



HAL
open science

Transferts non marchands en Asie du Sud-Est et au-delà. Diversité des échanges et dynamiques des rapports sociaux

Vanina Bouté, Emmanuel Pannier, Stéphen Huard

► **To cite this version:**

Vanina Bouté, Emmanuel Pannier, Stéphen Huard. Transferts non marchands en Asie du Sud-Est et au-delà. Diversité des échanges et dynamiques des rapports sociaux. *Moussons : recherches en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est*, 37, 2021. hal-03589908

HAL Id: hal-03589908

<https://hal.science/hal-03589908v1>

Submitted on 27 Aug 2024

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

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

1-2021

37
Moussons
thématique

Transferts non marchands en Asie du Sud-Est et au-delà

Diversité des échanges et dynamiques des rapports sociaux

Vanina Bouté, Stéphen Huard & Emmanuel Pannier, dir.



Moussons

Recherches en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est

37 | 2021

Transferts non marchands en Asie du Sud-Est et au-delà

Diversité des échanges et dynamiques des rapports sociaux

Non-Market Transfers in Southeast Asia and Beyond. Diversity of Exchange and Dynamics of Social Relations

Vanina Bouté, Stéphane Huard et Emmanuel Pannier (dir.)



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/moussons/7279>

DOI : 10.4000/moussons.7279

ISSN : 2262-8363

Éditeur

Presses Universitaires de Provence

Édition imprimée

Date de publication : 24 juin 2021

ISBN : 979-10-320-0323-7

ISSN : 1620-3224

Ce document vous est fourni par Institut de recherche pour le développement (IRD)



Référence électronique

Vanina Bouté, Stéphane Huard et Emmanuel Pannier (dir.), *Moussons*, 37 | 2021, « Transferts non marchands en Asie du Sud-Est et au-delà » [En ligne], mis en ligne le 23 juin 2021, consulté le 27 août 2024. URL : <https://journals.openedition.org/moussons/7279> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/moussons.7279>

Légende de couverture

Photo : Entraide pour préparer le banquet d'une fête d'adieu en Birmanie.

Crédit : Stéphane Huard (2016).

Crédits de couverture

Jean-Bernard Cholbi (PUP)



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

INTRODUCTION DE LA PUBLICATION

La circulation non marchande de biens, de services est intense et structure un grand nombre de rapports sociaux en Asie du Sud-Est. Elle reste toutefois peu étudiée à travers un cadre d'analyse commun. En effet, si les études qui abordent des formes de transferts dans cette région se multiplient, elles sont restées jusqu'à présent compartimentées et globalement déconnectées des avancées conceptuelles, terminologiques et épistémologiques récentes de l'anthropologie des échanges et de la valeur, en particulier celles proposées par la littérature francophone. Ce numéro thématique de *Moussons* présente ainsi un panel d'études de cas dans différents pays d'Asie du Sud et du Sud-Est qui reprennent et interrogent ces concepts afin de documenter la pluralité du phénomène. À travers des approches disciplinaires variées (anthropologie, économie, histoire) mais en appui sur une grille de lecture commune, les contributions analysent les manifestations concrètes, les fonctionnements propres et les logiques singulières de ces formes de transfert et des rapports sociaux qu'elles sous-tendent.

MOUSSONS

Recherche en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est

Social Science Research on Southeast Asia

Revue réalisée par l'IrAsia (UMR 7306), soutenue par
l'Institut des sciences humaines et sociales du CNRS et Aix-Marseille Université,
éditée par les Presses universitaires de Provence.

MOUSSONS

Recherche en sciences humaines
sur l'Asie du Sud-Est
*Social Science Research on
Southeast Asia*

Moussons s'intéresse à toutes les sciences humaines et sociales et couvre toute l'Asie du Sud-Est et ses environs. Avec un comité de lecture international et une vocation européenne, *Moussons* vise à diffuser des travaux de qualité fondés sur une recherche originale. *Moussons* publie deux fois par an, en français ou en anglais, des articles, des comptes rendus d'ouvrages récents et des articles de compte rendu ou de débat.

Moussons focuses on all the social sciences and on all regions of Southeast Asia and the surrounding areas. With its international editorial board and a European ambition, *Moussons* aims at disseminating high-quality scientific works based on original research. *Moussons* publishes twice a year articles, reviews of recent books, and review or debate articles, in either the English or French language.

Moussons est une revue de l'Institut de recherches asiatiques (IrAsia), UMR 7306, Centre national de la recherche scientifique (CNRS) et Aix-Marseille Université (AMU). Elle est éditée par les Presses Universitaires de Provence (PUP).

Revue soutenue par l'Institut des sciences humaines et sociales du CNRS et par Aix-Marseille Université.

Ce numéro a été réalisé avec Métopes, méthodes et outils pour l'édition structurée XML-TEI développés par le Pôle document numérique de la MRSH de Caen.

Photographie de couverture/
Cover photograph

Entraide pour préparer le banquet
d'une fête d'adieu en Birmanie.
Crédit: Stéphen Huard (2016)

La revue *Moussons* a été créée en 1999 sous le parrainage de Denise **Bernot**, Claudine **Friedberg**, Georges **Condominas**, Denys **Lombard**, Christian **Pelras**, Wim **Stokhof**, Robert **Heffner**, **Nguyên** Thê Anh, **Trinh** Van Thao.

