉ Vàng +	500.000	Xóm 11
11	Ông bà Đỗ v Mão	1 Chỉ vàng +	200.000	Cháu ngoại Mão
12	Ông bà Đỗ v Sinh	1 Chỉ vàng +	200.000	
13	Ông bà Đỗ v Trấm	1 Chỉ vàng +	500.000	
14	Ông bà Đỗ v Trương	1 Chỉ vàng +	500.000	Cháu ngoại Mão
15	Ông bà Đỗ v Nghệ	mang dùm Chỉ vàng +	1.000.000	
16	Ông bà Đỗ v Phi		500.000	
17	A. Chi Đỗ v Tuyết	Dùng hết Xăng Thuộc Lá ông Cả. Hôm lên Bắc	10.500.000	Bố Thiếu Đỗ V
18	A. Chi Đỗ v Tới		500.000	
19	A. Chi Đỗ v Đông	2 ống Dầu	500.000	
20	A Chi Đỗ v Phong	2 ống Dầu	500.000	
21	A Chi Đỗ v Vinh		500.000	
22	A. Chi Đỗ v Phương	1 ống Dầu	700.000	
23	A Chi Đỗ v Ước		500.000	
24	A. Chi Trần v Hiệp Dung		500.000	
25	A Chi phạm v Hoàng Nga		200.000	
26	A. Chi Lưu v Hữu Nga		200.000	
27	Chú Đỗ văn Lập		100.000	
28	Cụ Đỗ Thị Chiều		800.000	
29	Ông bà Đỗ v Tới		200.000	Quản Lý Nam Bia
30	Ông bà Chiến - Bắc	Bia + Thước giỏi Khắt	5.000.000	
31	A. Chi Bùi v Bảo Tín		300.000	
32	A. Chi Lưu v Hải + Tới		1.000.000	
33	Cát Bắc + Tiến + Rực	1 Bài Mộc Gỗ Đẹp	600.000	
34	Ông Bá Đỗ Thịnh + Thiện		300.000	
35	A. Chi Nhanh + Hạnh		300.000	
36	A. Chi Đỗ v Tiến		300.000	
37	A. Chi Rạng + Liên		300.000	
38	Ô Bá Tân + Thêm		300.000	
39	Ô Bá Đạt + Hội		300.000	
40	A. Chi Khoẻ Năm		300.000	

Annexes II : Aperçu photographique



9- Le village : le développement de l'habitat



9.1 Divers types d'habitat



9.2 Construction d'une maison de culte des ancêtres

9.3 Etapes de construction d’une nouvelle maison en 2009













10 - Les lieux de culte



10.1 Maison de culte des ancêtres et église catholique



10.2 Le *đình* (maison communale) de Địch Giáo



10.3 Le *đình* (maison communale) de Quân Lợi



10.4 Le *miếu* (temple) du quartier 7



10.5 Le *miếu* (temple) du quartier 9





10.6 Autels des ancêtres, divinités et esprits dans les *đình* (maison communale)

11- Fêtes lignagères et cultes aux esprits : *giao lưu* avec les esprits



11.1. Autel lors de la fête du lignage Đỗ pour la nouvelle année lunaire en 2009(*lễ họ đầu xuân)*



11.2 Offrandes aux esprits lors de la fête du lignage Đỗ pour la nouvelle année lunaire en 2009

11.3 Remise d'offrandes lors de la fête du lignage Đỗ à l'occasion de nouvelle année lunaire en 2009.









11.4 Offrandes et autels dans le cadre des cultes domestiques









12- Fêtes villageoises lors de la nouvelle année lunaire : *giao lưu* entre villageois

12.1 Echanges artistiques (*giao lưu văn nghệ*) lors de la nouvelle année lunaire en 2009







12.2 Cultes aux esprits et ancêtres du village lors de la nouvelle année lunaire en 2009 (tế lễ làng đầu xuân)







13- Lễ mừng thọ (fête de longévité) : remise des présents





14- Mariage et prestations matrimoniales



14.2 Avant la fête chez les parents de l'épouse



14.3 Discussion entre les représentants des deux familles avant d'escorter l'épouse (đón dâu) chez les parents du mari



14.4 Les jeunes mariés et les parents de l'épouse




14. 5 Remise des cadeaux de mariage par la famille de l’épouse



14.6 Réception des invités de l’épouse chez les parents du mari



14.7 Les jeunes mariés et la famille du mari



14.8 .Les mariés portent un bébé pour leur porter chance dans la construction de leur famille



14.9 Le mari devant le lit matrimonial




14.10 Remise des présents de mariage par la famille du mari

15- Les pratiques d'entraide

15.1 Entraide à la préparation des événements importants






15.2- Entraide agricole lors du repiquage







16. La fabrication de l'alcool de riz





17- Les types de relations formalisées





17.1 Réunions annuelles à 10 ans d'intervalle de l'association volontaire des soldats partis à l'armée le 18/8/1978 (*hội đồng niên quân ngũ).*



17.2 Réunion annuelle des élèves ayant étudiée dans la même classe durant le collège (*hội đồng niên)*



17.3 Les chefs des tous les lignages du village



17. 4 Les anciens du lignage Đỗ



17.5 Les membres d'une famille élargie (*đại gia đình)* sur trois générations



17.6 L'ensemble des descendants directs d'une grand-mère fêtant ses 85 ans.





17.7 Repas pour clôturer les festivités de la nouvelle année lunaire (*hóa vàng*) : le plateau des hommes d'un côté et le plateau des femmes de l'autre

18- Echanges et intégration au sein du village



18.1 Ma famille d'accueil et d'adoption



18.2 Frères, beau-frère et frère adoptif





18.3 Autres familles proches





18.4 En entretien

Annexes III : Protocoles d’enquêtes et études de cas

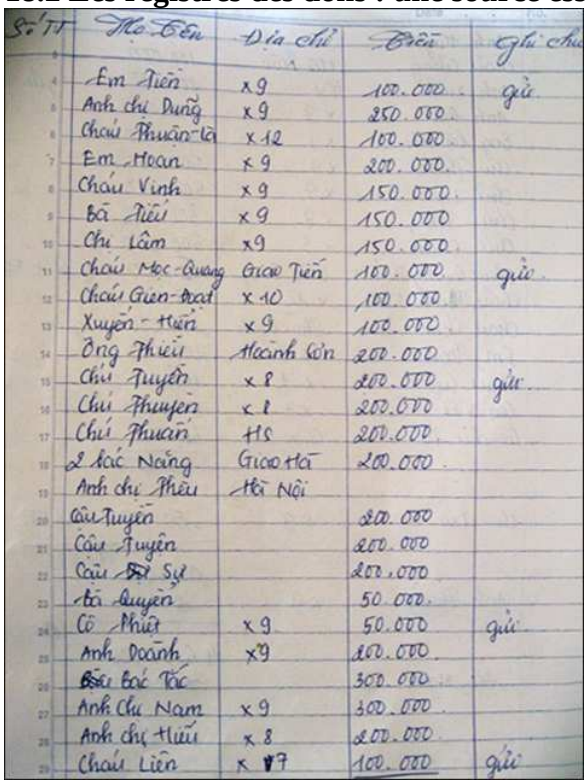
18 - L'« enquête registre des dons »

Le protocole concernant l'étude des registres des dons ayant été explicité au cours de la thèse (voir chapitre 7), nous ne présentons en annexes que les données de base sur lesquelles se fondent les calculs et les tableaux de synthèse utilisés dans la démonstration.

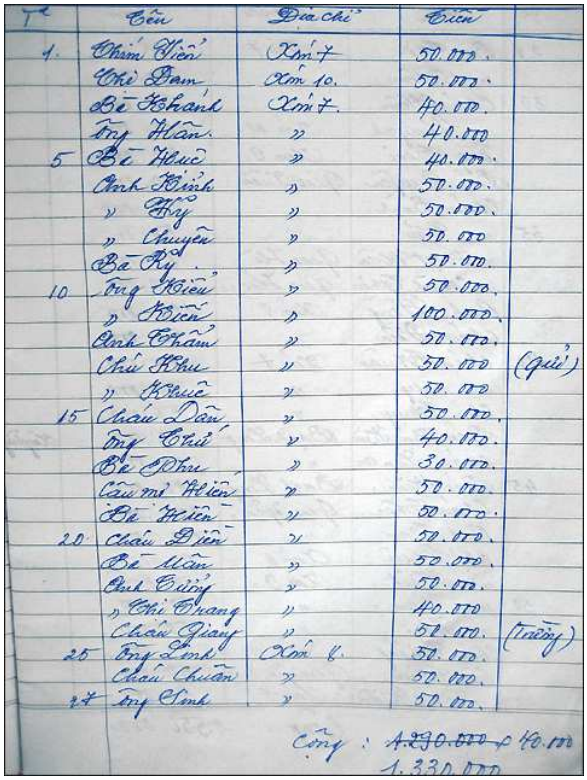



18.1 Table d'inscription des dons lors d'un mariage

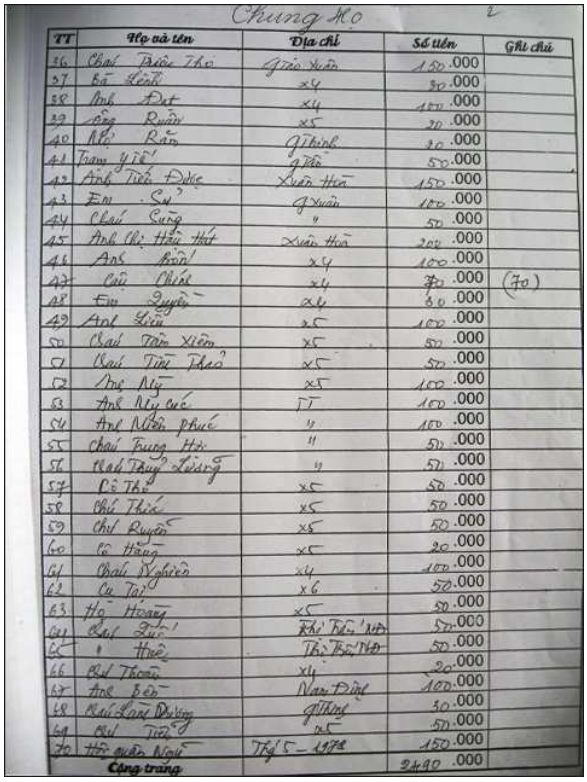
18.2 Les registres des dons : une source essentielle



Số TT	Họ Tên	Địa chỉ	Biếu	Ghi chú
	Em Tiến	x 9	100.000	gửi
	Anh chị Dũng	x 9	250.000	
	Cháu Thuận-Lài	x 12	100.000	
	Em Hoan	x 9	200.000	
	Cháu Vinh	x 9	150.000	
	Bà Tiếu	x 9	150.000	
	Chú Lâm	x 9	150.000	
	Cháu Mạc-Quang	Giao Tiến	100.000	gửi
	Cháu Giàn-Loại	x 10	100.000	
	Xuyến - Hiếu	x 9	100.000	
	Ông Thiều	Hoành Sơn	200.000	
	Chú Tuyến	x 8	200.000	gửi
	Chú Thuyến	x 8	200.000	
	Chú Thuần	HS	200.000	
	2 bác Năng	Giao Hà	200.000	
	Anh chị Phêu	Hà Nội		
	Cậu Tuyến		200.000	
	Cậu Tuyên		200.000	
	Cậu Sự		200.000	
	bà Quyên		50.000	
	Cô Thiết	x 9	50.000	gửi
	Anh Doanh	x 9	100.000	
	Bác Tác		300.000	
	Anh Chú Nam	x 9	300.000	
	Anh chị Hiếu	x 8	200.000	
	Cháu Liên	x 7	100.000	gửi

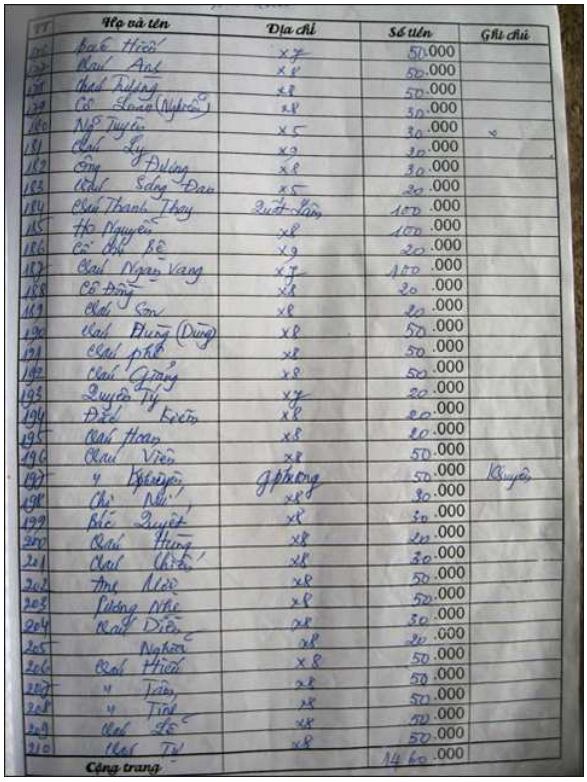


TT	Tên	Địa chỉ	Biếu	
1	Chàm Viên	Xóm 7	50.000	
	Chè Dam	Xóm 10	50.000	
	Bé Khánh	Xóm 7	40.000	
	Ông Hân	»	40.000	
5	Bé Hiếu	»	40.000	
	Anh Kính	»	50.000	
	» Hợp	»	50.000	
	» Chuyên	»	50.000	
	Bà Ký	»	50.000	
10	Ông Hiếu	»	50.000	
	» Hiền	»	100.000	
	Anh Thắm	»	50.000	
	Chú Khu	»	50.000	(gửi)
	» Hiếu	»	50.000	
15	Cháu Dậu	»	50.000	
	Ông Chử	»	40.000	
	Bé Thu	»	30.000	
	Cậu mợ Hiền	»	50.000	
	Bé Hiền	»	50.000	
20	Cháu Điền	»	50.000	
	Bé Mến	»	50.000	
	Anh Cường	»	50.000	
	» Chi Trang	»	40.000	
	Cháu Giang	»	50.000	(trường)
25	Ông Linh	Xóm 6	50.000	
	Cháu Chuẩn	»	50.000	
27	Ông Sinh	»	50.000	
		Cộng : ~~1.290.000~~ + 40.000		
		1.330.000		