Comité scientifique — Advisory Board

Fiorella **Allio** (IrAsia, CNRS, Marseille), Robert **Barnes** (St. Antony's College, Oxford), Romain **Bertrand** (CERI, Paris), Bénédicte **Brac de la Perrière** (CASE, CNRS, Paris), Christopher **Goscha** (université de Montréal), Yves **Goudineau** (EFEQ, Paris), Dominique **Guillaud** (IRD, Paris), Daniel **Hémery** (université de Paris VII), David **Henley** (KITLV, Leiden), Gustaf **Houtman** (Royal Anthropological Institute, London), Michael **Hsiao** (Academia Sinica, Taipei), Jacques **Ivanoff** (Muséum national d'Histoire naturelle, CNRS), Ward **Keeler** (University of Texas, Austin), Bruce **Lockhart** (université nationale de Singapour), P.-Y. **Manguin** (EFEQ), Jean-Louis **Margolin** (IrAsia, Aix-Marseille Université), Oscar **Salemink** (université d'Amsterdam).

Comité de lecture ouvert — Open reading committee

Consultable sur la page **Comités et rédaction** du site de la revue en ligne sur OpenEdition Journals.

Comité éditorial — Editorial Committee

Christophe **Caudron** (UMS MAP, CNRS), Jean-Marc **de Grave** (UMR IrAsia, Aix-Marseille Université), Anne Yvonne **Guillou** (UMR LESC/ MSH Mondes, CNRS), Laurence **Husson** (UMR IrAsia, CNRS), Philippe **Le Faillier** (École Française d'Extrême Orient), Louise **Pichard-Bertaux** (UMR IrAsia, CNRS), Catherine **Scornet** (UMR LPED, IRD, Aix-Marseille Université), Alice **Vittrant** (UMR DDL, Université Lumière Lyon 2).

Éditrice — Editor

Mathilde **Lefebvre** (UMS MAP, CNRS)

Directeur de publication — Publisher

Éric **Berton** (président d'Aix-Marseille Université)

Toute correspondance éditoriale doit être adressée à :

All editorial correspondence is to be addressed to:

Courrier — *mail*: **Moussons**, IrAsia,

Maison Asie Pacifique, Aix Marseille Université,

3 place Victor-Hugo, 13003 Marseille, France

Téléphone — *Telephone*: +33 (0)4 13 55 07 23

Courriel — *E-mail*: irasia-moussons@univ-amu.fr

Moussons est accessible en ligne sur **OpenEdition Journals** :

<http://www.journals.openedition.org/moussons/>.

© 2021 : Presses Universitaires de Provence

ISBN 979-10-320-0323-7

ISSN 1620-3224

Imprimé en France sur les presses du Service imprimerie

de l'université d'Aix-Marseille - PSI - Aix-en-Provence

Tous droits réservés pour tous pays

Dépôt légal 2^e trimestre 2021

Sommaire/*Table of contents*

Transferts non marchands en Asie du Sud-Est et au-delà. Diversité des échanges et dynamiques des rapports sociaux *Non-Market Transfers in Southeast Asia and Beyond. Diversity of Exchange and Dynamics of Social Relations*

*Numéro thématique coordonné par/coordinated by
Vanina Bouté, Stéphen Huard & Emmanuel Pannier*

In memoriam

Bernard Formoso

Richard Pottier (1940-2020).

De l'ethnologie du système thérapeutique lao à la bioéthique
en passant par l'anthropologie des mythes..... 5

Préface

Vanina Bouté, Stéphen Huard & Emmanuel Pannier

Étudier les transferts non marchands
à partir de terrains en Asie du Sud-Est et au-delà 13

Introduction

Emmanuel Pannier

Balises conceptuelles, terminologiques et méthodologiques
pour aborder les transferts non marchands 27

Articles

Stéphen Huard

Les transferts et leurs enjeux : ethnographie d'un moment de malaise
lors d'un rituel d'initiation bouddhique au Myanmar 53

Delphine Ortis

De la richesse des sanctuaires musulmans en Asie du Sud :
la circulation des étoffes des saints 79

Dana Rappoport

« Payer les mots, acheter la moisson ».
Réflexion sur des formes d'échange en Indonésie orientale
(Flores, Lamaholot)..... 105

Isabelle Wilhelm

- Les ambivalences du don dans les projets humanitaires transnationaux.
De la générosité des associations de Lao de France,
et de sa réception par la population du Laos 139

Christophe Vigne

- La République socialiste du Vietnam et le don diasporique 165

Pierre Alary

- Les dynamiques de production « non marchande »
et les transactions marchandes : histoire d'un processus
d'adaptation sociale observé au Nord Laos à la fin du xx^e siècle 193

Ouverture

Valérie Lécrivain

- L'obligation de rendre et la question de la dette :
l'échange cérémoniel *tee* des Enga
(hautes terres de Nouvelle-Guinée) 221

Catherine Baroin

- Postface 241

Comptes rendus/Reviews

Pavin CHACHAVALPONGPUN, éd.

- Coup, King, Crisis. A Critical Interregnum in Thailand*
BERNARD FORMOSO 249

DINH TRỌNG HIẾU & Emmanuel POISSON.

- Le bambou au Vietnam. Une approche anthropologique et historique*
BERNARD SELLATO 252

Edyta ROSZKO

- Fishers, Monks and Cadres : Navigating State, Religion
and the South China Sea in Central Vietnam*
PHILIPPE LE FAILLER 257

Allison J. TRUITT

- Pure Land in the Making. Vietnamese Buddhism in the US Gulf South*
PASCAL BOURDEAUX 260

Pierre JOURNOUD

- Dien Bien Phu – La fin d'un monde*
PHILIPPE LE FAILLER 265

Nelcya DELANOË & Caroline GRILLO

- Casablanca-Hanoi. Une porte dérobée sur des histoires postcoloniales*
PHILIPPE LE FAILLER 267

Richard Pottier (1940-2020)

De l'ethnologie du système thérapeutique lao
à la bioéthique en passant
par l'anthropologie des mythes

Bernard Formoso *

Université Paul-Valéry Montpellier 3, UMR SENS, Montpellier, France

Nous sommes nombreux à avoir appris avec une grande tristesse la disparition de Richard Pottier le 8 septembre 2020, à l'âge de 80 ans. Sa fascination pour l'Asie remontait à l'adolescence, mais elle se renforça dans les années 1960, alors qu'il fréquentait les séminaires de Georges Condominas, parallèlement à la licence de sociologie, augmentée de cours d'ethnologie et histoire des religions, qu'il préparait à la Sorbonne. C'est en suivant le séminaire de Condo¹ qu'il rencontra une jeune étudiante vietnamienne en géographie, Xuân Xuân, qui devint rapidement son épouse. En 1965, il eut l'opportunité de partir avec elle au Laos pour effectuer son service national dans le cadre de la coopération culturelle française. Tombé sous le charme de ce pays, il s'inscrivit en doctorat sous la direction de Condo et entreprit l'étude du système thérapeutique lao grâce au concours bienveillant d'un *mo ya* (phytothérapeute) de la région de Louang Prabang. Ses enquêtes ethnographiques et ethnobotaniques conduites pendant trois ans (1967-1970) lui permirent d'accumuler une masse considérable de matériaux (plus de 7 000 pages de notes²). De 1971 à 1975, il prolongea son séjour au Laos, d'abord en enseignant la philosophie au lycée Auguste Pavie de Vientiane (1971-1972), puis comme fonctionnaire de l'Organisation mondiale de la santé (OMS), chargé d'élaborer un programme

* Bernard Formoso est professeur d'ethnologie à l'université Paul Valéry (Montpellier 3). Il est également directeur adjoint de l'UMR SENS – Savoirs ENvironnement Sociétés, Montpellier.

de réorganisation des structures sanitaires laotiennes en vue d'une plus grande efficacité et d'une meilleure couverture des zones rurales. À son grand regret, ce programme de santé publique dans lequel il s'était tant investi ne fut pas mis en œuvre par les nationalistes du Pathet lao, lorsqu'ils accédèrent au pouvoir en 1975³. Il fut alors muté au centre régional de l'OMS, à Manille. Dans le cadre de son séjour philippin il acheva la rédaction de sa thèse, un manuscrit volumineux de plus de 1 000 pages (annexes comprises) consacré au système de santé lao et ses possibilités de développement. Cette étude très détaillée qui mettait en perspective, à l'échelle d'une trentaine de villages ruraux, le contexte socio-économique, l'offre de soins et les conceptions vernaculaires de la santé et de la maladie, lui valut, sur proposition de Condo, de soutenir directement en 1979 un doctorat d'État en sciences humaines à l'université René Descartes. Fort du soutien de son directeur de thèse, il fit alors le choix de quitter sa fonction d'expert de l'OMS pour tenter une carrière dans le milieu académique français. Ce choix s'avéra pertinent puisqu'entre 1979 et 1980, Condo l'associa à la préparation d'un rapport sur les réfugiés d'Asie du Sud-Est qui lui avait été commandé par le président de la République et qu'en septembre 1980 il fut nommé professeur d'ethnologie à l'université de Nice, dans le contexte de la délocalisation à Valbonne-Sophia Antipolis du Centre de documentation et de recherche sur l'Asie du Sud-Est et le Monde insulindien (CeDRASEMI).

Préparant alors une maîtrise d'ethnologie à Nice, je fus l'un de ses premiers étudiants. Pour mon plus grand bonheur, je découvris un enseignant enthousiaste, excellent pédagogue, d'une très grande acuité intellectuelle et d'une particulière bienveillance envers ses élèves. Il concevait ses cours de maîtrise comme un laboratoire d'idées, dans le cadre duquel il présentait ses hypothèses et arguments en faveur d'une approche originale des mythes, à la croisée du structuralisme lévi-straussien dont il avait une connaissance très fine, de la sémiotique d'Algirdas Julien Greimas et de la psychanalyse freudienne. Sa thèse, qu'il étoffera par la suite dans le cadre de deux ouvrages (*Anthropologie du mythe*, *Anthropologie du mythe 2*, Éditions Kimé, 1994 et 2012), était que le symbolisme des mythes d'origine permet de surmonter le hiatus entre la fusion objet/sujet opérée par l'inconscient et la distinction des deux réalisée par la conscience. Récit explicatif de la condition humaine, il contribuerait à rendre saillant le sentiment de faute en exprimant l'ordre symbolique et en responsabilisant le sujet. Par rapport à l'approche de Claude Lévi-Strauss, certes pertinente par sa prise en compte de plusieurs niveaux sémantiques mais restreignant l'analyse aux processus de transformation structurale, de mythe à mythe, la démarche de Richard Pottier avait ceci de stimulant qu'elle interprétait la production de ce type de récit par référence au psychisme, seul à même selon lui d'expliquer l'universalité de leur scénario de base.

Richard Pottier restera en poste à Nice de 1980 à 1992, période au cours de laquelle il assumera avec dévouement plusieurs tâches d'intérêt collectif, et notamment la direction de l'IDERIC (Institut de documentation et de recherche sur les identités culturelles) de 1980 à 1984. En 1992, il obtint une mutation à l'université de Lille 1, afin de se rapprocher de sa résidence située depuis quelques années déjà

à Paris et plus tard à Gruny. Il dirigera l'Institut de sociologie de Lille de 1996 à 1998, tout en siégeant au comité national de la recherche scientifique (CoNRS 38) en qualité de membre nommé (1995-2000). Puis en 1998 il intégrera le Département d'anthropologie de l'université Paris V-René Descartes où il avait été formé. Il y restera en poste jusqu'à son départ à la retraite, en 2008.