Chung Mo

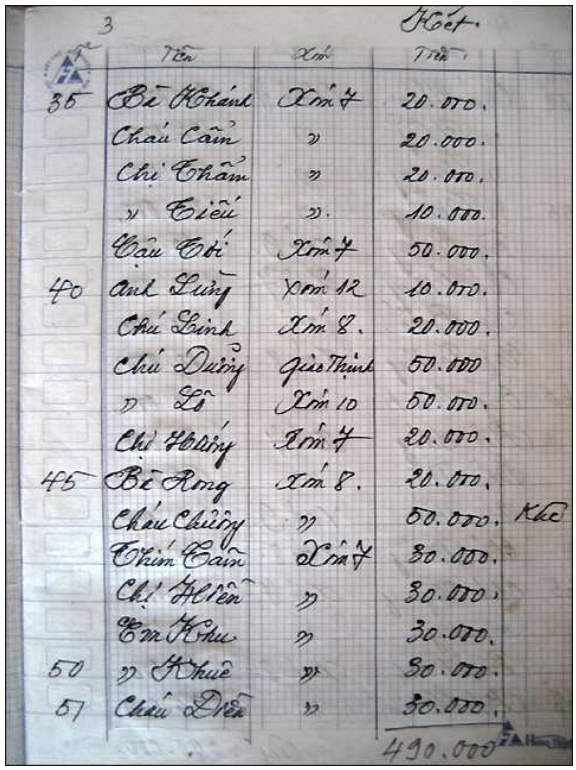
TT	Họ và tên	Địa chỉ	Số tiền	Ghi chú
36	Chú Bảo Thọ	Giao Xuân	150.000	
37	Bà Liên	x4	30.000	
38	Anh Đạt	x4	100.000	
39	Công Quân	x5	20.000	
40	Nhị Rằm	Gthinh	20.000	
41	Trang Yến	gTiên	50.000	
42	Anh Tiến Đức	Xuân Hòa	150.000	
43	Em Sử	gXuân	100.000	
44	Cháu Cường	"	50.000	
45	Anh Chị Hậu Hát	Xuân Hòa	200.000	
46	Anh Bình	x4	100.000	
47	Cậu Chiến	x4	70.000	(70)
48	Em Quyên	x4	30.000	
49	Anh Liêu	x5	100.000	
50	Cháu Tâm Xiêm	x5	50.000	
51	Cháu Tiến Thảo	x5	50.000	
52	Mẹ Nhị	x5	100.000	
53	Anh Nhị Quế	11	100.000	
54	Anh Nhị phúc	"	100.000	
55	Cháu Trung Hà	"	50.000	
56	Cháu Thắng Lương	"	50.000	
57	Cô Thọ	x5	50.000	
58	Chú Thiết	x5	50.000	
59	Chú Quyền	x5	50.000	
60	Cô Hằng	x5	20.000	
61	Cháu Nghiên	x4	100.000	
62	Cu Tài	x6	50.000	
63	Họ Hoàng	x5	50.000	
64	Cháu Tuấn	Thị Trấn Nh	50.000	
65	" Thuế	Thị Trấn Nh	50.000	
66	Bố Thoan	x4	20.000	
67	Anh Bền	Nam Định	100.000	
68	Cháu Lam Phương	gThắng	30.000	
69	Chú Tiến	x5	50.000	
70	Hội quán Ngũ	Thị 5 - 1978	150.000	
	Cộng trang		2490.000	



TT	Họ và tên	Địa chỉ	Số tiền	Ghi chú
176	Bác Hiếu	x7	50.000	
177	Cháu Anh	x8	50.000	
178	Thái Phương	x8	50.000	
179	Cô Loan (Nghĩa)	x8	30.000	
180	Mỹ Tuyến	x5	30.000	
181	Cháu Ly	x2	30.000	
182	Công Phương	x8	30.000	
183	Cháu Sông Đào	x5	20.000	
184	Chú Thanh Thủy	Xuất Sắc	100.000	
185	Hà Nguyên	x8	100.000	
186	Cô Anh Bê	x9	20.000	
187	Cháu Ngân Vang	x7	100.000	
188	Cô Đông	x8	20.000	
189	Cháu Sơn	x8	20.000	
190	Cháu Phương (Dung)	x8	50.000	
191	Cháu Phú	x8	50.000	
192	Cháu Giang	x8	50.000	
193	Quyên Ly	x7	20.000	
194	Điệt Kiên	x8	20.000	
195	Cháu Hoan	x8	20.000	
196	Cháu Viên	x8	50.000	
197	" Khuyên	gPhong	50.000	Khuyên
198	Chị Nhi	x8	30.000	
199	Bác Quyết	x8	30.000	
200	Cháu Hưng	x8	20.000	
201	Cháu Chiến	x8	30.000	
202	Anh Nhiệt	x8	50.000	
203	Tường Nhi	x8	50.000	
204	Cháu Diễn	x8	30.000	
205	Nghĩa	x8	20.000	
206	Cháu Hiếu	x8	50.000	
207	" Tâm	x8	50.000	
208	" Tính	x8	50.000	
209	Cháu Lê	x8	50.000	
210	Cháu Tú	x8	50.000	
	Cộng trang		1460.000	



Bác Cường	Xóm 8.	10.000	
Hội đồng niên quản ngũ xã			
Tài	x8	50.000	
Điển	x8	50.000	
Thuận		50.000	
Hường		50.000	
Hoan		50.000	
Sử		50.000	
Hình		50.000	
Hội đồng niên Tỉnh			
Thế		100.000	
Tản		100.000	
Nguyên		100.000	
Tuấn		100.000	
Quang		100.000	
Bối		100.000	
Thuận		100.000	
Tùng		100.000	
Anh Thanh Cường Bộ Chính		30.000	
		100.000	



3

	Tên	Xóm	Tiền	Ghi chú
35	Bà Khánh	Xóm 7	20.000.	
	Cháu Cẩm	"	20.000.	
	Chị Thắm	"	20.000.	
	" Kiều	"	10.000.	
	Cậu Cải	Xóm 7	50.000.	
40	Anh Lưng	Xóm 12	10.000.	
	Chú Linh	Xóm 8.	20.000.	
	Chú Dưỡng	Giáo Thịnh	50.000	
	" Lô	Xóm 10	50.000.	
	Chị Hường	Xóm 7	20.000.	
45	Bà Rong	Xóm 8.	20.000.	
	Cháu Chương	"	50.000.	Khác
	Thím Cẩm	Xóm 7	30.000.	
	Chị Hiền	"	30.000.	
	Em Khu	"	30.000.	
50	" Khuê	"	30.000.	
51	Cháu Diễn	"	30.000.	
			490.000	

Tableau 10 - Registres des dons : nombre de donateurs, valeurs des dons et montants total des dons reçus

Récipiendaire	Village et quartier de résidence du récipiendaire	Activités professionnelles	Type d'événement	Date de l'événement	Type de registre	Total montant dons (VND)	Nombre de donateurs	Montant minimum (VND)	Montant maximum (VND)
Mai Duy Phơn	Duy Tắc - quartier 1	Directeur de l'école primaire	mariage d'une fille	avr-09	Registre des parents de la mariée (dons en provenance des collègues, amis et membres associations)	25 166 000	157	60 000	750 000
Mai Duy Phơn			mariage d'une fille	avr-09	Registre des parents (dons en provenance de la famille)	20 520 000	136		
Phạm Văn Duỳnh - Theo	Quân Lợi - quartier 9	Agriculture - ouvrier du bâtiment	mariage d'un fils	janv-09	Registre des parents	16 825 000	121	35 000	500 000
Phạm Văn Kinh - Lưu Thị An	Quân Lợi - quartier 8	Agriculture - ouvrier du bâtiment	Mariage d'un fils	janv-08	Registre des parents	21 240 000	173	50 000	300 000
Nguyễn Văn X, fils de Ông Rĩ	Quân Lợi - quartier 7	Agriculture - ouvrier du bâtiment	mariage d'un fils	2008	Registre des parents	19 730 000	144	50 000	500 000
Ông Bà Bùi Quang Mỹ	Quân Lợi - quartier 8	Agriculture, maître de rituel (*thày cúng*)	mariage d'un fils	déc-01	Registre des parents	7 515 000	218	10 000	150 000
Trần Thị Hồng Ca-Tran Van Quan	Hiệt Cù - quartier 12	Agriculture	mariage d'un fils	2004	Registre des parents	7 775 000	174	15 000	200 000
Nguyễn Văn Hai – Trần Thị Xoài	Quân Lợi, quartier 8	Mari: fonctionnaire au Comité Populaire: responsable de la gestion des indemnités liées aux politiques sociales	funérailles de Trần Thị Giám, mère de l'épouse	02/05/2009	Registre personnel d'une fille du défunt	16 110 000	283	20 000	500 000
Vũ Xuân Tập - Phạm Thị Lụa	Quân Lợi - quartier 8	Mari: ancien cadre au service agricole du comité populaire de Giao Thủy retraité Epouse: ancienne institutrice à l'école primaire de Giao Tân .	funérailles de la mère du mari	16-04-2008	Registre personnel d'un fils du défunt	12 138 000	242	10 000	300 000
Bùi Văn Biên - Đỗ Thị Vân	Quân Lợi - quartier 8	Agriculture, menuisier, fazbrication et vente de produits votifs	Funérailles du père du mari	12/07/2007	Registre personnel du fils du défunt	7 465 000	223	10 000	200 000
Bà Bùi Quang Mỹ	Quân Lợi - quartier 8	Retraitée - cuisinière et femme de ménage à Hanoi dans l'atelier de menuiserie d'un neveu	Funérailles de son mari	12/07/2007	Registre personnel de l'épouse du défunt	7 190 000	292	10 000	150 000
Phạm Văn Kinh - Lưu Thị An	Quân Lợi - quartier 8	Agriculture - ouvrier du bâtiment	Funérailles du père de l'épouse	2006	Registre personnel d'unefille du défunt	8 605 000	216	10 000	200 000
Bùi Quang Mỹ	Quân Lợi - quartier 8	Agriculture, maître de rituel (*thày cúng*)	funérailles de la mère du mari	2006	Registre personnel d'un fils du défunt	6 870 000	311	5 000	150 000
Đỗ Văn Vận - Vũ Thị Thim	Quân Lợi - quartier 7	Agriculture, secrétaire de la cellule du parti du quartier, commerce de produits de consommation courantes	Funérailles du père de l'épouse	2001	Registre personnel d'une fille du défunt	4 100 000	196	5000	100 000
Đỗ Văn Két	Quân Lợi - quartier 7	Agriculteur-mâçon	funérailles de la mère du mari	30/08/2005	Registre personnel d'un fils du défunt	3 185 000	136	10 000	150 000
Phạm Văn Hợi	Hiệt Cù - quartier 10		Funérailles de la mère du chef du foyer	fév. 2004	Registre personnel d'un fils du défunt	1 997 000	130	10 000	50 000
Vũ Ngọc Hà	Quân Lợi - Quatier 9	Retraitée	Funérailles de la mère de l'épouse	sept-98	Registre personnel d'une fille du défunt	850 000	52	5000	100 000
Fils et filles de Trần Thị Giám	Địch Giáo - quartier 5		Funérailles de la mère	02/05/2009	Registre commun	15 400 000	155	20 000	1 000 000
Fils et fille de Luu Thi Huyên	Hiệt Cù - quartier 12		Funérailles	05/01/2008	Registre commun	5 960 000	129	5000	150 000
Fils et fille de Đỗ Thị Tiêm	Quân Lợi - quartier 7		funérailles de la mère du mari	30/08/2005	Registre commun	3 348 000	97	10 000	100 000

Tableau 11 : Spatialisation des réseaux de donateurs

Récipiendaire	Village et quartier de résidence du récipiendaire	Activités professionnelles	Type d'événement	Date de l'événement	Type de registre	Nombre de donateurs résidents dans le même quartier	Nombre de donateurs résidents dans le même village, autre quartier	Nombre de donateurs résidents dans la même commune autre village	Total nombre de donateurs résidents dans le même village	Total nombre de donateurs résidents dans la même commune	Nombre de donateurs résidents dans une autre commune même district-province	Nombre de donateurs résidents dans une autre province	Total nombre donateurs hors commune	Nombre donateurs "collectifs" (associations, compagnie, lignages, centre, hôpital etc.) de la commune	Nombre donateurs "collectifs" hors commune	Total nombre donateurs collectifs
Phạm Văn Duỳnh - Theo	Quân Lợi - quartier 9	agriculture - ouvrier du bâtiment	mariage d'un fils	janv-09	Registre des parents	53	28	13	**81**	**94**	17	10	**27**			**0**
Phạm Văn Kinh - Luu Thị An	Quân Lợi - quartier 8	agriculture - ouvrier du bâtiment	Mariage d'un fils	janv-08	Registre des parents	57	39	28	**96**	**124**	20	5	**25**	2	0	**2**
Nguyễn Văn X, fils de Ông Rĩ	Quân Lợi - quartier 7	agriculture - ouvrier du bâtiment	mariage d'un fils	2008	Registre des parents	63	12	43	**75**	**118**	17	8	**25**	1		**1**
Ong Bà Bùi Quang Mỹ	Quân Lợi - quartier 8	agriculture, maître de rituel (*thày cúng*)	mariage d'un fils	déc-01	Registre des parents	81	51	45	**132**	**177**	36	5	**41**			
Trần Thị Hồng Ca/Tran Van Quan	Hiệt Cù - quartier 12	agriculture	mariage d'un fils	2004	Registre des parents	57	70	3	**127**	**130**	40	4	**44**			
Nguyễn Văn Hai – Trần Thị Xoài	Quân Lợi, quartier 8	Mari: fonctionnaire au Comité Populaire: responsable de la gestion des indemnités liées aux politiques sociales	funérailles de Trần Thị Giám, mère de l'épouse	02/05/2009	Registre personnel d'une fille du défunt	106	40	88	**146**	**233**	32	11	**43**	5	3	**8**
Vũ Xuân Tập - Phạm Thị Lụa	Quân Lợi - quartier 8	Mari: ancien cadre au service agricole du comité populaire de Giao Thùy retraité Epouse: ancienne institutrice à l'école primaire de Giao Tân .	funérailles de la mère du mari	16-04-2008	Registre personnel d'un fils du défunt	58	82	42	**140**	**182**	50	8	**58**	1	1	**2**
Bùi Văn Biên - Đỗ Thị Vân	Quân Lợi - quartier 8	Agriculture, menuisier, fazbrication et vente de produits votifs	Funérailles du père du mari	12/07/2007	Registre personnel du fils du défunt	97	52	31	**149**	**180**	33	8	**41**	1	1	**2**
Bà Bùi Quang Mỹ	Quân Lợi - quartier 8	Retraitée - cuisinière et femme de ménage à Hanoi dans l'atelier de menuiserie d'un neveu	Funérailles de son mari	12/07/2007	Registre personnel de l'épouse du défunt	108	92	46	**200**	**246**	40	6	**46**	0	0	**0**
Phạm Văn Kinh - Luu Thị An	Quân Lợi - quartier 8	agriculture - ouvrier du bâtiment	Funérailles du père de l'épouse	2006	Registre personnel d'unefille du défunt	88	68	21	**156**	**177**	21	14	**35**	4	0	**4**
Bùi Quang Mỹ	Quân Lợi - quartier 8	agriculture, maître de rituel (*thày cúng*)	funérailles de la mère du mari	2006	Registre personnel d'un fils du défunt	107	99	55	**206**	**261**	45	5	**50**	0	0	**0**
Đỗ Văn Vận - Vũ Thị Thim	Quân Lợi - quartier 7	agriculture, secrétzire de la cellule du parti du quartier, commerce de produits de consommation courantes	Funérailles du père de l'épouse	2001	Registre personnel d'une fille du défunt	92	45	31	**137**	**168**	25	2	**27**	1		**1**
Đỗ Văn Két	Quân Lợi - quartier 7	Agriculteur-mâçon	funérailles de la mère du mari	30/08/2005	Registre personnel d'un fils du défunt	57	45	12	**102**	**114**	20	2	**22**			
Phạm Văn Hợi	Hiệt Cù - quartier 10		Funérailles de la mère du chef du foyer	fév. 2004	Registre personnel d'un fils du défunt	88	15	15	**103**	**118**	12	0	**12**			
Vũ Ngọc Hà	Quân Lợi - Quatier 9	Retraitée	Funérailles de la mère de l'épouse	sept-98	Registre personnel d'une fille du défunt											
Fils et filles de Trần Thị Giám	Địch Giáo - quartier 5		Funérailles de la mère	02/05/2009	Registre commun	47	25	9	***72***	***81***	51	20	***71***	3		**3**
Fils et fille de Luu Thi Huyên	Hiệt Cù - quartier 12		Funérailles	05/01/2008	Registre commun	59	35	13	**94**	**107**	16	6	**22**			
Fils et fille de Đỗ Thị Tiêm	Quân Lợi - quartier 7		funérailles de la mère du mari	30/08/2005	Registre commun	14	48	2	**62**	**64**	15	7	**22**	6	5	**11**

Tableaux 12: Type de contacts ayant versé des dons aux montants les plus élevés lors des événements importants ou suite à une maladie

N°	Foyer récipiendaire	Village et quartier d'habitation	Événement	Date	Montant reçu en argent (Vnd)	Type de lien formel avec le donateur
1	Phạm Văn Tiếu	Quân Lợi - quartier 9 ("nouveau quartier")	mariage d'un fils	nov-07	300 000	frère du mari
					200 000	frère du mari
					150 000	grand frère du mari
2	Hoàng xuân Đạt	Địch Giáo - quartier 5	mariage d'un fils	avr-09	300 000	beau-frère du mari + collègue fonctionnaire + membre de la même cellule du Parti
3	Nguyễn Thị Bỉnh	Hiệt Củ - quartier 12	mariage d'une fille	août-09	200 000	frère de l'épouse
					200 000	frère de l'épouse
					200 000	frère de l'épouse
					200 000	sœur de l'épouse
					200 000	sœur de l'épouse
4	Phạm Văn Nam	TP. Hồ Chí Minh (origine quartier 9)	mariage d'Ego	févr-09	200 000	petit frère du père du mari
					200 000	fils du petit frère du père du mari
					200 000	fille du petit frère du père du mari

	Foyer récipiendaire	Village et quartier d'habitation	Événement	Date	Montant reçu en argent (Vnd)	Type de lien avec le donateur
5	Mai Duy Phơn	Duy Tắc - quartier 1	Mariage d'une fille	01/04/2009	700 000	collègue de travail
					700 000	enfant marié
					500 000	enfant marié
					500 000	enfant marié
					500 000	sœur du mari
					500 000	sœur du mari
					500 000	collègue de travail
					500 000	collègue de travail
					500 000	collègue de travail
					400 000	fils ou fille du frère ou de la sœur du mari
					400 000	fils ou fille du frère ou de la sœur du mari
					300 000	parents du beau-fils (*thông gia*)
					300 000	parenté-lignage paternelle
					300 000	parenté-lignage paternelle
					300 000	sœur de l'épouse
					300 000	sœur de l'épouse
					300 000	sœur de l'épouse
					300 000	sœur de l'épouse
					300 000	collègue de travail + voisin
					300 000	collègue de travail + neveu paternal
					300 000	collègue de travail
					300 000	collègue de travail
					300 000	collègue de travail
					300 000	collègue de travail
					300 000	collègue de travail
					250 000	frère du mari
					200 000	parents de l'épouse
					200 000	parenté-lignage paternelle
					200 000	parenté-lignage paternelle

	Foyer récipiendaire	Village et quartier d'habitation	Événement	Date	Montant reçu en argent (Vnd)	Type de lien avec le donateur
6	Ông-Bà Bùi Quang Mỹ	Quân Lợi - quartier 8	mariage d'un fils	déc-01	150 000	grand frère de l'épouse
					100 000	petite sœur de l'épouse
					100 000	fils marié
					50 000	grande sœur de l'épouse
7	Phạm Văn Duynh – Trần Thị Theo	Quân Lợi - quartier 9	mariage d'un fils	17/01/2009	500 000	sœur du mari
					500 000	sœur du mari
					300 000	frère du père du mari
					300 000	fils du frère du père du mari
					300 000	parents du mari
8	Phạm Văn Kinh - Lưu Thị An	Quân Lợi - quartier 8	mariage d'un fils	Janvier 2008	300 000	grand-frère du mari
					300 000	petit-frère du mari
					300 000	petit-frère du mari
					300 000	petite-sœur du mari
					300 000	petit-frère du mari
					300 000	grande sœur du mari
					300 000	petit frère de l'épouse
					200 000	parents du mari
					200 000	sœur du père du mari
					200 000	grande sœur de l'épouse
					200 000	petite sœur de la mère du mari
					150 000	parenté-lignage paternel du mari + voisin
					150 000	parenté-lignage paternel du mari
					150 000	parenté-lignage paternel du mari
9	Đỗ Văn Nhưng	Quân Lợi - quartier 8	opération - hospitalisation	Mai 2009	500 000	amitié
					200 000	frère de l'épouse
					200 000	frère de l'épouse
					200 000	frère de l'épouse
					200 000	frère de l'épouse

	Foyer récipiendaire	Village et quartier d'habitation	Événement	Date	Montant reçu en argent (Vnd)	Type de lien avec le donateur
10	Nguyễn Văn Hai – Trần Thị Xoài	Quân Lợi, quartier 8	funérailles de la mère de l'épouse	02/05/2009	1 000 000	parents du beau-fils (*thông gia*)
					500 000	ex-mari de la sœur du mari
					500 000	sœur du mari
					300 000	fils du frère du mari
					200 000	parents du beau-fils (*thông gia*)
					200 000	alliés = parents du beau-fils (*thông gia*)
					200 000	fils du petit frère du père du mari
					150 000	parenté-lignage paternel du mari
					150 000	parenté-lignage paternel du mari
					150 000	parenté-lignage paternel du mari
					150 000	amitié
					150 000	collègue de travail
11	Bùi Văn Biên - Đỗ Thị Vân	Quân Lợi - quartier 8	Funérailles du père du mari	12/07/2007	200 000	parents de l'épouse
					200 000	fils du grand-frère de la mère de l'épouse
					150 000	Parents adoptifs de l'épouse
					100 000	fille des parents adoptifs de l'épouse
					100 000	fils du grand-frère de la mère de l'épouse
					100 000	fils du grand-frère de la mère de l'épouse
					100 000	fils du grand-frère de la mère de l'épouse
					100 000	fils du grand-frère de la mère de l'épouse
					100 000	fils du grand-frère de la mère de l'épouse
					50 000	grand frère de la mère de l'épouse
					50 000	grand-père paternel de l'épouse
					50 000	petit-frère du père de l'épouse
					50 000	petit-frère du père de l'épouse
					50 000	petit-frère du père de l'épouse
					50 000	petit-frère du père de l'épouse
					50 000	grand-mère maternelle de l'épouse

	Foyer récipiendaire	Village et quartier d'habitation	Événement	Date	Montant reçu en argent (Vnd)	Type de lien avec le donateur
12	Bà Bùi Quang Mỹ	Quân Lợi - quartier 8	Funérailles du mari	12/07/2005	200 000	fils du grand-frère de l'épouse
					150 000	fils du grand-frère de l'épouse
					100 000	disciple du mari
					100 000	parents d'une belle-fille (Thông gia)
					100 000	parents d'une belle-fille (Thông gia)
					100 000	disciple du mari
					100 000	disciple du mari (du défunt)
					100 000	grande sœur de l'épouse
					100 000	fils du grand-frère de l'épouse
					100 000	fils du grand-frère de l'épouse
					100 000	fils du grand-frère de l'épouse
					100 000	fils du grand-frère de l'épouse
13	Đỗ Văn Vận-Vũ Thị Thim	Quân Lợi - quartier 7	funérailles du père de l'épouse	2001	100 000	grande sœur du mari
					100 000	petit frère du mari
					100 000	petit frère du mari
					100 000	petit frère du mari
					100 000	petit frère du mari
					100 000	parents du mari
					100 000	parents du beau-fils (Thông gia)
					50 000	ami d'affaires + collègue fonctionnaire
					50 000	petit frère du père du mari
					50 000	collègue fonctionnaire + amitié
					50 000	ami d'affaires
					50 000	parenté-lignage maternel du mari + amitié + parti à l'armée ensemble
					50 000	ami d'affaires

	Foyer récipiendaire	Village et quartier d'habitation	Événement	Date	Montant reçu en argent (Vnd)	Type de lien avec le donateur
14	Phạm Văn Kinh - Lưu Thị An	Quân Lợi - quartier 8	funérailles du père de l'épouse	2006	200 000	petit frère du mari
					200 000	petit frère du mari
					150 000	petite sœur du mari
					100 000	père du mari
					100 000	parenté-lignage paternel du mari
					100 000	parenté-lignage paternel du mari
					100 000	parenté-lignage paternel du mari
					100 000	parenté-lignage paternel du mari
					100 000	parenté-lignage paternel du mari
					100 000	parenté-lignage paternel du mari

Tableaux 13 : montant des dons, types de relations formelles et lieu d'habitation des donateurs (détails)[7]

Foyer récipiendaire	Village et quartier d'habitation du récipiendaire	Activités professionnelles du récipiendaire	Evénement	Date	Montant reçu en argent (Vnd)	Lieu d'habitation du donateur	Type de lien avec le donateur
Phạm Văn Duynh - Theo	Quân Lợi - quartier 9	agriculture - ouvrier du bâtiment	mariage d'un fils	17/01/2009	150 000	Quân Lợi - quartier 9	parenté-lignage paternel du mari
					200 000	Hoành Sơn	parenté-lignage paternel du mari
					200 000	Quân Lợi - quartier 8	parenté-lignage paternel du mari
					200 000	Quân Lợi - quartier 8	parenté-lignage paternel du mari
					200 000	Hoành Sơn	parenté-lignage paternel du mari
					300 000	Quân Lợi - quartier 9	frère du père du mari
					300 000	Quân Lợi - quartier 9	fils du frère du père du mari
					200 000	Quân Lợi - quartier 9	parenté-lignage paternel du mari
					300 000	Quân Lợi - quartier 9	parents du mari
					500 000	Quân Lợi - quartier 9	sœur du mari
					500 000	Quân Lợi - quartier 9	sœur du mari
					100 000	Quân Lợi - quartier 7	mère de l'épouse
					100 000	Quân Lợi - quartier 9	voisin
					100 000	Quân Lợi - quartier 9	voisin
					100 000	Quân Lợi - quartier 9	voisin
					35 000	Quân Lợi - quartier 9	parenté-lignage paternel du mari
					100 000	Hiệt Cù - quartier 10	amitié
					100 000	Hiệt Cù - quartier 10	amitié
					150 000	Quân Lợi - quartier 9	voisin

[7] Ne sont enregistrés que les dons pour lesquels le lien formel entre le donateur et le récipiendaire a pu être identifié avec certitude.

Foyer récipiendaire	Village et quartier d'habitation du récipiendaire	Activités professionnelles du récipiendaire	Evénement	Date	Montant reçu en argent (Vnd)	Lieu d'habitation du donateur	Type de lien avec le donateur
Nguyễn Văn Hai – Trần Thị Xoài	Quân Lợi, quartier 8	Fonctionnaire au Comité Populaire: Mari responsable de la gestion des indemnités liées aux politiques sociales	funérailles de la mère de l'épouse	02/05/2009	100 000	Giao Xuân	fille de la petite sœur de la mère du mari
					100 000	Quân Lợi quartier 8	fille du petit frère du père du mari
					30 000	Quân Lợi quartier 8	voisin
					200 000	Quân Lợi quartier 8	fils du petit frère du père du mari
					50 000	Quân Lợi quartier 8	parenté-lignage paternel du mari
					150 000	Việt Trí	parenté-lignage paternel du mari
					150 000	Quân Lợi - quartier 8	parenté-lignage paternel du mari
					150 000	Kiên Giang	parenté-lignage paternel du mari
					50 000	Quân Lợi quartier 6	collègue de travail
					50 000	Địch Gíao quartier 5	collègue de travail
					20 000	Duy Tắc - quartier 2	amitié
					150 000	Bạch Long	amitié
					1 000 000	Bắc Ninh	alliés matrimoniaux (thông gia) = parents du beau-fils
					500 000	Quân Lợi - quartier 7	ex-mari de la sœur du mari
					300 000	Quân Lợi - quartier 7	fils du frère du mari
					150 000	Hiệt Củ - quartier 12	collègue de travail
					200 000	Quân Lợi - quartier 8	alliés matrimoniaux (thông gia) = parents du beau-fils
					500 000	Địch Gíao - quartier 5	sœur du mari
					20 000	Địch Gíao - quartier 5	Amitié
					150 000	Địch Gíao - quartier 4	fille d'une sœur de l'épouse : nièce de l'épouse
					200 000	Giao Tân	groupe d'amis d'un fils
					200 000	Bạch Long	parenté-lignage maternel du mari
					200 000	Nam Định	alliés = parents du beau-fils (thông gia)

Foyer récipiendaire	Village et quartier d'habitation du récipiendaire	Activités professionnelles du récipiendaire	Evénement	Date	Montant reçu en argent (Vnd)	Lieu d'habitation du donateur	Type de lien avec le donateur
Mai Duy Phơn	Duy Tăc - quartier 1	Directeur de l'école primaire	mariage d'une fille	01/04/2009	300 000		collègue + neveu paternel
					500 000		collègue
					500 000	Địch Gíao - quartier 6	collègue
					300 000		collègue
					700 000		collègue
					300 000	Duy Tắc - quartier 1	collègue + voisin
					300 000		collègue
					300 000		collègue
					300 000		collègue
					300 000		collègue
					500 000		collègue
					500 000	Duy Tăc - quartier 3	sœur du mari
					500 000	Hanoi	sœur du mari
					250 000	Duy Tăc - quartier 1	frère du mari
					300 000		sœur de l'épouse
					300 000		sœur de l'épouse
					300 000		sœur de l'épouse
					300 000		sœur de l'épouse
					200 000	Duy Tăc - quartier 1	parents de l'épouse
					400 000		fils ou fille du frère ou de la sœur du mari
					400 000		fils ou fille du frère ou de la sœur du mari
					500 000		enfant marié
					500 000		enfant marié
					700 000		enfant marié
					300 000		a+H87lliés
					300 000		parenté-lignage paternelle
					300 000		parenté-lignage paternelle
					200 000		parenté-lignage paternelle
					200 000		parenté-lignage paternelle
					50 000		parenté-lignage paternelle
					70 000		parenté paternelle-maternelle du mari et de la femme

Foyer récipiendaire	Village et quartier d'habitation du récipiendaire	Activités professionnelles du récipiendaire	Evénement	Date	Montant reçu en argent (Vnd)	Lieu d'habitation du donateur	Type de lien avec le donateur
Phạm Văn Kinh - Lưu Thị An	Quân Lợi - quartier 8	agriculture - ouvrier du bâtiment	mariage d'un fils	janv-08	200 000	Quân Lợi - quartier 8	parents du mari
					100 000	Hiệt Cù - quartier 12	mère de l'épouse
					200 000	Hanoi	grande sœur de l'épouse
					100 000	Giao Tiên	petite sœur de l'épouse
					300 000	Quân Lợi - quartier 8	grand-frère du mari
					300 000	Quân Lợi - quartier 8	petit-frère du mari
					300 000	??	petit-frère du mari
					300 000	??	petite-sœur du mari
					300 000	??	petit-frère du mari
					200 000	??	sœur du père du mari
					300 000	??	grande sœur du mari
					150 000	Quân Lợi - quartier 8	parenté-lignage paternel du mari + voisin
					200 000	Quân Lợi - quartier 8	petit frère du mari
					100 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté-lignage paternel du mari
					100 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté-lignage paternel du mari
					150 000	Quân Lợi - quartier 8	parenté-lignage paternel du mari
					300 000	??	petit frère de l'épouse
					130 000	Giao Phong	parenté -lignage paternel du côté de l'épouse
					90 000	??	père d'une voisine
					200 000	Quân Lợi - quartier 7	petite sœur de la mère du mari
					150 000	Giao Lâm	parenté-lignage paternel du mari
Phạm Văn Kinh - Lưu Thị An	Quân Lợi - quartier 8	agriculture - ouvrier du bâtiment	funérailles du père de l'épouse	2006	100 000	Quân Lợi - quartier 9	parenté-lignage paternel du mari
					100 000	Quân Lợi - quartier 8	parenté-lignage paternel du mari
					100 000	Quân Lợi - quartier 8	parenté-lignage paternel du mari
					100 000	Quân Lợi - quartier 8	parenté-lignage paternel du mari
					100 000	Quân Lợi - quartier 8	parenté-lignage paternel du mari
					100 000	Quân Lợi - quartier 8	parenté-lignage paternel du mari
					200 000	Sud	petit frère du mari
					200 000	Quân Lợi - quartier 8	petit frère du mari
					150 000	Sud	petite sœur du mari
					50 000	Quân Lợi - quartier 7	Parenté-lignage maternel du mari
					30 000	Quân Lợi - quartier 9	ami du mari
					20 000	Quân Lợi - quartier 8	voisin
					50 000	Quân Lợi - quartier 8	collègue de travail
					30 000	Địch Giáo - quartier 6	collègue de travail
					100 000	Quân Lợi - quartier 8	père du mari