Les années 2000 furent particulièrement productives pour Richard Pottier. En 2000, il publia avec deux collègues alors en poste à Lille 1, Marie-Odile Géraud et Olivier Leservoisière, *Les notions clefs de l'ethnologie, analyses et textes*. Ce manuel d'introduction aux concepts, théories et grands textes de la discipline est devenu depuis un ouvrage de référence pour les étudiants et en était à sa quatrième édition en 2016. En 2004, il édita aux éditions du CCL une version condensée de sa thèse d'État. Enfin, à la faveur d'une délégation de deux ans au CNRS, il retravailla son ethnographie des années 1967 à 1970 pour produire une excellente analyse des catégories nosologiques lao et des conceptions vernaculaires du savoir-pouvoir thérapeutique, qu'il assortit d'un retour réflexif très profond sur son rapport au terrain. Au cours de cette décennie, il continua à s'investir dans les activités d'administration et d'évaluation de la recherche. De 2003 à 2007, il présida le Conseil national des universités, CNU 20^e section, dans lequel il avait déjà effectué antérieurement deux mandats (1986-1990 et 1990-1994), tout en assurant la suppléance de la présidente du conseil d'administration de la Conférence des présidents du CNU. Il s'acquitta aussi de nombreuses missions d'expertise pour la Direction de l'enseignement supérieur du ministère de l'Éducation nationale, de la recherche et de la technologie.

L'accès à la retraite et au statut de professeur émérite fut pour Richard l'occasion de valoriser ses compétences dans les domaines de la santé publique et de l'anthropologie de la maladie, pour les placer au service des débats et enjeux de bioéthique. Afin de s'inscrire dans le milieu scientifique le plus propice pour nourrir sa réflexion, il adhéra en 2007 à la Société française et francophone d'éthique médicale et en 2012 changea d'unité de rattachement pour devenir membre du Centre de recherche des Cordeliers, une UMR de biomédecine sous cotutelle de l'Inserm, de l'Université Paris Diderot et de l'Université René Descartes. À partir de 2014, il intégra aussi le comité d'éthique de l'Institut national de transfusion sanguine. Il synthétisera les enseignements qu'il avait tirés de son implication dans ces instances sous la forme d'un ultime ouvrage, *Voyage d'un anthropologue dans le monde de la bioéthique*, paru en février 2021 chez l'éditeur helvète Georg. Il continua aussi à s'investir dans les missions d'évaluation et de conseil après son départ à la retraite. De 2008 à 2011, il fut membre du Comité de coordination entre les archives audiovisuelles de la recherche de la Fondation de la MSH (Paris) et de la Fondation Pierre Elliott Trudeau (Québec). Au cours de la même période, il présida aussi le jury d'attribution des allocations doctorales du Cancéropôle d'Ile-de-France.

Richard Pottier laissera un vide dans les études lao qu'il sera bien difficile de combler. Il s'était aussi affirmé comme l'un des meilleurs spécialistes français de l'anthropologie de la maladie. Connu pour sa profonde humanité, il était très fidèle

en amitié. En témoigne le dévouement sans faille qu'il a manifesté pour entretenir la mémoire de Georges Condominas. Son puissant magnétisme intellectuel manquera beaucoup à tous ceux, collègues et étudiants, qui ont eu la chance de le côtoyer.

BIBLIOGRAPHIE DE RICHARD POTTIER

Ouvrages

- 1982 : avec Georges Condominas, *Les réfugiés originaires d'Asie du Sud-Est, arrière-plan historique et culturel, Rapport au Président de la République*, La Documentation française, coll. des Rapports officiels (rédaction en propre de la section « Les motivations des réfugiés indochinois, rapport de synthèse », p. 85-203).
- 1994 : *Anthropologie du Mythe*, Paris, Éditions Kimé, coll. « Le sens de l'histoire », 238 p.
- 2000 : avec Marie-Odile Géraud et Olivier Leservoiesier, *Les notions clés de l'Ethnologie. Analyses et textes*, Paris, Armand Colin (4^e édition, 2016), 366 p.
- 2004 : *Santé et Société au Laos*, Paris, Éditions du CCL, 505 p.
- 2007 : *Yù dī mī hēng*, « être bien avoir de la force ». *Essai sur les pratiques thérapeutiques lao*, Paris, Éditions de l'EFEO, 546 p.
- 2012 : *Anthropologie du Mythe 2. Ancêtres et fondateurs de dynastie dans la mythologie lao*, Paris, Éditions Kimé, coll. « Le sens de l'histoire », 215 p.
- 2021 : *Voyage d'un anthropologue dans le monde de la bioéthique*, Georg (Éditeur), 200 p.

Articles dans des revues, chapitres d'ouvrages et actes de colloques

- 1964 : *Margariti, village d'Épire*, sous la direction de Bernard Kaiser (participation de Richard Pottier à la rédaction de l'opuscule), Centre des sciences sociales d'Athènes, 39 p.
- 1965 : « Ville et Société globale », *Sociologie et Urbanisme*, Fasc. I, Essai de synthèse et note de sociologie, Association Marc Bloch, ministère de la Construction, p. 113-127.
- 1971 : « Le végétal dans la pharmacopée traditionnelle lao », *Bulletin de la Société botanique de France*, 118 (3-4) : 285-288.
- 1972 : « Le piment, le poivre et le gingembre - Leurs usages alimentaires et médicaux au Laos », in *Langues et techniques, Nature et Société II, Approche ethnologique, approche naturaliste*, Jacqueline M.C. Thomas & Lucien Bernot, éd., Paris, Klincksieck, p. 285-288.
- 1972 : « Introduction à l'Étude des pratiques thérapeutiques lao », *ASEMI*, III (2) : 172-193.
- 1973 : « Note sur les chamanes et médiums de quelques groupes Thai », *ASEMI*, IV (1) : 99-110.
- 1976 : « Phytonomie et taxinomie botanique lao », *ASEMI*, VII (1) : 21-27.