Foyer récipiendaire	Village et quartier d'habitation du récipiendaire	Activités professionnelles du récipiendaire	Evénement	Date	Montant reçu en argent (Vnd)	Lieu d'habitation du donateur	Type de lien avec le donateur
Bùi Văn Biên - Đỗ Thị Vân	Quân Lợi - quartier 8	Agriculteur, menuisier, fabrication et vente de produits votifs	funérailles du père du mari	12/07/2007	30 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté -lignage paternel du côté de l'épouse
					150 000	Quân Lợi - quartier 8	Parents adoptifs de l'épouse
					30 000	Hiệt Cù - quartier 10	père de la mère adoptive de l'épouse
					30 000	Hiệt Cù - quartier 10	frère de la mère adoptive de l'épouse
					30 000	Hiệt Cù - quartier 10	frère de la mère adoptive de l'épouse
					100 000	Giao Phong	fille des parents adoptifs de l'épouse
					15 000	Quân Lợi - quartier 8	voisin
					15 000	Quân Lợi - quartier 8	Voisin
					10 000	Duy Tắc - quartier 1	parenté-lignage maternel de l'épouse
					20 000	Duy Tắc - quartier 1	parenté-lignage maternel de l'épouse
					20 000	Duy Tắc - quartier 1	parenté-lignage maternel de l'épouse
					20 000	Duy Tắc - quartier 3	parenté-lignage maternel de l'épouse
					50 000	Duy Tắc - quartier 1	grand frère de la mère de l'épouse
					50 000	Tháy Bình	fille du grand frère de la mère de l'épouse
					20 000	Giao Nhân	parenté -lignage paternel du côté de l'épouse
					20 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté -lignage paternel du côté de l'épouse
					20 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté -lignage paternel du côté de l'épouse
					20 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté -lignage paternel du côté de l'épouse
					50 000	Hiệt Cù - quartier 12	disciple du père du mari (du défunt)
					50 000	Địch Gíao - quartier 6	ami du mari
					50 000	Giao Lâm	grande sœur de la mère du mari
					30 000	Giao Lâm	fils de grande sœur de la mère du mari
					30 000	Giao Lâm	fils de grande sœur de la mère du mari
					30 000	Giao Lâm	fils de grande sœur de la mère du mari
					30 000	Giao Lâm	fils de grande sœur de la mère du mari
					30 000	Giao Lâm	fils de grande sœur de la mère du mari
					30 000	Giao Lâm	fils de grande sœur de la mère du mari

Bùi Văn Biên - Đỗ Thị Vân (suite)	Quân Lợi - quartier 8	Agriculteur, menuisier, fabrication et vente de produits votifs	funérailles du père du mari	12/07/2007	15 000	Đồng Nai	parenté-lignage paternel du mari
					50 000	Quân Lợi - quartier 7	grand-père paternel de l'épouse
					50 000	Quân Lợi - quartier 7	petit-frère du père de l'épouse
					50 000	Quân Lợi - quartier 7	petit-frère du père de l'épouse
					50 000	Ha Tay	petit-frère du père de l'épouse
					50 000	Ha Tay	petit-frère du père de l'épouse
					20 000	Quân Lợi - quartier 8	parenté -lignage paternel du côté de l'épouse
					30 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté -lignage paternel du côté de l'épouse
					30 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté -lignage paternel du côté de l'épouse
					30 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté -lignage paternel du côté de l'épouse
					50 000	Quân Lợi - quartier 8	parenté -lignage paternel du côté de l'épouse + parenté -lignage maternel du mari
					50 000	Duy Tắc - quartier 1	grand-mère maternelle de l'épouse
					50 000	Duy Tắc - quartier 1	grand frère de la mère de l'épouse
					50 000	Duy Tắc - quartier 1	petit frère de la mère de l'épouse
					50 000	Sơn La	grand frère de la mère de l'épouse
					50 000	Sơn La	grand frère de la mère de l'épouse
					50 000	Địch Giáo - quartier 6	petite sœur de la mère de l'épouse
					50 000	Địch Giáo - quartier 6	petite sœur de la mère de l'épouse
					50 000	Duy Tắc - quartier 1	fille de la grande-sœur de la mère de l'épouse
					50 000	Giao Lâm	fille de la grande-sœur de la mère de l'épouse
					50 000	Giao Thinh	fille de la grande-sœur de la mère de l'épouse
					200 000	Quân Lợi - quartier 7	parents de l'épouse
					200 000	Quân Lợi - quartier 8	fils du grand-frère de la mère de l'épouse
					100 000	Quân Lợi - quartier 8	fils du grand-frère de la mère de l'épouse
					100 000	Quân Lợi - quartier 8	fils du grand-frère de la mère de l'épouse
					100 000	Quân Lợi - quartier 8	fils du grand-frère de la mère de l'épouse
					100 000	Quân Lợi - quartier 8	fils du grand-frère de la mère de l'épouse
					100 000	Quân Lợi - quartier 8	fils du grand-frère de la mère de l'épouse

Foyer récipiendaire	Village et quartier d'habitation du récipiendaire	Activités professionnelles du récipiendaire	Evénement	Date	Montant reçu en argent (Vnd)	Lieu d'habitation du donateur	Type de lien avec le donateur
Bùi Quang Mỹ	Quân Lợi - quartier 8	retraité - cuisinière et femme de ménage à Hanoi dans atelier de menuiserie d'un neveu	funérailles de son mari	12/07/2005	50 000	Địch Gíao - quartier 5	ami du mari
					10 000	Duy Tắc - quartier 1	fille d'un frère ou d'une sœur de la mère de l'épouse
					20 000	Duy Tắc - quartier 1	parenté -lignage paternel du côté de l'épouse
					20 000	Duy Tắc - quartier 1	parenté -lignage paternel du côté de l'épouse
					20 000	Duy Tắc - quartier 1	parenté -lignage paternel du côté de l'épouse
					100 000	Hiệt Cù - quartier 12	disciple du mari (du défunt)
					100 000	Giao Lâm	grande sœur de l'épouse
					30 000		fils de la grande sœur de l'épouse
					30 000		fils de la grande sœur de l'épouse
					30 000		fille de la grande sœur de l'épouse
					30 000		fille de la grande sœur de l'épouse
					30 000		fille de la grande sœur de l'épouse
					30 000		fille de la grande sœur de l'épouse
					20 000	Địch Gíao - quartier 4	ami du mari
					100 000	Giao Thinh	disciple du mari
					70 000	Quân Lợi - quartier 8	voisine + parents adoptifs de la femme du fils
					50 000	Quân Lợi - quartier 7	ami du mari
					50 000	Quân Lợi - quartier 9	grande sœur de l'épouse
					50 000	Lâm Dông	fils de la grande sœur de l'épouse
					50 000	Nam Dinh	ancien voisin
					100 000	Quân Lợi - quartier 7	alliés matrimoniaux (thông gia) = parents d'une belle-fille
					100 000	Quân Lợi - quartier 7	alliés matrimoniaux (thông gia) = parents d'une belle-fille
					50 000	Quân Lợi - quartier 8	voisin
					100 000	Hiệt Cù - quartier 10	disciple du mari
					50 000	Duy Tắc - quartier 3	fils adoptif du frère de l'épouse
					200 000	Quân Lợi - quartier 8	fils du grand-frère de l'épouse
					150 000	Quân Lợi - quartier 8	fils du grand-frère de l'épouse
					100 000	Quân Lợi - quartier 8	fils du grand-frère de l'épouse
					100 000	H. Sơn	fils du grand-frère de l'épouse
					100 000	H. Sơn	fils du grand-frère de l'épouse
					100 000	H. Sơn	fils du grand-frère de l'épouse
					50 000	H. Sơn	parenté -lignage paternel du côté de l'épouse
					50 000	Tháy Bình	parenté -lignage paternel du côté de l'épouse
					30 000	H. Sơn	parenté -lignage paternel du côté de l'épouse

Foyer récipiendaire	Village et quartier d'habitation du récipiendaire	Activités professionnelles du récipiendaire	Evénement	Date	Montant reçu en argent (Vnd)	Lieu d'habitation du donateur	Type de lien avec le donateur
Đỗ Văn Vận- Vũ Thị Thim	Quân Lợi - quartier 7	agriculture, fonctionnaire niveau quartier, commerce de petite échelle	funérailles du père de l'épouse	2001	20 000	Giao Phong	fils de la grande sœur de la mère du mari
					10 000	Giao Phong	fille de la grande sœur de la mère du mari
					10 000	Giao Phong	fille de la grande sœur de la mère du mari
					30 000	Duy Tắc - quartier 3	ami d'affaires
					20 000	Dịch Giáo - quartier 5	collègue fonctionnaire
					50 000	Dịch Giáo - quartier 5	collègue fonctionnaire + amitié
					20 000	Quân Lợi - quartier 9	parenté-lignage maternel du mari
					15 000	Quân Lợi - quartier 9	parenté-lignage maternel du mari
					15 000	Quân Lợi - quartier 9	parenté-lignage maternel du mari
					40 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté-lignage maternel du mari+ Parenté-lignage paternel du mari
					20 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté-lignage paternel du mari + voisin
					10 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté-lignage paternel du mari
					10 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté-lignage paternel du mari
					10 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté-lignage paternel du mari
					10 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté-lignage paternel du mari
					10 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté-lignage paternel du mari
					10 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté-lignage paternel du mari
					20 000	Quân Lợi - quartier 7	amitié -voisin
					10 000	Quân Lợi - quartier 9	fils de la petite sœur de la mère du mari
					10 000	Quân Lợi - quartier 9	fils de la petite sœur de la mère du mari
					10 000	Quân Lợi - quartier 9	fils de la petite sœur de la mère du mari
					10 000	Quân Lợi - quartier 8	fille de la petite sœur de la mère du mari
					15 000	Quân Lợi - quartier 9	voisin
					20 000	Quân Lợi - quartier 9	voisin
					20 000	Quân Lợi - quartier 8	voisin
					20 000	Quân Lợi - quartier 8	voisin
					10 000	Quân Lợi - quartier 8	voisin
					30 000	Quân Lợi - quartier 8	mère adoptive de la fille
					20 000	Quân Lợi - quartier 7	fils de la grande sœur du père du mari
					20 000	Quân Lợi - quartier 7	fils de la grande sœur du père du mari
					20 000	Quân Lợi - quartier 7	fils de la grande sœur du père du mari
					20 000	Giao Nhân	fils de la grande sœur du père du mari
					20 000	Quân Lợi - quartier 9	fils de la grande sœur du père du mari
					20 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté-lignage paternel du mari
					20 000	Hiệt Củ - quartier 12	collègue fonctionnaire + amitié

Đỗ Văn Vận- Vũ Thị Thim (suite)	Quân Lợi - quartier 7	agriculture, fonctionnaire niveau quartier, commerce de petite échelle	funérailles du père de l'épouse	2001	15 000	Bạch Long	parenté-lignage paternel du mari
					15 000	Hiệt Cù - quartier 12	parenté-lignage paternel du mari
					25 000	Giao Yến	petite sœur du père du mari
					20 000	Giao Yến	fils de la petite sœur du père du mari
					20 000	Giao Yến	fille de la petite sœur du père du mari
					30 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté-lignage paternel du mari + amitié + collègue fonctionnaire + parti à l'armée ensemble
					30 000	Quân Lợi - quartier 8	ami d'affaires
					20 000	Quân Lợi - quartier 9	amitié
					20 000	Quân Lợi - quartier 8	parenté-lignage paternel du mari
					20 000	Hiệt Cù - quartier 12	parenté-lignage paternel du mari
					20 000	Duy Tắc - quartier 1	parenté-lignage paternel du mari
					20 000	Quân Lợi - quartier 8	parenté-lignage paternel du mari
					20 000	Hiệt Cù - quartier 12	parenté-lignage paternel du mari
					20 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté-lignage paternel du mari
					20 000	Quân Lợi - quartier 8	parenté-lignage paternel du mari
					10 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté-lignage paternel du mari
					20 000	Quân Lợi - quartier 8	ami de l'épouse
					20 000	Quân Lợi - quartier 8	ami de l'épouse
					50 000	Quân Lợi - quartier 7	ami d'affaires
					100 000	Quân Lợi - quartier 8	grande sœur du mari
					100 000	Quân Lợi - quartier 7	petit frère du mari
					10 000	Quân Lợi - quartier 7	voisin
					10 000	Quân Lợi - quartier 7	voisin
					10 000	Quân Lợi - quartier 7	voisin
					30 000	Quân Lợi - quartier 8	fille de la grande sœur du mari
					10 000	Quân Lợi - quartier 8	voisin
					20 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté-lignage paternel du mari
					30 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté-lignage paternel du mari
					20 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté-lignage paternel du mari
					20 000	Quân Lợi - quartier 9	voisin
					5 000	Quân Lợi - quartier 7	voisin
					100 000	Quân Lợi - quartier 7	petit frère du mari
					20 000	Duy Tắc - quartier 1	amitié
					30 000	Ngô Đồng	fils du grand frère de la mère du mari
					20 000	Duy Tắc - quartier 3	amitié - collègue fonctionnaire
					20 000	Giao Lâm	fils de la grande sœur de la mère du mari
					10 000	Giao Lâm	fils de la grande sœur de la mère du mari

Đỗ Văn Vận- Vũ Thị Thim (suite)	Quân Lợi - quartier 7	agriculture, fonctionnaire niveau quartier, commerce de petite échelle	funérailles du père de l'épouse	2001	10 000	Giao Lâm	fille de la grande sœur de la mère du mari
					10 000	Giao Lâm	fille de la grande sœur de la mère du mari
					10 000	Giao Lâm	grande sœur de la mère du mari
					50 000	Quân Lợi - quartier 9	ami d'affaires + collègue fonctionnaire
					10 000	Quân Lợi - quartier 7	voisin
					10 000	Quân Lợi - quartier 8	voisin
					10 000	Quân Lợi - quartier 7	voisin
					20 000	Quân Lợi - quartier 9	voisin
					5 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté-lignage paternel du mari
					30 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté-lignage paternel du mari
					30 000	Quân Lợi - quartier 7	parenté-lignage paternel du mari
					40 000	Hiệt Củ -quartier 12	ami d'affaires
					20 000	Địch Giáo - quartier 6	amitié
					20 000	Duy Tắc - quartier 2	amitié
					50 000	Quân Lợi - quartier 8	parenté-lignage maternel du mari + amitié + parti à l'armée ensemble
					10 000	Duy Tắc - quartier 1	amitié
					20 000	Hiệt Củ - quartier 10	amitié
					50 000	Quân Lợi - quartier 7	petit frère du père du mari
					20 000	Hiệt Củ - quartier 11	ami d'affaires
					30 000	Quân Lợi - quartier 7	grande sœur du père du mari
					20 000	Giao Phong	fils de la grande sœur de la mère du mari
					10 000	Giao Thinh	fille de la grande sœur de la mère du mari
					10 000	Giao Phong	fille de la grande sœur de la mère du mari
					20 000	Giao Yến	fille adoptive de la sœur du père du mari
					20 000	Hiệt Củ - quartier 10	amitié
					100 000	Son Tay	petit frère du mari
					100 000	Son Tay	petit frère du mari
					100 000	Quân Lợi - quartier 7	parents du mari
					100 000	Quân Lợi - quartier 8	alliés matrimoniaux (thông gia) = parents du beau-fils
					20 000	Quân Lợi - quartier 8	voisin
					50 000	Xuân Truong	ami d'affaires
					50 000	Ngô Đồng	ami d'affaires
					30 000	Giao Châu	ami d'affaires

Tableau 14: détails du registre des dons reçus par Đỗ Văn Nhung suite à son hospitalisation : dons en nature (mai 2007)