- 1977: « Oral Rehydratation Treatment Benefits Lao Children with Diarrhoea », *WHO Chronicle*, 31 (10): 421-422, WHO, Geneva.
- 1979: « Quelques données sur la relation thérapeutique en milieu lao », *Psychologie médicale*, 11: 2407-2427 (en collaboration avec le professeur Didier Sicard).
- 1980: « Relations thérapeutiques entre deux cultures », *Revue de médecine psychosomatique*, 22 (1): 61-74.
- 1980: « Au début était la lettre », in *Orients. Pour Georges Condominas*, Roberte Hamayon *et al.*, Paris-Toulouse, Sudestasie-Privat, p. 59-73.
- 1981: « Lettre ouverte à deux amis », postface, in *Au nom de Marx et Bouddha*, Marie-Noëlle & Didier Sicard, Paris, Inter Éditions, p. 185-204.
- 1983: « Réhabilitation de la médecine traditionnelle et soins de santé primaires: deux idéologies d'encadrement des masses rurales », in *Une anthropologie médicale en France, Exposés et débats de Table Ronde. « Santé et sciences humaines »*, Dr Anne Retel-Laurentin, CNRS, Éditions du CNRS, p. 107-115.
- 1985: « Mythes et folklores des peuples thai », *Mythes et croyances du monde entier, tome 4, « Les mondes asiatiques »*, Paris, Lidis-Brepols, p. 235-247.
- 1990: « Le corps et l'esprit: la maîtrise du corps », *Histoire des Mœurs, Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, NFR Gallimard, p. 419-482.
- 1991: « Anthropologie des représentations chamaniques », *Chimères*, 11: 27-52.
- 1992: « Bouddhisme et sorcellerie au Laos », *Le buffle dans le Labyrinthe, Eurasie*, 2, L'Harmattan, p. 174-185.
- 1993: « Introduction à la connaissance du bouddhisme », *Hommes et Migrations*, 1171: 1-6.
- 1994: « La littérature des minorités thaï non bouddhisées », *Dictionnaire universel des littératures*, Paris, PUF.
- 1995: « Les fondements de l'anthropologie psychanalytique », *Clartés*, 4880: 1-22.
- 1995: « Le corps dans la médecine traditionnelle: l'exemple de la médecine lao », *Ouvertures*, 80: 24-26.
- 1996: « Capitalisme, Protestantisme et Confucianisme », *Approches-Asie*, 13: 5-43.
- 1996: « Réflexions sur l'article d'E. Copet-Rougier "Alliance, filiation, germanité: entre vérités biologiques et métaphoriques" », *Sociétés Contemporaines*, 38: 33-35.
- 1998: « Asie du Sud-Est », *Encyclopédie philosophique universelle, Tome IV, « Le discours philosophique »*, Paris, PUF, p. 886-911.
- 1999: « La place du corps dans le processus de socialisation, l'exemple du confucianisme », in *Approche de la culture matérielle, corps à corps avec l'objet*, Marie-Pierre Julien & Jean-Pierre Warnier, éd., Paris, L'Harmattan, p. 45-54.
- 2003: « Y-a-t-il une méthode en ethnologie ? », in *L'ethnographie comme dialogue. Immersion et interaction dans l'enquête de terrain*, Lionel Obadia, éd., Paris, Publisud, p. 37-64.
- 2005: « La médecine traditionnelle lao », in *Le Laos doux et amer. Vingt-cinq ans de pratiques d'une ONG*, Dominique Gentil & Philippe Soumard, éd., Paris, Karthala, p. 321-328.

- 2006 : « Fondements épistémologiques de l'Anthropologie structurale », *Socio-Anthropologie*, 19 : 127-146.
- 2007 : « Dépasser le naturalisme : pour un nouvel humanisme », in « Regards croisés d'un anthropologue et d'un sociologue sur *Par-delà nature et culture* de Philippe Descola », *Revue française de sociologie*, 48 (4) : 781-793.
- 2008 : « Synchrétisme et thérapie au Laos », in *Recherches nouvelles sur le Laos*, Études thématiques n° 18, Yves Goudineau & Michel Lorrillard, éd., Paris/Vientiane, EFEO, p. 493-505.
- 2010 : « Idea of Nature in Lao Medicine », in *Actes du 2nd International Congress on Reciprocal Knowledge*, université de Delhi, Institut Polytechnique de Goa, Institut de Pondichéry.
- 2010 : « Order and Disorder in Tai Speaking People's Mythology » – Actes du colloque *Order and disorder in different cultures*, Université de Beijing, Académie des sciences sociales de la République Populaire de Chine (en chinois).
- 2012 : « Le comparatisme dans la sociologie de Max Weber : confucianisme, protestantisme et esprit du capitalisme », *Mondes contemporains*, 2.
- 2013 : « Ethnologie et humanisme : Georges Condominas, un homme parmi les hommes », *Revue de la Société d'ethnographie de Paris – L'Entretiens*, 6 : 27-34.
- 2020 : « Regard anthropologique sur les donneurs de sang », in *Le don dans le sang, témoignages et analyses*, Jean-Daniel Tissot & Philippe Schneider, éd., Lausanne, Favre, p. 61-74.

Entretiens audiovisuels

- 20 juillet 2007 : « *Anthropologie de la maladie et du mythe au Laos et en Asie du Sud-Est* » (versions : française, anglaise et italienne), Archives audiovisuelles de la recherche de l'ESCO M/FMSH, https://www.canalu.tv/video/fmsh/anthropologie_de_la_maladie_et_du_mythe_au_laos_et_en_asie_du_sud_est.29623.
- 8 décembre 2008 : « *Cancer et grande pauvreté – Ethnologie de la Maison de Nanterre* », Archives audiovisuelles de la recherche (AAR) de l'ESCO M/FMSH, https://www.canalu.tv/video/canal_aar/cancer_et_grande_pauvrete_ethnologie_de_la_maison_de_nanterre.10184
- 14 juillet 2012 : *Vivre FM*. La santé mentale en question. Podcast disponible sur demande.

Rapports techniques et documents de travail diffusés par l'OMS

- 1974 : *Données sociologiques sur les problèmes de santé recueillies auprès des personnalités villageoises du district de Thadeua*, 17 pages.
- 1974 : *Données sociologiques sur le problème de la schistosomiase recueillies auprès de la population de l'Île de Khong*, en collaboration avec le Dr C.R. Scheider (MIT).
- 1975 : *Données socio-démographiques sur le modèle de reproduction dans la plaine de Vientiane*, 31 pages, 1 carte et 13 tableaux.
- 1976 : *Rapport sur la méthode de réhydratation orale dans une zone rurale de la République démocratique populaire lao*, OMS/UNICEF.

- 1976 : *Utilisation des services de prestations sanitaires et méthodes visant à renforcer ces services pour répondre à leurs besoins. Recherche sociologique et développement des services de santé de base au Laos 1973-1976*, document de travail de l'OMS pour la Conférence régionale sur le développement des services de santé de base, Manille, 21/29 septembre 1976.
- 1977 : *Sociological Study on the Development of Primary Health Care System in Northern Leyte Province*. Socio-economic factors in Primary Health Care, séminaire national sur les soins de santé primaires, Îles Salomon.
- 1980 : *Les crèches et la garde des enfants*, mise au point technique à l'intention des administrations et décideurs, Centre international de l'enfance, Paris.

Notes

1. Diminutif affectueux par lequel ses étudiants nommaient Georges Condominas.
2. Auxquelles s'ajoute le recueil de plus de 800 spécimens de plantes, accompagnés chacun d'une fiche numérotée mentionnant le nom vernaculaire, l'usage et le lieu de la récolte. Ces documents furent soumis pour identification au Prof. Jules Vidal du Muséum d'Histoire naturelle de Paris. La majorité a pu être nommée et répertoriée dans la collection *Flore du Cambodge, du Laos et du Vietnam* du MNHN. Richard Pottier et Jules Vidal envisagèrent un temps de publier un ouvrage plus spécifiquement consacré à ce riche corpus. Happés par d'autres tâches, ils ne purent jamais malheureusement libérer assez de temps pour concrétiser ce projet.
3. Dans les années 2010, l'Institut Pasteur demanda à Richard de refaire des études de santé publique au Laos. Cependant les autorités locales multiplièrent les obstacles administratifs pour l'empêcher d'accéder aux zones qu'il souhaitait ethnographier, à proximité desquelles des infrastructures hydroélectriques « sensibles » étaient en cours de construction. Après deux missions infructueuses, il renonça à aller plus avant dans son enquête.

Étudier les transferts non marchands à partir de terrains en Asie du Sud-Est et au-delà

Vanina Bouté*

Université de Picardie, UMR 8170 CASE (CNRS-EHESS-INALCO), Paris, France

Stéphen Huard**

UMR 8170 CASE (CNRS-EHESS-INALCO), Paris, France

Emmanuel Pannier***

UMR 208 Paloc (IRD-MNHN), Paris, France

À l'origine de cette publication est une série d'ateliers organisée par le CASE (CNRS-EHESS-INALCO) et l'UMR Paloc (IRD-MNHN) autour des formes et expressions de la circulation non marchande en Asie du Sud-Est et au-delà. Celle-ci

*Vanina Bouté, anthropologue, est maître de conférences HDR à l'université de Picardie (Amiens) et co-directrice du Centre Asie du Sud-Est (CASE). Ses recherches portent sur l'ethnohistoire de minorités tibéto-birmanes au Nord Laos, à la frontière chinoise, et sur l'émergence de nouvelles urbanités frontalières.

**Stéphen Huard, anthropologue, est chercheur associé au Centre Asie du Sud-Est et responsable du programme de recherche sur le foncier du Groupe de recherche et d'échanges technologiques au Myanmar. Ses recherches portent notamment sur les chefferies villageoises, la fabrique de l'autorité et les usages politiques du passé dans le centre du Myanmar.

***Emmanuel Pannier, anthropologue, est chargé de recherche à l'IRD au sein de l'UMR Patrimoines Locaux, Environnement et Globalisation et chercheur associé au Centre Asie du Sud-Est. Ses travaux se concentrent sur les transferts non marchands, les réseaux de relations personnelles, et les changements sociaux et environnementaux des populations rurales au nord du Vietnam.

concerne les transferts de biens, les prestations de service ainsi que la transmission de signes ou de conduites esthétiques qui suivent d'autres logiques et canaux que les flux marchands ou étatiques. Notre constat initial était que les transferts non marchands, intenses et structurants en Asie du Sud-Est, avaient été jusqu'à présent peu étudiés sous l'angle de l'anthropologie des échanges et de la valeur.