Nom du donateur	Lieu d'habitation	Don en nature	Contre-dons déjà effectués par le récipiendaire au moment de l'enquête
Bà Niên		1 kg sucre + 1 boite de lait	
Bac Dũng Hải		1 bocal de courge (lọ bí đao)	
Việt Bé		1 kg sucre + 1 boite de lait	
Cháu Hưu, Hựu, Hữu		1 grand panier de liquide de nid d'hirondelle-salangane (1 bịch nươc yến)	
Em Nguyên		1 kg sucre + 1 boite de lait	
Bác Quang	quartier 8	1 kg sucre	
Chú Mai + Anh Thủy		2kg sucre + 1 boite de lait + 1 panier de courge (1 bịch bí đao)	
Hảo + Hương		1 kg sucre + 1 boite de lait + 6 courges	
mợ Hồng		1 kg sucre + 1 boite de lait	
Anh		1 kg sucre + 1 boite de lait	
Hội Duy Tắc		1 kg sucre + 1 boite de lait + 1 kg d'oranges	
Hiếu chiều		6 long yến	rendu
Phương		1 kg sucre + 1 boite de lait + 6 courges	
Chị Tập		1 kg sucre + 1 boite de lait	rendu
Em Hai		1 kg ? Vải quả	
Bá Hải + Bác Loan Hâu		1 kg sucre + 1 boite de lait + 1 boîte yến + 1 kg orange	
Cô Nở + Bác Bích		1 kg sucre + 1 bịch bò húc??	
Thinh + Dư + Lương		1kg sucre 1 panier de courge (1 bịch bí đao)	
Thao		1 kg sucre + 1 boite de lait + 1 panier de courge (1 bịch bí đao)	
Bà Hai		1 kg sucre + 1 boite de lait	
Thím Trang		1 kg sucre + 1 boite de lait	
Bác Hà		6 paquet de bò húc	
Thảng	quartier 8	1 kg sucre + 1 boite de lait	
Ông Tiến		1 kg sucre + 1 boite de lait	rendu
Thung	Hiệt Củ	1 kg sucre + 1 boite de lait	rendu
Bà Liên		1 kg sucre + 1 boite de lait	
Bà Bôn		1 kg sucre + 1 boite de lait	
Cô Nu		6 ?? liquide de nid d'hirondelle-salangane (nươc yến)	
Cô Bỉnh		6 courges (bí đao)	
Dài Bà Tương		3 kg de sucre + 2 boîte de lait + 6 courges (bí đao)	
Hoa Đễ		1 kg sucre + 1 boite de lait	
Huê Quyến		1 kg sucre + 1 boite de lait	
Tam Dương		1 kg sucre + 1 boite de lait	
Bác Tắc		1 kg sucre + 1 boite de lait	
Bác Thị		1 kg sucre + 1 boite de lait	
Bác Trái		1 kg sucre	
Bác Cương		1 kg sucre	
Bác Thanh		1 kg sucre	
Bác Tuyến		1 kg sucre	
Trọng		1 kg sucre + 1 boite de lait	
Bam Đội		2 kg de sucre + 1 boite de lait	
Thim		5 kg de sucre + 2 boite de lait	
Hà Két		1 kg sucre + 1 boite de lait	rendu
Chẩm		1 kg sucre + 1 boite de lait	rendu
Bác Phác		1 kg sucre + 1 boite de lait	
Ông Mẫu		1 kg sucre + 1 boite de lait	

Tableau 15: détails du registre des dons reçus par Đỗ Văn Nhung suite à son hospitalisation : dons en argent (mai 2007)

Nom du donateur	Lieu d'habitation du donateur	Montant donné en argent	Contre-dons déjà effectués par le récipiendaire au moment de l'enquête
Bạn Tước		50 000	
Bạn Hiển		50 000	rendu
Cháu Thúc		50 000	rendu
Bác Dan		30 000	rendu
Bác Thêu		30 000	rendu
Thím Loan		50 000	rendu
Gì Yên		50 000	
Cháu Tươi		100 000	
Cậu Lợi		100 000	
Cháu Thủy		50 000	
Thím, Hương, Liệu		50 000	
Cậu Thám Tháp		60 000	
Tấm		30 000	
Dân Hạt		20 000	
Ka		50 000	
Thương		70 000	
Việt Liêu		50 000	
Nga Xuân		50 000	
Vân		50 000	
Hiến		50 000	
Đức		100 000	rendu
Cậu Yến		200 000	
Chú Tùng		50 000	
Chú Quất		20 000	
Hát		30 000	
Cô Núi		30 000	
Cô Chiến		30 000	
Cô Doanh		30 000	
Cô Bách		30 000	
Cô Yến		30 000	
Bác Son		20 000	
Đồng		20 000	
Phốn		20 000	rendu
Đoan		20 000	rendu
Đa		20 000	
Tế		50 000	

Nom du donateur (suite)	Lieu d'habitation du donateur	Montant donné en argent	Contre-dons déjà effectués par le récipiendaire au moment de l'enquête
Két		50 000	rendu
Chú Chiến		20 000	
Hội Nôi Trừng		20 000	
Ông Tày		30 000	
Cô Vy		50 000	rendu
Rong		30 000	rendu
Cậu Lục		200 000	rendu
Cậu Tiến		200 000	rendu
Cậu Việt		100 000	rendu
Chú Tùng		100 000	
Chú Điệp		100 000	
Chú Hùng		100 000	
Cháu Tam		100 000	
Cháu Đông		50 000	
Chú Cản		100 000	
Chú Tậng		100 000	
ông Quyết		30 000	
Cô Tuyết		100 000	rendu
Thím Hưng		100 000	rendu
Bà Tiếu		30 000	rendu
Ông Xuyên Phú		20 000	rendu
Thoa		30 000	rendu
Bà Hoàng		50 000	rendu
Bà Thẩm		50 000	rendu
Cậu Tiện XB		200 000	rendu
Gỉ Bảy		50 000	rendu
Bà Tấn		20 000	rendu
Bà Yêng		20 000	rendu
Cô Thu		100 000	rendu
Hội Đ. Liên bạn học		30 000	
Chú Dương	Nam Định	100 000	
Xuân	Saigon	500 000	
Cháu Nam		50 000	
Cháu Bác		50 000	
Cháu Hiến		50 000	
Total don en argent		**4 670 000**	

19 - L'« enquête lignage » : protocole et commentaires méthodologiques

Constat :

L'occupation de l'espace habité au sein du village laisse apparaître une cohésion spatiale liée à l'appartenance lignagère. Des parties du village sont presque exclusivement occupées par les membres d'un même lignage ou d'une même branche de lignage. D'après les villageois, ces espaces d'habitation sont généralement issus des ancêtres fondateurs du lignage (et du village) et tous ceux qui y habitent sont les descendants d'un ancêtre commun. La règle de virilocalité explique en partie cette situation.

Questions :

- Quels liens et quelles ruptures entre les terrains des ancêtres fondateurs des lignages et les terrains où habitent les membres actuels des lignages ?
- Quelles sont les logiques et les stratégies qui président au mode d'occupation de l'espace habité ?
- Quels sont les modes d'acquisition des terrains d'habitation ?

Objectifs :

- Se familiariser avec l'histoire des lignages et de l'occupation de l'espace habité au sein du village.
- Vérifier les modalités d'application concrètes du principe de virilocalité et des règles de transmission du patrimoine entre générations.
- Identifier où habitent les membres actuels de chaque lignage (au sein du village et hors du village)
- Identifier les membres du lignage qui sont présents au village et ceux qui ont définitivement quitté le village
- Mesurer le nombre de membres du lignage ayant définitivement quitté le village
- Établir des généalogies des groupes de parenté (lignage paternel)
- Recenser les types de relations entre des foyers qui occupent un même espace infra-villageois
- Identifier les degrés de parenté exacts qui unissent les membres d'un même lignage occupant un même espace d'habitation
- Obtenir des données fiables sur les types de relations formelles qui unissent des villageois impliqués dans des transferts de dons ou dans l'entraide agricole.

Protocole et stratégie d'enquête :

Échantillon : 16 lignages sur 20 lignages[8]

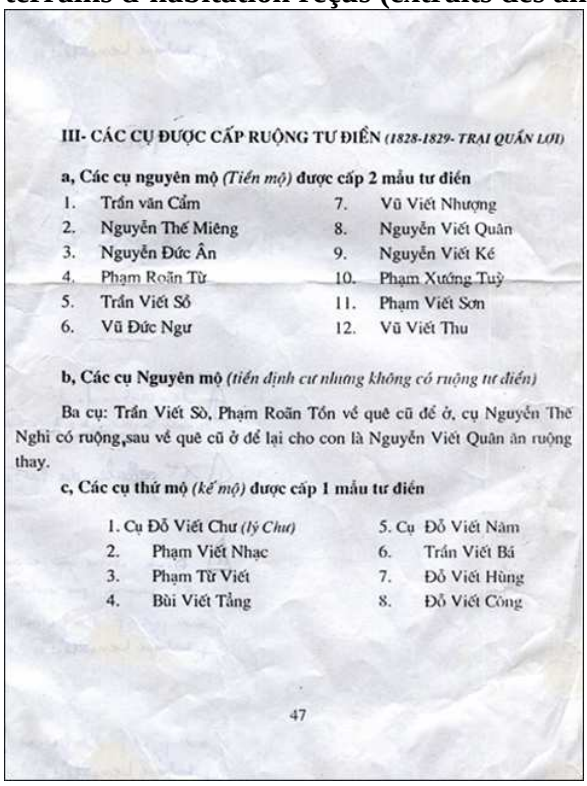
- Relevé des maisons habitées et vides qui se trouvent dans les espaces lignagers.
- Identification des membres actuels de chaque lignage au moyen des généalogies des lignages placardées dans les *nhà thờ họ* (voir photos ci-dessous)
- Entretiens semi-directifs (sur les membres actuels des lignages et l'évolution des terrains d'habitation) avec les chefs de chaque lignage, leur suppléant, les chefs de chaque branche de lignage et/ou avec les anciens des lignages. Il s'agissait de leur demander où sont toutes les personnes vivantes dont les noms figurent sur les généalogies établies pour identifier ceux restés au village (et leur lieu d'habitation au sein du village) et ceux qui ont quitté le village
- Entretiens semi-directifs avec chaque chef de foyer sur sa parenté directe, sur les types de relations formelles avec les foyers avoisinants et sur la manière dont ils ont reçu leur terrain d'habitation.
- Recoupement des informations orales entre elles et avec les généalogies placardées dans les *nhà thờ họ*.

[8] Les lignages fondés par les ancêtres Nguyễn Viết Nghị, Nguyễn Viết Thành, Phạm Viết Nhạc et Phạm Viết Hồ n'ont pas été recensés.

Remarques :

Les données obtenues par ces procédures ne présentent qu'un cliché à un moment « t » d'une situation qui évolue sans cesse. De plus, pour calculer le nombre de foyers présents sur chaque espace lignager, j'ai compté le nombre de maisons et non pas le nombre de foyers, alors que parfois, il y a deux foyers dans une même maison. Au regard des données disponibles, les chiffres présentés dans le tableau 15 ne visent ni l'exhaustivité ni l'exactitude parfaite, mais visent à dévoiler des tendances significatives quant aux dynamiques de l'occupation de l'espace et quant aux relations de lignage paternel.

19.1 Le noms des ancêtres fondateurs, les vagues d'installation dans le village et les terrains d'habitation reçus (extraits des annales historiques de Quân Lợi)



III- CÁC CỤ ĐƯỢC CẤP RUỘNG TƯ ĐIỀN *(1828-1829- TRẠI QUÂN LỢI)*

a, Các cụ nguyên mộ *(Tiền mộ)* **được cấp 2 mẫu tư điền**

1. Trần văn Cẩm
2. Nguyễn Thế Miêng
3. Nguyễn Đức Ân
4. Phạm Roãn Từ
5. Trần Viết Sỏ
6. Vũ Đức Ngư
7. Vũ Viết Nhượng
8. Nguyễn Viết Quân
9. Nguyễn Viết Kế
10. Phạm Xướng Tuỳ
11. Phạm Viết Sơn
12. Vũ Viết Thu

b, Các cụ Nguyên mộ *(tiền định cư nhưng không có ruộng tư điền)*

Ba cụ: Trần Viết Sò, Phạm Roãn Tốn về quê cũ để ở, cụ Nguyễn Thế Nghi có ruộng,sau về quê cũ ở để lại cho con là Nguyễn Viết Quân ăn ruộng thay.

c, Các cụ thứ mộ *(kế mộ)* **được cấp 1 mẫu tư điền**

1. Cụ Đỗ Viết Chư *(lý Chư)*
2. Phạm Viết Nhạc
3. Phạm Từ Viết
4. Bùi Viết Tảng
5. Cụ Đỗ Viết Năm
6. Trần Viết Bá
7. Đỗ Viết Hùng
8. Đỗ Viết Công

47



d, Các cụ đến sau không có ruộng tư điền (tòng mộ)

1. Bùi Trọng Ân
2. Phạm Viết Bân
3. Nguyễn Viết Củng
4. Nguyễn Viết Đỉnh
5. Nguyễn Viết Thành
6. Nguyễn Phúc Linh
7. Lâm Viết Chinh
8. Phạm Viết Hồ
9. Trần Viết Tại
10. Trần Viết Quỳnh
11. Nguyễn Viết Nghị
12. Phạm Viết Gia

48

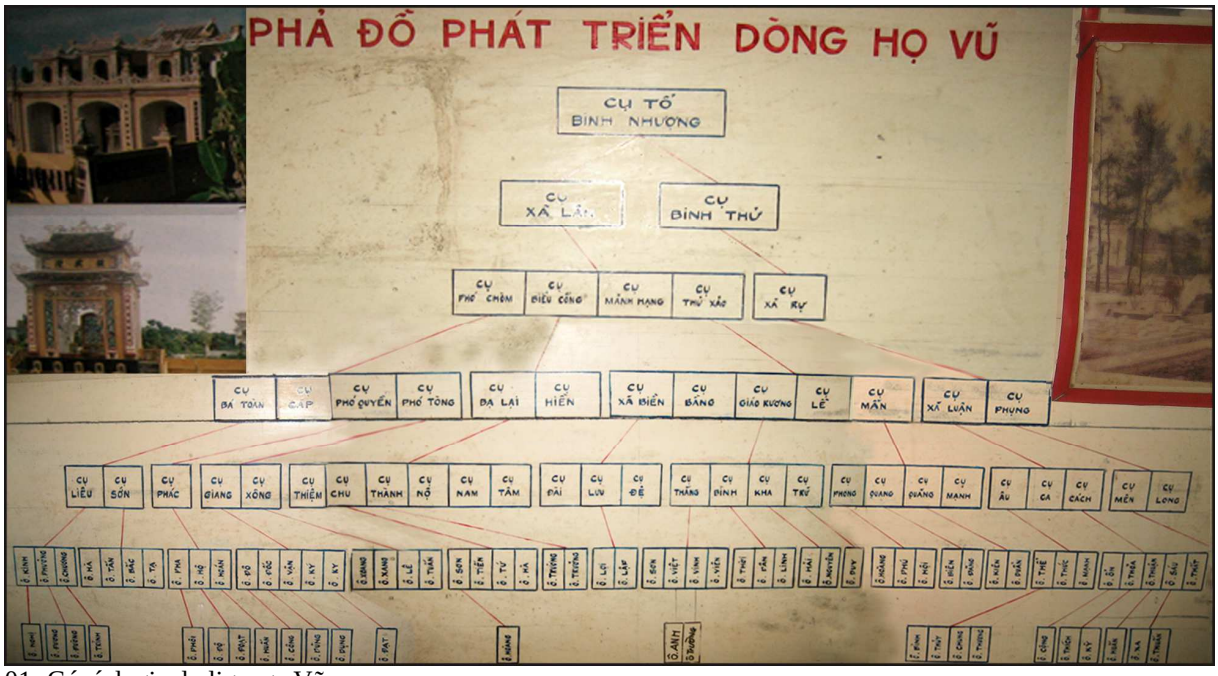
PHẦN THỨ TƯ

NHỮNG QUAN HỆ CHÍNH TRONG LÀNG VÀ CÁC PHỤ CHƯƠNG

I- CÁC BẬC TIỀN BỐI, TỔ TIÊN LẬP LÀNG *(GHI ĐẾN ĐỜI THỨ 3)*

TT	Các cụ: Đời thứ nhất	Đời thứ 2	Đời thứ 3
1	Cụ: *TRẦN VĂN CẨM* *Quê gốc: Đan Phượng*	Cụ: Đoài, Cụ Chắc	Cụ Đoài: Cụ Ruyệt Cụ Chắc: Cụ Bổng, Cụ Chấn
2 3	Cụ: *NGUYỄN THẾ MIÊNG* Con: *NGUYỄN ĐỨC ÂN* *Quê gốc: Đan Phượng*	Cụ: Thiện, Nhâm, Bính	Thiện: Khải, Ích, Ái Nhâm: Rụ, Tuynh Giới Bính: Khôi, Đớn, Quảng, Tư
4	Cụ: *PHẠM ROÃN TỪ* *Quê gốc: Đan Phượng*	Cụ: Mậu	Mậu: Thái, Thạc, Thông
5 6	Cụ: *TRẦN VIẾT SÒ* Con: *TRẦN VIẾT SỐ* *Quê gốc: Đan Phượng*	Cụ: Nhuận, Hấn, Xuân, Kiện, Viên, Chức, Trọng, Nuôi	Nhuận: Lăng Hấn: Thắng, Thía, Khoán Xuân, Kiện: *Vô tự* Viên:Thưởng , Thơm, Giáp Chức : Luân Trọng, Nuôi : *Vô tự*
7	Cụ : *NGUYỄN VIẾT KẾ* *Quê gốc : Đan Phượng* *Nay không còn ai*	Cụ : Vĩ	Vĩ : Quý, Khuể *Đời sau các cụ đều vô tự*
8 9	Cụ : *NGUYỄN THẾ NGHI* Con: *NGUYỄN VIẾT QUÂN* *Quê gốc : Đan Phượng*	Cụ : Trung, Chỉnh, Thập	Trung : *Vô tự* Chỉnh : Hoà (tức Huynh) Thập : Nhai, Vận
10	Cụ : *VŨ VIẾT NHƯỢNG* *Quê gốc : Hoành Nha*	Cụ : Lân, Thử	Lân:Chòm, Cống, Hạng, Xảo Thử : Rự
11	Cụ : *VŨ ĐỨC NGƯ* *Quê gốc : Hoành Nha*	Cụ : Văn (Đỗ Văn)	Văn : Bật, Chúc, Rật, Rự, Mạch, Phụ
12	Cụ : *PHẠM XƯỚNG TUỲ* *Quê gốc : Đan Phượng*	Cụ : Nho	Nho : Sỹ, Tuấn, Tuấn, Tuân
13 14	Cụ : *PHẠM VIẾT TỐN* Con : *PHẠM VIẾT SƠN* *Quê gốc : Đan Phượng*	Cụ : Hữu	Hữu : Còn, Tích, Tốn
15	Cụ : *VŨ VIẾT THU* *Quê gốc : Hoành Nha* *Cùng họ cụ Nhượng*	*(Cuối năm 1829 bỏ làng ra đi)*	*Cụ Trần Hấn được làng cấp suất đất của cụ Thu*
16	Cụ : *ĐỖ VIẾT CHƯ* *(Lý Chư)* *Quê gốc : Hoành Tam*	Cụ : Sự, Bổn, Đạo Cụ : Soạn, Ngư Trác, Lâm Tiếp (đều là con nuôi)	Sự : Cơ, Châu Bổn : Thới, Cẩn Đạo : Hoàn, Giá, Liễn Soạn :Quy Ngư Trác : Tài Tiếp : *Vô tự*
17	Cụ : *ĐỖ VIẾT NĂM* *Quê gốc : Hoành Tam* *Cùng họ cụ Chư*	Cụ : Khoát, Đạt	Khoát : Roãn Đạt : Tiêm
18	Cụ : *ĐỖ VIẾT CÔNG* *Quê gốc : Trà Lũ*	Cụ : Cán, Tương, Cận, Kỳ	Cán : Cảnh, Tuế Tương : Viễn, Hoạt, Kiên Cận : *Vô tự* Kỳ : Cảm, Rinh, Khương
19	Cụ : *ĐỖ VIẾT HÙNG* *Quê gốc : Trà Lũ* *Cùng họ cụ Công*	Cụ : Điển	Điển : Chi *Sau đời cụ Chi là vô tự*
20	Cụ : *TRẦN VIẾT BÁ* *Quê gốc : Quất Lâm*	Cụ : Nhân	Nhân : Kiệm
21	Cụ : *PHẠM TỪ VIẾT* *Quê gốc : Thanh Khiết*	Cụ : Nghiên, Tử, Tá, Thuật, Sách	Nghiên : Nham, Tị Tử : Nhị Tá, Thuật : *Vô tự* Sách : Học
22	Cụ : *PHẠM VIẾT HỒ* *Quê gốc : Thanh Khiết* *Cùng họ cụ Viết*	Cụ : Bẩm	Bẩm : Chiêu
23	Cụ : *BÙI VIẾT TẢNG* *Quê gốc :Đan Phượng* *Nay không còn ai*	Cụ : Sinh, Tiên, Đước	Sinh : Rợi Tiên, Đước : *Vô tự*
24	Cụ : *PHẠM VIẾT NHẠC* *Quê gốc : Hoành Nha*	Cụ : Được	Được : Đắc

19.2 Les tableaux généalogiques (phả đồ) placardés dans les maisons de culte aux ancêtres de chaque lignage



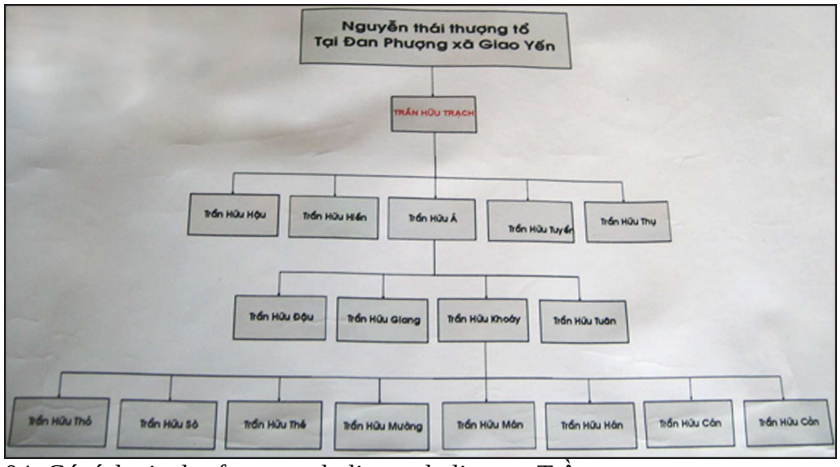
01- Généalogie du lignage Vũ



02- Généalogie du lignage Đỗ



03- Généalogie du lignage Nguyễn



04- Généalogie des foyers catholiques du lignage Trần


05- Ancêtres du lignage Phạm, leurs épouses et jours de leurs décès

19.3 Tableaux de synthèse

Terminologie utilisée dans le tableau :

- « Espaces lignagers » : espace d'habitation où se trouvent plusieurs foyers d'un même lignage (minimum 4 maisons), mais qui n'est pas nécessairement le terrain d'installation (défriché par ou reçu par) des ancêtres fondateurs du lignage…

- « Terrain de l'ancêtre fondateur » : espace lignager fondé à partir de l'espace défriché ou reçu par l'ancêtre fondateur du lignage ou par l'un de ses fils directs (voir terrains *tư điền* introduction).
  En dehors des informations collectées au cours des entretiens, pour identifier ces terrains, la référence était l'emplacement de la *nhà thờ họ* du lignage. En effet, celle-ci est censée se situer sur le terrain où a habité l'ancêtre fondateur du lignage, ce qui est effectif sauf pour trois lignages. Au moment de la réhabilitation des cultes lignagers, ces trois lignages ont reconstruit une nouvelle *nhà thờ họ* plus grande sur un terrain plus propice et plus large que celui où se trouvait la première *nhà thờ họ*.

- « Nombre de foyers membres du lignage originaires de Quân Lợi mais parti s'installer en dehors de la commune (et non pas membres du lignage vivant ailleurs) »
  Il s'agit des membres du lignage qui n'habitent plus au village mais qui sont nés au village et qui apparaissent sur les généalogies placardées. Donc les descendants d'un migrant non inscrits dans la généalogie du lignage n'ont pas été recensés.

Tableaux 16 : Données générales concernant les lignages de Quân Lợi : ancêtres fondateurs et occupation de l'espace habité

Lignage (nom de l'ancêtre fondateur du lignage /chef actuel du lignage)	**Généalogie établie**	**type de lignage (1 = premiers arrivants, 2 = 2ème vague, 3= 3ème vague)**	**Lieu d'origine de l'ancêtre fondateur du lignage**	**Nombre de membre du lignage adulte (suất đinh) présents au village (inscrits à Giao Tân)**	**Nombre de branches du lignage dans le village**	**Nombre d' "espace lignagiers" au sein du village (espace d'habitations mitoyenne occupé par les membres d'un même lignage)**	**Nombre total de maisons habitées**	**Nombre de maison vides**	**Emplacement *Nhà Thờ Họ* (1 = sur le terrain de l'actuel chef du lignage et des ancêtres fondateurs du lignage - 2 = pas sur terrain du chef du lignage mais sur le terrain des ancêtres fondateurs, 3 = pas sur terrain chef du lignage ni sur le terrain des ancêtres fondateurs 4 = pas de *Nhà Thờ Họ*)**
Trần Văn Cẩm /Trần Văn Nhuệ	OUI	1	Giao Yen (Đang Phượng)	25*	3	3	17 ou 18	2	3
NguyễnThế Miêng et Nguyễn Đức An/Nguyễn Văn Uân	OUI	1	Giao Yến (Đang Phượng)	45*	3	3	26	1	1
Phạm Roãn Từ /Phạm Minh Đức	Seulement ancêtres recencés	1	Giao Yến (Làng vọng)	21*	3	3	14	1	2
Trần de Trần Viết Sồ/Trần Việt Lương	OUI	1	Giao yến, Đang Phượng	30 à Giao Tân	3	4	34	?	2
Nguyễn Văn Nghi ou Thúy/ Nguyễn Văn Thục	OUI	1	Giao Yến (Đang Phượng)	30-40* à Giao Tân	2	1	17	1	1
Vũ Viết Nhượng /Vũ Văn Trưởng (Vũ Thanh Bình par substitution)	OUI	1	Giao Tiến (Hoành Nha)	17 ou 20* à Giao Tân	2	2	19	4	2
Vũ Đức Ngư/Vũ VĂn Khán	NON	1	Giao Tiến (Hoành Nha)	27*	1	1	15		2
Phạm Xương Tùy /Phạm Ngọc Trác	OUI	1	Giao Yến (Đang Phượng)	22 ou 12*	1	3	16	1	2
Đỗ Viết Chư Đỗ Viết Nam et Đỗ Viết Lý/Đỗ Văn Két	NON	2	Hoành Tam	45-50*	3	4	37		3
Đỗ Viết Công/ Đỗ Văn Quyết	OUI	2	Giao Phương (Tra Lũ)	60	3	3	44	7	1
Trần Văn Binh Bá/Trần Văn Khản	NON	2	Quát Lâm	11-16*	1	1	8	1	1
Phạm Từ Viết / Phạm Năng Hợp	NON	2	Giao Yến (Thanh Khiết)	20	2	2	15	au moins 2	1
Nguyễn Văn Cùng /Nguyễn Khắc Rược (Nguyễn Văn Khâm par substitution)	NON	3	Đồng Phù	30*	1		29*		3
Nguyễn Phúc Linh/Nguyễn Chí Thinh	Non	3	Xuân Hoa	50*	1	3	16	1	2
Bùi Trọng Ân/Bùi Văn Chiến	Non	3	Xuân Phương, Nam Điền, Xuân Vinh (??où ??quoi xã ?)	27	4	2 ou 3	20	1	2
Phạm Viết Gia/Phạm Văn Phó	Non	3	Giao Yến (Đan Phượng)	au moins 4	1	1	2	0	4

*Il s'agit d'ordres de grandeurs.

Lignage (nom de l'ancêtre fondateur du lignage /chef actuel du lignage)	**Nombre de foyers qui habitent sur le terrain de l'ancêtre fondateur**	**Nombre de foyers dans la commune qui n'habitent pas sur le terrain de l'ancêtre fondateur**	**Nombre foyers n'habitant pas sur le terrain de l'ancêtre fondateur mais installé sur l'espace lignagier**	**Nombre de foyers du village installés en dehors de l'espace lignagier**	**Nombre de foyers installés sur un terrain acheté au sein de l'espace lignagier**	**Nombre de foyers installés sur un terrain acheté en dehors de l'espace lignagier (dans le village)**	**Nombre de foyers originaires de Quân Lợi partis s'installer en dehors de la commune (et non pas membres du lignage vivant ailleurs)**	**Date construction *Nhà Thờ họ***	**Date rénovation *Nhà Thờ họ***
Trần Văn Cầm/Trần Văn Nhuệ	10 ou 11	7	4	3	4	3	au moins 36		2002
NguyễnThế Miêng et Nguyễn Đức An/Nguyễn Văn Uân	22	au moins 4	1	au moins 3	0	au moins 4	au moins 10		
Phạm Roãn Từ /Phạm Minh Đức	5	9	6	3		au moins 2	au moins 24		
Trần de Trần Viết Sồ/Trần Việt Lương	24	10	2	8	1	9	au moins 21	1981-1982	
Nguyễn Văn Nghi ou Thúy/ Nguyễn Văn Thục	17	0	0	0	au moins 1		au moins 8		
Vũ Viết Nhượng /Vũ Văn Trưởng (Vũ Thanh Bình par substitution)	11	8	6	2	2	4	au moins 25	1945	
Vũ Đức Ngư/Vũ VĂn Khán	10	5	0	5		5	au moins 8	1958	1998
Phạm Xương Tùy /Phạm Ngọc Trác	6	10	6	4		1	au moins 23	1938	
Đỗ Viết Chư Đỗ Viết Nam et Đỗ Viết Lý/Đỗ Văn Két	13	24	20	4		??	au moins 8		2005
Đỗ Viết Công/ Đỗ Văn Quyết	18	26	23	3	au moins 3	au moins 2	au moins 23		
Trần Văn Binh Bá/Trần Văn Khản	6	2		2		2	au moins 5		
Phạm Từ Viết / Phạm Năng Hợp	7	8	5	3	1	5	au moins 6	1954	2000
Nguyễn Văn Cùng /Nguyễn Khắc Rược (Nguyễn Văn Khâm par substitution)	0	29	??				au moins 4	1989	2009
Nguyễn Phúc Linh/Nguyễn Chí Thinh	6	10	8	2	5	1	au moins 9		2007
Bùi Trọng Ân/Bùi Văn Chiến	au moins 12	8	1	6	1	7	plus de 12		
Phạm Viết Gia/Phạm Văn Phó	2	0		0			plus de 9	Pas de *Nhà Thờ họ*	

20- Les « enquêtes rizières »: protocole et remarques de méthode

L'échantillon :

- Repiquage :

85 foyers repiquant 454,5 sào ont été recensés pour le repiquage de mars 2008. 35 de ces foyers ont mobilisé de la main-d'œuvre extérieure et activé ainsi 65 contacts. Au total (membres des foyers initiateurs de l'aide inclus), 95 relations d'entraide ont été répertoriées pour le repiquage.

- Récolte :

70 foyers ont été recensés lors de la saison de récolte du riz de juillet 2008. Parmi eux, 63 foyers ont mobilisé 220 contacts dans le cadre de rapports d'entraide et de l'emploi de main d'œuvre extérieure au foyer, ce qui représente un total de 270 relations d'entraide.

Le protocole :

Les foyers ont été sélectionnés au hasard en fonction des groupes rencontrés sur les espaces rizicoles au moment des travaux agricoles. Pour produire les données, j'ai directement observé les travailleurs dans les rizières et interrogé, au moment de l'activité, les propriétaires des champs, ainsi que les personnes venues aidées. Dans certains cas, j'ai aussi interviewé le propriétaire du champ chez lui après le travail.