L'importance des transferts non marchands en Asie du Sud-Est a d'abord été envisagée dans le domaine rituel, notamment au travers de travaux pionniers comme celui de l'anthropologue Thomas Kirsch. Fortement influencé par la sociologie de Max Weber et de Talcott Parsons, T. Kirsch démontre, dans *Feasting and Social Oscillation* (1973), comment, au sein de sociétés montagnardes d'Asie du Sud-Est continentale, l'accumulation de surplus (agriculture, élevage), puis leur redistribution au cours de grandes cérémonies – des « fêtes de mérites » – permettent à des individus d'accroître leur prestige et de conforter leur position sociale, et plus largement de créer les conditions d'une distinction entre lignages. À la même époque, James Scott (1976), à partir d'études menées en Birmanie et au Vietnam, s'appuyant sur les travaux en histoire moderne d'Edward Palmer Thompson, reprend le concept « d'économie morale ». En s'inspirant des analyses économiques de Karl Polanyi et d'Alexandre Chayanov, il lui attribue deux dimensions : le droit à la sécurité pour la satisfaction des besoins et la norme de réciprocité. Cette dernière correspond à un système d'échanges de biens et de prestations, mais aussi à un système de normes et d'obligations entre paysans et grands propriétaires terriens, qui permet notamment de comprendre comment un système d'exploitation peut tenir alors même que prévalent des principes locaux de justice¹. D'autres chercheurs s'inspireront à leur tour de ce concept pour penser les contextes de transformation agraire en Asie du Sud-Est et les modalités d'échanges et de transferts de biens. Ce sera par exemple le cas de l'anthropologue Grant Evans qui considèrera notamment que, dans le Laos socialiste :

No form of cooperation can exist on the basis of purely rational, economic exchange relationships. All must have elements of social and symbolic exchange in order to persist. In other words, it is impossible to entirely expel substantive calculations from economic action. (Evans 1990 : 218.)

Dans les décennies suivantes, l'intérêt des sociologues et des anthropologues pour ce type de transferts non marchands de biens ou de services se fera plus rare et restera souvent circonscrit au champ religieux. Qu'il s'agisse de la question du don et du mérite au sein du bouddhisme du theravada², des donations et des pratiques de charité dans l'Islam³, ou encore de l'imbrication de l'économie morale et de l'économie de marché libérale dans les nouvelles expressions religieuses (Koning & Njoto-Feillard 2017), certains travaux collectifs ont essayé de penser ensemble les échanges non marchands au sein du champ religieux. Toutefois, ces recherches apparaissent difficilement mobilisables pour confronter les cas documentés avec d'autres formes de transferts non marchands en Asie du Sud-Est ou ailleurs.

Plus récemment, ont été publiées d'autres études monographiques qui abordent des formes de transferts non marchands dans cette région en y revisitant la notion

du don, cette fois non appliquée au domaine religieux⁴. D'autres travaux s'intéressent à la circulation des biens, des services et de la valeur et prennent en compte les transferts non marchands, mais sans les isoler des autres formes de transferts, afin d'analyser les formes d'inscription de l'économie dans le social et vice versa. Ils s'attachent ainsi à mettre au jour l'articulation des rapports et logiques de la sphère non marchande avec la marchandisation des relations, la monétarisation de la société ou le développement du crédit sous l'effet du capitalisme⁵. S'est également fait jour une littérature académique importante sur les transferts de ressources et de biens opérés par les migrants sud-est asiatiques vers leur pays d'origine, mettant notamment l'accent sur les obligations sociales motivant ces transferts⁶. D'autres études, enfin, reprennent le concept d'économie morale et s'attachent aux dimensions affectives des échanges afin d'analyser les normes sociales, les valeurs et les obligations indissociables des relations et des transactions dans des situations de rapport d'inégalités économiques⁷.

Ces dernières études restent souvent compartimentées et il apparaît dès lors difficile de les envisager de façon comparative, en raison de l'absence de terminologie et de catégories communes pour désigner et appréhender les transferts et, partant, du manque d'un cadre conceptuel partagé pour les étudier. En effet, ancrées sur l'aire sud-est asiatique, elles semblent parfois déconnectées des avancées conceptuelles, terminologiques et épistémologiques concernant les analyses de la circulation non marchande, en particulier celles proposées par la littérature francophone (Godbout 1992; Godelier 1996; Caillé 2000; Lécrivain 2002 & 2007; Silber 2004; Weber 2000, 2002, 2007; Testart 2007; Athané 2011; Darmangeat 2016).

CONFRONTER LES THÉORIES SUR LES TRANSFERTS NON MARCHANDS AVEC DES TERRAINS SUD-EST ASIATIQUES

Nous avons ainsi choisi de rassembler dans ce numéro un ensemble de contributions, issues de disciplines variées en sciences sociales (anthropologie, histoire, économie) afin d'envisager, de façon comparative à travers une grille de lecture commune, différentes manifestations de transferts non marchands de biens ou de services, à partir de différents terrains en Asie du Sud-Est et au-delà.

Préalablement à notre démarche⁸, nous avons identifié des questionnements communs – la catégorie « non marchand » permet-elle de désigner et d'englober l'ensemble des formes de transferts observées empiriquement? quels régimes de valeurs définissent les différentes formes de circulation de biens et de services observées? – que nous avons poursuivis à la lumière de la littérature en sociologie et en anthropologie portant sur la question des transferts non marchands, en particulier les travaux francophones précités. En complément, nous avons également abordé la manière dont les sciences économiques formalistes et celles dites hétérodoxes définissent le « marchand » tout en nous intéressant aux débats sur l'anthropologie de la valeur. À cet égard, nous nous sommes inspirés des travaux fondateurs de Max Weber (1949) et de Clide Kluckhohn (1951); de ceux produits