Les principales informations qu'il s'agissait de collecter sont les suivantes :

- Le nombre de travailleurs présents sur la parcelle,
- la superficie sur laquelle ils travaillent[9],
- le lieu de résidence de chacune des personnes présentes sur le champ[10],
- les catégories de liens[11] et les types de relations formelles qui unissent le propriétaire de la rizière avec chacun de ses partenaires,
- la forme d'entraide mobilisée (« échange de travail » dit *đổi công*, ou « l'aide » dite *làm hộ*).

Certaines de ces informations (comme le lieu de résidence de chacun des participants ou la forme d'entraide mobilisée ou la catégorie de relation) n'ont pas pu être collectées avec exactitude pour tous les cas recensés. Pour produire et analyser ces données particulières, une partie de l'échantillon a été sélectionnée et spécifiquement étudiée. Pour ces derniers, en complément de l'enquête dans les rizières, j'ai effectué des entretiens approfondis après les travaux agricoles, afin de réunir l'ensemble des informations nécessaires à mon étude.

Parmi la liste des informations nécessaires, les formes d'entraide utilisées par les foyers se sont avérées particulièrement difficiles à collecter. C'est pourquoi quelques remarques sont nécessaires.

Remarque méthodologique 1 : Comment identifier les formes d'entraide utilisée par les foyers : "đổi công" ou "làm hộ" ?

Pour savoir s'ils entretiennent des rapports de type aide (*làm hộ*) ou de type échange de travail (*đổi công*) avec leurs partenaires, il n'est pas suffisant d'interroger les protagonistes. Il est en effet fréquent que les villageois parlent de *làm hộ* pour désigner des rapports de type *đổi công* ou pour insister sur la part de désintéressement et voiler ainsi le calcul exact de ce que chacun donne et reçoit. Dans ces conditions, j'ai dû mobiliser d'autres indicateurs que les propos des paysans.

[9] Les données concernant les superficies exactes n'apparaissent pas dans le tableau de la récolte, car la recension n'a pas permis de collecter des données suffisamment fiables sur cet aspect.

[10] Pour identifier avec précision les lieux de résidence, j'ai utilisé les résultats issus d'autres enquêtes, comme ceux de « l'enquête lignage ».

[11] Les catégories de lien sont plus larges que les types de lien formels. Une catégorie de lien comme la parenté inclut plusieurs types de relations formelles comme les parents, les frères et sœurs, les parents lointains (*họ hàng)*, des parents du côté du lignage paternel et maternel, etc.

Pour identifier la forme d'entraide utilisée par les foyers, j'ai directement observé et demandé au propriétaire du champ :

- le temps de travail (en *công*) effectué par chacun partenaires
- les échanges déjà effectués par le récipiendaire pour les parcelles terminées et les échanges envisagés concernant les parcelles restantes
- chez qui le propriétaire a déjà travaillé lors de ce cycle et combien de temps (en *công*)
- chez qui le propriétaire va travailler par la suite et combien de temps (en *công*)

Ces informations ont été collectées directement dans les rizières et chez les paysans au cours d'entretiens approfondis. Elle me permettait de mesurer les termes exacts de l'échange en dehors des considérations de mes interlocuteurs. J'ai également interrogé, au cours du même cycle, les partenaires présents sur la parcelle recensée. J'ai ainsi pu déterminer qui avait travaillé sur leurs rizières et combien de temps (en *công*), ce qui m'a permis d'identifier si le premier récipiendaire recensé avait rendu le travail reçu et s'il y avait équivalence des journées de travail (*công*). J'ai aussi pu vérifier directement dans les rizières si les jours suivants les récipiendaires recensés avaient travaillé, et si oui, combien de temps ils avaient passé (en *công*) sur les rizières des personnes qu'ils avaient mobilisées pour leur parcelle.

En recoupant ainsi les informations recueillies, il est possible de mesurer si les journées de travail (*công*) reçues par le foyer recensé ont été restituées et s'il y a eu ou non équivalence exacte. Ces données permettent de confirmer si, en dehors des discours, la réciprocité était de l'ordre des *đổi công* ou de l'ordre de *làm hộ*.

Ce calcul de l'équilibre entre les journées de travail (*công*) données et reçues par chacun est techniquement difficile à réaliser avec exactitude. Tous les groupes travaillant en même temps sur les rizières, il n'a en effet pas été possible, en étant seul enquêteur, de suivre pour tout le cycle chacun des foyers recensés et de vérifier ainsi le nombre de công exact échangé avec chacun de leur partenaire. De plus, ce n'est pas toujours la même personne qui rend physiquement le travail dans les rizières puisque, dans certains cas, la personne initiatrice d'un groupe d'entraide envoie en retour son fils ou sa fille plutôt que de venir personnellement restituer le travail reçu. Dans de telles conditions, il est difficile de vérifier directement si tous les foyers recensés se sont acquittés avec exactitude ou pas des journées de travail reçues. C'est pourquoi je considère les résultats exposés dans les tableaux de recension comme des indications révélatrices de tendances en cours et non comme des rapports de proportions exacts.

Remarque méthodologique 2 : Comment analyser les types de relations formelles impliqués dans les rapports d'entraide agricole face à la pluralité de la forme des réseaux d'entraide recensés

La manière dont j'ai analysé les relations entre le propriétaire du champ (récipiendaire de l'aide) et les partenaires (pourvoyeur de l'aide) nécessite également quelques commentaires.

J'ai d'abord effectué un relevé systématique des types de relations formelles activés concrètement lors de l'entraide agricole[12]. Ces mises en série visaient à détecter – à travers la répétition de cas semblables – les tendances et donc les déterminants, les règles et les normes qui influencent le choix des partenaires mobilisés et la constitution des réseaux d'entraide.

Cependant, cette approche ne s'est pas avérée pertinente face à la réalité empirique. La composition des différents réseaux d'entraide mis à jour par ce relevé présentait en effet une grande variabilité en termes de types de relations formelles. Celle-ci provient de la pluralité des stratégies individuelles, de la diversité des normes sociales à l'œuvre dans le choix des partenaires et d'un ensemble de paramètres contextuels et sociodémographiques.

Le réseau d'entraide qui apparaît à un moment donné est en effet l'instantané d'une situation où se mêlent : (1) des règles sociales qui régissent la constitution des groupes d'entraide, (2) des déterminants sociaux qui conditionnent les choix des partenaires, (3) des préférences et des stratégies

[12] Pour identifier avec précision les catégories de lien, j'ai utilisé les résultats issus de « l'enquête lignage ».

individuelles et (4) la configuration, unique à chaque foyer, d'un ensemble de variables contextuelles et sociodémographiques influençant la composition des réseaux de relations.

Voici une liste non exhaustive des ces variables :

- L'âge des enfants (enfant bas-âge, jeune, adolescent, adulte)
- Le sexe des enfants (garçon ou fille)
- L'occupation des enfants : études à l'école, à l'université en dehors du village, parti travailler ailleurs, reste à la maison des parents,
- La situation des enfants : célibataires, mariés, mariés et habite avec les parents, marié et habite prêt de chez les parents : dans le même quartier ou dans le même groupe de résidence, marié et habite un autre quartier, lieu d'habitation et distance physique des filles mariées ailleurs, présence ou non des épouses des fils à la maison.
- Présence ou non des parents âgés sous le même toit
- Avancement du foyer dans le cycle de vie (âge des chefs du foyer)
- Nombre et âge des frères et sœurs du mari et de l'épouse et distance de leur lieu de résidence régulier
- Lieu d'origine de la femme et distance avec le lieu de résidence actuel (même quartier, même village autre quartier, même commune autre village, autre commune, etc.)
- Le lieu d'origine du mari et distance avec le lieu d'habitation actuel (habite dans espace de résidence de ses parents, dans le même quartier, même village autre quartier, même commune autre village, autre commune
- Lieu de vie et activité professionnelle des frères et sœurs du mari et de l'épouse
- La superficie totale possédée par les partenaires potentiels

Ces variables sociodémographiques sont complétées par d'autres variables d'ordre plus contextuel. Le fait d'être malade ou faible au moment des travaux, le fait d'avoir un nouveau-né dans le foyer, les conditions climatiques et les contraintes du calendrier agricole changent la composition des réseaux directement observables à un moment donné.

Ces variables et leur combinaison définissent les contacts « potentiels », c'est-à-dire les types de relations qu'il est possible d'activer à un moment donné, en dehors des stratégies particulières de chaque foyer et en dehors des règles sociales qui conditionnent la constitution des réseaux. Autrement dit, il y a un écart entre les personnes que les paysans peuvent « théoriquement » ou « potentiellement » solliciter s'ils se conforment aux règles sociales et les personnes que les foyers peuvent « effectivement » solliciter au regard des réalités contextuelles relatives à chaque cas et à chaque moment, et qui dépendent en grande partie des variables exposées ci-dessus.

Par exemple, si une femme tombe malade au moment de la récolte, elle ne sera pas mobilisée pour aider l'épouse du frère de son mari, qui est aussi sa voisine et qu'elle a l'habitude d'aider (par convention ou par désir) pour les travaux rizicoles. Elle sera donc absente du réseau d'entraide du frère de son mari alors qu'elle est habituellement et "théoriquement" membre de ce réseau. Dans le même ordre d'idée, on ne trouvera par exemple aucun membre de la parenté directe du mari dans le réseau d'entraide d'un foyer dont le mari est fils unique ou dont tous les frères et sœurs sont partis vivre en dehors du village.

De même, un foyer dont le chef est le fils aîné de sa famille et qui habite dans un autre quartier que celui de ses parents sur un terrain acheté[13] verra surement une surreprésentation de voisins sans lien de parenté dans son réseau d'entraide agricole alors que ses frères – restés dans le groupe de résidence familial – s'entraideront entre parents proches. Une fille récemment mariée et qui habite avec les parents de son mari peut continuer à aider sa mère à repiquer plutôt que de travailler sur les champs de ses beaux-parents alors qu'une fille mariée depuis quelque temps et qui réside sous le même toit que ses beaux-parents sera plus enclins à les aider pour les travaux agricoles.

[13] Les fils aînés cherchent généralement à se loger sur d'autres parcelles que celles que les parents possèdent afin de laisser la place aux autres frères.

Ces quelques exemples inspirés de situations observées montrent comment les types de contacts enregistrés dans un groupe d'entraide agricole peuvent varier d'un foyer à l'autre et au sein d'un même foyer selon la présence et l'agencement de ces diverses variables d'ordre contextuelles et sociodémographiques. La composition effective des réseaux d'entraide est donc tributaire d'un ensemble de paramètres qui ne sont ni de l'ordre des stratégies individuelles ni de l'ordre des règles sociales qui régissent la constitution des groupes d'entraide. Dans ces conditions, « où chacun des cas enquêtés s'apparente à un cas unique à étudier spécifiquement ? » (Tessier, 2003 : 455-456), il est difficile d'identifier, à travers une mise en série, les tendances qui se répètent et les logiques relationnelles à l'œuvre dans le choix des partenaires ou dans la composition des réseaux d'entraide. Idéalement, pour constituer un échantillon significatif et pour que la recension soit révélatrice des tendances normatives et donc des règles sociales en cours, le chercheur doit prendre en compte, isoler et pondérer ces paramètres contextuels et sociodémographiques.

Ce travail d'échantillonnage est trop complexe à mettre en œuvre dans notre cas, où les foyers ont été sélectionnés par hasard. Néanmoins, si les chiffres proposés ici ne peuvent ni prétendre à une fiabilité parfaite, ni prétendre à une représentativité locale, les ordres de grandeur mis en évidence témoignent de tendances significatives au niveau de Quân Lợi. Ces dernières prennent sens lorsqu'elles sont accompagnées d'un travail de contextualisation et lorsqu'elles sont recoupées avec d'autres indicateurs, plus qualitatifs, comme les rapports d'obligation, la nature du lien entretenu par les partenaires ou encore leurs lieux de résidence respectifs (voir chapitre 8).

Les données microquantitatives qui constituent le fonds des « enquêtes rizières » ont donc été produites à travers le protocole et la méthode présentée ci-dessus. Les calculs et tableaux de synthèse présentés dans le corps de la thèse ont été établis à partir de ces données de base.

Tableaux 17 - Modes d'utilisation de la main d'œuvre et formes d'entraide mobilisées pour le repiquage de mars 2008

Nom du foyer qui repique	Total	Vũ Thị Thỏa	Nguyễn Văn Tứ	Đỗ Văn Tiếu	Vũ Văn Vận	Vũ Văn Tháng	Bùi Văn Ngọc	Đỗ Văn Tuyến	Đỗ Xuân Khu	Đỗ Văn Trọng
Nombre total de sào	**454,5**	5	3, 5	5	5	1,5	4	5	8	4
Nombre de sào repiqués uniquement par membres du foyer	**334,9**	5	3,5	5	0	0	4	5	8	4
Foyers qui ont repiqués seusl toutes leurs parcelles	**50**	1	1	1			1	1	1	1
Foyers qui ont eu recours à main d'œuvre extérieur	**35**				1	1				
Nombre de sào repiqués dans le cadre de l'aide (cây hô)	**99,1**	0	0	0	5	1,5	0	0	0	0
Foyers qui ont repiqués uniquement dans des rapports d'aide	**29**				1	1				
Nombre de sào repiqués dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)	**11,5**									
Foyers qui ont repiqués uniquement dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)	**4**									
Nombre de sào repiqués par des salariés agricoles uniquement dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)	**9**									
Foyers qui ont repiqué uniquement par embauche de main d'oeuvre	**2**									
Nombre de sào repiqués avec une fille (ou une belle-fille) qui vit sous le même toit (aide)	**74**						1			

Nom du foyer qui repique	Phạm Văn Nai	Đỗ Quang Thiều	Trần Văn Quang	Vũ Văn Đoán	Đỗ Văn Ni	Đỗ Văn Hình	Phạm Xuân Hoan	Nguyễn Văn Ninh	Đỗ Văn Nâm	Vũ Thị Phấn
Nombre total de sào	15	2	5	5	10	6	8	7	5	3
Nombre de sào repiqués uniquement par membres du foyer	14	2	3,5	5	10	6	8	7	3	3
Foyers qui ont repiqués seusl toutes leurs parcelles		1		1	1	1	1	1		1
Foyers qui ont eu recours à main d'œuvre extérieur	1		1						1	
Nombre de sào repiqués dans le cadre de l'aide (cây hô)	1	0	1,5	0	0	0				
Foyers qui ont repiqués uniquement dans des rapports d'aide	1		1							
Nombre de sào repiqués dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)									2	
Foyers qui ont repiqués uniquement dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)									1	
Nombre de sào repiqués par des salariés agricoles uniquement dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)										
Foyers qui ont repiqué uniquement par embauche de main d'oeuvre										
Nombre de sào repiqués avec une fille (ou une belle-fille) qui vit sous le même toit (aide)				2,5		3	8	1		

Nom du foyer qui repique	Phạm Thị Lâm	Đỗ Ngọc Duy	Nguyễn Văn Tháng	Nguyễn Văn Rĩ	Đỗ Văn Khoan	Nguyễn Văn Thịnh	Phạm Văn Thanh	Phạm Văn Chẩm	Bùi Thị Gái	Phạm Văn Kinh
Nombre total de sào	5	4	7	2	4	5	6	8	3	5
Nombre de sào repiqués uniquement par membres du foyer	5	4	7	0	4	5	6	8	3	4
Foyers qui ont repiqués seusl toutes leurs parcelles	1	1	1		1	1	1	1	1	
Foyers qui ont eu recours à main d'œuvre extérieur				1						1
Nombre de sào repiqués dans le cadre de l'aide (cây hô)				2						
Foyers qui ont repiqués uniquement dans des rapports d'aide				1						
Nombre de sào repiqués dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)										1
Foyers qui ont repiqués uniquement dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)										1
Nombre de sào repiqués par des salariés agricoles uniquement dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)										
Foyers qui ont repiqué uniquement par embauche de main d'oeuvre										
Nombre de sào repiqués avec une fille (ou une belle-fille) qui vit sous le même toit (aide)			7			5	5			

Nom du foyer qui repique	Trần Văn Sơn	Phạm Thị Noan	Trần Văn Trương	Phạm Văn Thăng	Đỗ Thị Hàng	Phạm Thị Hương	Bùi Văn Biên	Trần Văn Chương	Bùi Thị Vân	Đỗ Văn Bác
Nombre total de sào	4	5	8	10	3	5	5,5	6	7	3,5
Nombre de sào repiqués uniquement par membres du foyer	4	5	0	0	3	3	5,5	6	0	3,5
Foyers qui ont repiqués seusl toutes leurs parcelles	1	1			1		1	1		1
Foyers qui ont eu recours à main d'œuvre extérieur			1	1		1			1	
Nombre de sào repiqués dans le cadre de l'aide (cây hô)			8	10		2			7	
Foyers qui ont repiqués uniquement dans des rapports d'aide			1	1		1			1	
Nombre de sào repiqués dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)										
Foyers qui ont repiqués uniquement dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)										
Nombre de sào repiqués par des salariés agricoles uniquement dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)										
Foyers qui ont repiqué uniquement par embauche de main d'oeuvre										
Nombre de sào repiqués avec une fille (ou une belle-fille) qui vit sous le même toit (aide)			8					2		

Nom du foyer qui repique	Trần Văn Tuấn	Phạm Văn Duynh	Nguyễn Thị Điền	Nguyễn Văn Trường	Nguyễn Văn Dương	Trần Thị Xuân	Phạm Văn Đức	Trần Văn Hình	Trần Văn Thái	Đỗ Ngọc Quyến
Nombre total de sào	1,7	7	5	8	4	5	1,6	7	5	8
Nombre de sào repiqués uniquement par membres du foyer	0	0	0	8	2	2,6	1,6	0	5	8
Foyers qui ont repiqués seusl toutes leurs parcelles				1			1		1	1
Foyers qui ont eu recours à main d'œuvre extérieur	1	1	1		1	1		1		
Nombre de sào repiqués dans le cadre de l'aide (cây hô)	1,7	7	5		2	2,4		7		
Foyers qui ont repiqués uniquement dans des rapports d'aide	1	1	1		1	1		1		
Nombre de sào repiqués dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)										
Foyers qui ont repiqués uniquement dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)										
Nombre de sào repiqués par des salariés agricoles uniquement dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)										
Foyers qui ont repiqué uniquement par embauche de main d'oeuvre										
Nombre de sào repiqués avec une fille (ou une belle-fille) qui vit sous le même toit (aide)					4					

Nom du foyer qui repique	Vũ Thị Xuân	Nguyễn Thị Bích	Đỗ Văn Vận	Phạm Văn Triều	Đỗ Văn Toạn	Trần Văn Huyền	Đỗ Huy Tợ	Đỗ Văn An	Đỗ Xuân Thịnh	Đỗ Văn Lục
Nombre total de sào	2	7	4	7	5	8	4	5	5	4,5
Nombre de sào repiqués uniquement par membres du foyer	0	0	0	7	3,7	8	4	0	3	4,5
Foyers qui ont repiqués seusl toutes leurs parcelles				1		1	1			1
Foyers qui ont eu recours à main d'œuvre extérieur	1	1	1		1			1	1	
Nombre de sào repiqués dans le cadre de l'aide (cây hô)			4		1,3			5	2	
Foyers qui ont repiqués uniquement dans des rapports d'aide			1		1			1	1	
Nombre de sào repiqués dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)										
Foyers qui ont repiqués uniquement dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)										
Nombre de sào repiqués par des salariés agricoles uniquement dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)	2	7								
Foyers qui ont repiqué uniquement par embauche de main d'oeuvre										
Nombre de sào repiqués avec une fille (ou une belle-fille) qui vit sous le même toit (aide)				1		1				

Nom du foyer qui repique	Phạm Thị Phương	Nguyễn Văn Kính	Nguyễn Văn Thanh	Trần Văn Tuất	Đỗ Tháy Học	Đỗ Văn Bái	Nguyễn Văn Điện	Phạm Văn Nam	Lưu Công Ninh	Lại Văn Phục
Nombre total de sào	3	3	3,5	6	3	6	5	5	3	9
Nombre de sào repiqués uniquement par membres du foyer	3	0	2,5	2	1	0	5	5	3	9
Foyers qui ont repiqués seusl toutes leurs parcelles	1						1	1	1	1
Foyers qui ont eu recours à main d'œuvre extérieur		1	1	1	1	1				
Nombre de sào repiqués dans le cadre de l'aide (cây hô)		3	1	4	2	6				
Foyers qui ont repiqués uniquement dans des rapports d'aide		1	1	1	1	1				
Nombre de sào repiqués dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)										
Foyers qui ont repiqués uniquement dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)										
Nombre de sào repiqués par des salariés agricoles uniquement dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)										
Foyers qui ont repiqué uniquement par embauche de main d'oeuvre										
Nombre de sào repiqués avec une fille (ou une belle-fille) qui vit sous le même toit (aide)									2	9

Nom du foyer qui repique	Nguyễn Văn Hùng	Bùi Quang Tháp	Phạm Văn Thuấn	Nguyễn Văn Túy	Vũ Xuân Trường	Đỗ Xuân Hưu	Đỗ Ngọc Mậu	Phạm Văn Hình	Đỗ Văn Nhương
Nombre total de sào	10	5	3	6,5	3,5	8	5	6	5
Nombre de sào repiqués uniquement par membres du foyer	10	5	2	6,5	0	3	4	6	5
Foyers qui ont repiqués seusl toutes leurs parcelles	1	1		1				1	1
Foyers qui ont eu recours à main d'œuvre extérieur			1		1	1	1		
Nombre de sào repiqués dans le cadre de l'aide (cây hô)			1				1		
Foyers qui ont repiqués uniquement dans des rapports d'aide			1				1		
Nombre de sào repiqués dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)					3,5	5			
Foyers qui ont repiqués uniquement dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)					1	1			
Nombre de sào repiqués par des salariés agricoles uniquement dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)									
Foyers qui ont repiqué uniquement par embauche de main d'oeuvre									
Nombre de sào repiqués avec une fille (ou une belle-fille) qui vit sous le même toit (aide)				3					

Nom du foyer qui repique	Nguyễn Ngọc Sáng	Nguyễn Thị Thiện	Đỗ Văn Chữ	Đỗ Văn Quan	Nguyễn Đình Song	Phạm Văn Triệu	Đỗ Văn Hiến
Nombre total de sào	3	7	3	7	7	4,2	8
Nombre de sào repiqués uniquement par membres du foyer	2,5	7	2	7	7	0	8
Foyers qui ont repiqués seusl toutes leurs parcelles		1		1	1		1
Foyers qui ont eu recours à main d'œuvre extérieur	1		1			1	
Nombre de sào repiqués dans le cadre de l'aide (cây hô)	0,5		1			4,2	
Foyers qui ont repiqués uniquement dans des rapports d'aide	1		1			1	
Nombre de sào repiqués dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)							
Foyers qui ont repiqués uniquement dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)							
Nombre de sào repiqués par des salariés agricoles uniquement dans le cadre d'échanges de travail (Dôi Công)							
Foyers qui ont repiqué uniquement par embauche de main d'oeuvre							
Nombre de sào repiqués avec une fille (ou une belle-fille) qui vit sous le même toit (aide)		7			2		2,5

Tableaux 18 - Modes d'utilisation de la main d'œuvre et formes d'entraide mobilisées pour la récolte de juillet 2008

Code foyer récipiendaire de l'aide=>	nombre total de foyers	1	2	3	4	5	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
foyers ayant récoltés seuls toutes les parcelles (nombre de personnes recensé sur la parcelle)	7							2				3													
foyers ayant récoltés au moyen d'échanges de travail (*đổi công*) avec : - des membres de la parenté - des voisins non-parents - la parenté et le voisinage	9			parenté							parenté														
foyers ayant récoltés au moyen de rapports d'aide (*làm họ*) avec : -la parenté exclusivement -le voisinage exclusivement -la parenté et le voisinage	36	parenté								parenté			parenté	parenté	parenté	parenté	parenté	parenté	parenté	parenté				parenté	parenté
foyers ayant constitué des groupes associant rapport d'aide et échanges de travail avec - la parenté exclusivement - le voisinage exclusivement - la parenté et le voisinage	9				parenté				parenté																
foyers ayant récolté en constituant des "groupes mixte" (entraide et salariés)	4						parenté + salarié														parenté+ami+ salarié	4			
foyers ayant récolté en employant de la main d'oeuvre salariée exclusivement	5		4																				5		

Code foyer récipiendaire de l'aide=>	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45
foyers ayant récoltés seuls toutes les parcelles (nombre de personnes recensé sur la parcelle)								2				2										
foyers ayant récoltés au moyen d'échanges de travail (*đổi công*) avec : - des membres de la parenté - des voisins non-parents - la parenté et le voisinage										parenté	parenté				parenté							parenté
foyers ayant récoltés au moyen de rapports d'aide (*làm họ*) avec : -la parenté exclusivement -le voisinage exclusivement -la parenté et le voisinage	parenté	parenté	parenté + voisinage	parenté	parenté	parenté			parenté							parenté	parenté			parenté + voisinage	parenté	
foyers ayant constitué des groupes associant rapport d'aide et échanges de travail avec - la parenté exclusivement - le voisinage exclusivement - la parenté et le voisinage							parenté											parenté	parenté			
foyers ayant récolté en constituant des "groupes mixte" (entraide et salariés)														parenté + salarié								
foyers ayant récolté en employant de la main d'oeuvre salariée exclusivement													4									

Code foyer récipiendaire de l'aide=>	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70
foyers ayant récoltés seuls toutes les parcelles (nombre de personnes recensé sur la parcelle)			2												2								2		
foyers ayant récoltés au moyen d'échanges de travail (*đổi công*) avec : - des membres de la parenté - des voisins non-parents - la parenté et le voisinage										parenté	parenté					parenté et voisnage									
foyers ayant récoltés au moyen de rapports d'aide (*làm họ*) avec : -la parenté exclusivement -le voisinage exclusivement -la parenté et le voisinage		parenté		parenté	parenté	parenté + voisine	parenté	parenté	parenté			parenté		parenté			parenté	parenté		parenté	parenté				
foyers ayant constitué des groupes associant rapport d'aide et échanges de travail avec - la parenté exclusivement - le voisinage exclusivement - la parenté et le voisinage													voisnage + parenté						parenté					parenté et voisinage	parenté et voisinage
foyers ayant récolté en constituant des "groupes mixte" (entraide et salariés)																									
foyers ayant récolté en employant de la main d'oeuvre salariée exclusivement	2																					1			

Tableaux 19 : Types de relations formelles mobilisées pour la récolte de juillet 2008

Lien du participant avec le chef du foyer/N° code du foyer	Total	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
Soeur(s) du chef du foyer	11	1			2	1													1		1						1	1		
Soeur(s) de l'épouse	18			1									1	1			1								1	1				1
Epouse(s) d'un frère du propriétaire	10				1										3											1					
Mari d'une soeur du propriétaire	3	1					1														1										
Mari d'une soeur de l'épouse	3																							1							
Epouse d'un frère de l'épouse (mợ)	6															1										1					
Frère du chef du foyer	6																									1					
Frère de l'épouse	3	1																								1					
Belle-fille(s)	11										1																			1	
Beau-fils	8									1			1																		
Famille belle-fille	0																														
Mère	8															1												1	1		
Mère de son épouse	12					1	1					1				1	1						1	1				1			
Père	6											1									1							1			
Père de l'épouse	6	1														1								1							
Neveu-nièce mari	9														1							1				1					
Neveu-nièce épouse	15			2	1									2					3					1							
anh chi em họ mari	9								4	1		1																			
anh chi em họ épouse	0																														
Oncle tante du mari	4																									1			1		
Oncle tante de la femme	5	1																											1		
Lien de parenté non défini du côté chef du foyer	0																														
Lien de parenté non défini du côté de l'épouse	0																														
Fille(s)	28				1			1	1	1	1		1	1																1	1
Fils	11				1				1	1	1				1		2					1									
Voisins sans lien de parenté	10																								3						
Location de main d'oeuvre exclusivement	16		4																oui	5											
Autre lien	2																	1													

Lien du participant avec le chef du foyer/N° code du foyer	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63
Soeur(s) du chef du foyer			1																			1				1							
Soeur(s) de l'épouse	2			1		1											2		1										1	1		1	1
Epouse(s) d'un frère du propriétaire			1								1		1									1								1			
Mari d'une soeur du propriétaire																																	
Mari d'une soeur de l'épouse																	1													1			
Epouse d'un frère de l'épouse (mọ)					1								1						1									1					
Frère du chef du foyer											1								1			1				1				1			
Frère de l'épouse													1																				
Belle-fille(s)							2	2						2		2		1															
Beau-fils							1	1						1										1	1			1					
Famille belle-fille																																	
Mère						1				1																1				1		1	
Mère de son épouse						1																						1				1	1
Père													1															1				1	
Père de l'épouse						1																					1						1
Neveu-nièce mari			1				3																2										
Neveu-nièce épouse			1						1										1										3				
anh chi em họ mari	1																								1			1					
anh chi em họ épouse																																	
Oncle tante du mari																				1						1							
Oncle tante de la femme						1															1												1
Lien de parenté non défini du côté chef du foyer																																	
Lien de parenté non défini du côté de l'épouse																																	
Fille(s)							1	1	1				1		2	3		2					1	3	1		1	1	1				
Fils	1													1					1														
Voisins sans lien de parenté																1							1									2	3
Location de main d'oeuvre exclusivement		4										2																			1		
Autre lien									1																								

Tableaux 20 : Types de relations formelles mobilisées pour le repiquage de mars 2008

Lien du participant avec le chef du foyer/Foyer récipiendaire	Total	Vũ Văn Vận	Vũ Văn Tháng	Phạm Văn Nam	Phạm Văn Nai	Trần Văn Quang	Phạm Xuân Hoan	Nguyễn Văn Tỉnh	Nguyễn Văn Ninh	Đỗ Văn Nâm	Trần Văn Trương	Phạm Văn Thảng	Đỗ Ngọc Thủy	Bùi Thị Vân	Trần Văn Tuấn	Phạm Văn Duynh
Soeur(s) du chef du foyer	4					1										
Soeur(s) de l'épouse	12			2			1			1						
Epouse(s) d'un frère du propriétaire	2															
Epouse d'un frère de l'épouse	4															
Belle-fille (s)	8							1								
Mère	6		1										1			
Mère de son épouse	1								1							
neveu-nièce mari	1															
neveu-nièce épouse	2															
anh chi em họ mari	1															
Fille(s) mariée hors foyer	18	1			1						1	1		1	2	1
fils hors foyer	2														1	
petite fille	2															
voisin	2										1					

Lien du participant avec le chef du foyer/Foyer récipiendaire	Nguyễn Thị Điền	Nguyễn Văn Dương	Vũ Văn Thiên	Đỗ Văn Hình	Đỗ Văn Vận	Đỗ Văn Toạn	Đỗ Văn An	Nguyễn Thị Hàng	Nguyễn Văn Kính	Nguyễn Văn Thanh	Đỗ Tháy Học	Đỗ Văn Bái	Lại Văn Phục	Phạm Văn Thuấn	Vũ Xuân Trường	Đỗ Xuân Hưu	Đỗ Ngọc Mậu	Nguyễn Xuân Sáng	Đỗ Văn Chữ	Phạm Văn Triệu
Soeur(s) du chef du foyer												2		1						
Soeur(s) de l'épouse				2	2										1	2	1			
Epouse(s) d'un frère du propriétaire		1																1		
Epouse d'un frère de l'épouse	2			1	1															
Belle-fille (s)			2				1				1		1						1	1
Mère						1			1			1		1						
Mère de son épouse																				
neveu-nièce mari																		1		
neveu-nièce épouse				1	1															
anh chi em họ mari						1														
Fille(s) mariée hors foyer							1	1		1	2								2	3
fils hors foyer	1																			
petite fille											1									1
voisin						1														