dans une approche structuraliste par Louis Dumont (1966, 1983) et Joel Robbins (2012, 2013); et enfin de l'approche préconisée par l'École de Chicago (Turner 2003, 2008; Appadurai 1986; Weiner 1985, 1992; Graeber 2001, 2013). Ce travail de relecture nous a convaincus de la nécessité de sortir des conceptions économistes qui font de la valeur une propriété intrinsèque des biens et des services, ou encore le résultat de la rencontre abstraite entre les choses, pour prêter attention aux dynamiques sociopolitiques et extra-économiques qui façonnent à la fois les modalités de l'échange et la valeur des choses qui circulent (Warnier 2008). Ce faisant, apparaissent les liens étroits entre relation sociale, échange et valeur, autant dans la sphère marchande que dans les systèmes non marchands. Il convient alors d'étudier non seulement les choses transférées (ou inaliénables), mais aussi les sujets en présence, leurs actions, leurs identités, leurs statuts, leurs idéologies, leurs imaginaires, leurs affects ainsi que les rapports sociaux dans lesquels ils évoluent.

Au terme de ces relectures et réflexions, nous avons élaboré un cadre terminologique, méthodologique et conceptuel permettant de désigner et d'étudier l'ensemble des transferts analysés par les contributeurs de ce numéro. Cette grammaire commune a permis de mettre au jour des fonctionnements propres et des logiques singulières, tout en restant attentifs à l'existence de principes ou de propriétés les réunissant dans un même champ et permettant de les penser ensemble. Afin de renforcer la mise en perspective des différentes contributions, nous avons également identifié cinq principales thématiques transversales à l'ensemble des travaux présentés : Nommer, dire et signifier les transferts non marchands ; Classifier les formes de transferts non marchands ; Évolutions des formes de transferts non marchands ; Articulations des transferts non marchands avec les sphères marchandes et étatiques ; Enjeux des transferts non marchands.

UN COLLECTIF NOURRI DE CINQ THÉMATIQUES

Le numéro s'ouvre sur un article introductif d'Emmanuel Pannier à portée conceptuelle et méthodologique qui définit ce que peuvent être les transferts non marchands de biens et de services à la lumière de la littérature sur la question, pour développer *in fine* une terminologie commune et une grille de lecture des transferts. De là, l'auteur propose la catégorie de « circulation interpersonnelle » comme sous-ensemble de la circulation non marchande pour désigner spécifiquement les transferts qui sont portés et conditionnés par l'existence d'une relation personnelle, où les caractéristiques idiosyncrasiques des personnes sont directement en jeu et déterminantes. Ensuite, six études de cas (Indonésie, Laos, Birmanie, Vietnam, Inde du Nord), qui s'inscrivent dans une ou plusieurs des thématiques suivantes, sont présentées.

Nommer, dire et signifier les transferts non marchands

Cette première entrée thématique propose de mettre au jour les cadres à travers lesquels les transactions prennent du sens pour les acteurs. Il s'agissait ainsi de s'interroger sur le lexique – quels sont les termes pour « don », « prêt », « échange », « vente », etc. ? –, ainsi que sur les différentes procédures de qualification de la transaction et sur les registres normatifs et cognitifs mobilisés pour la définir. Un intérêt a été également porté à l'analyse de la dimension performative de la parole et, de façon plus générale, aux rituels de transaction et aux dispositifs matériels qui donnent sens *in situ* aux interactions échangistes.

Ainsi, dans son article, Dana Rappoport présente, lors de rituels en Indonésie, une pluralité de termes qualifiant des transactions adressées à des non humains : payer, acheter, remplacer, nourrir, prendre sa part, donner, etc. Elle s'interroge notamment sur le sens de ces prestations matérielles et immatérielles, sur leur nature, sur les bénéficiaires et sur les différents modes de relation entre humains et non humains. C'est également en analysant une cérémonie religieuse importante – l'ordination de jeunes garçons comme moines – sous l'angle de la circulation non marchande que Stéphane Huard étudie la multiplicité des termes birmans utilisés lors des transferts ayant lieu à cette occasion (« donation religieuse », « don de nourriture », « mérite », « aide-argent », etc.) et s'intéresse aux divers cadres interprétatifs auxquels ces notions renvoient pour les villageois. Il montre ainsi comment des malentendus peuvent émerger lorsque plusieurs registres normatifs s'enchevêtrent lors d'une scène sociale particulière. Dans son étude des projets humanitaires portés par les Laotiens de France dans leur pays natal, Isabelle Wilhelm souligne également les malentendus que provoquent les décalages interprétatifs et normatifs sur le sens attribué à ces actes d'aide : la manière dont chaque partie nomme et conçoit les positions de donateurs et de bénéficiaires, les responsabilités de chacun et les rapports de réciprocité qui en découlent divergent au point de créer des malaises et des tensions.

Classer les formes de transferts non marchands

Une seconde approche thématique identifiée consiste à distinguer puis à classer les transferts. Il s'agit de les associer à des « types de transferts » (don, échange, prêt, impôt, compensation, offrande, extorsion, etc.) définis en fonction de critères qui peuvent s'appliquer pour des transactions au sein de contextes différents. La proposition théorique d'Alain Testart (2007), distinguant les types de transferts en fonction de leur exigibilité, a constitué une base utile complétée par l'analyse des situations hybrides que présente la réalité empirique (Darmangeat 2016). Cet effort typologique a permis de saisir en détail les modes de circulation en jeu et les logiques sociales qu'ils portent. Il nous apparaît aussi comme une condition pour mettre en regard la diversité des formes de circulation non marchande selon les époques et les contextes socioculturels (Silber 2004).

C'est dans cet esprit que Delphine Ortis suit le parcours d'étoffes dédiées aux saints musulmans honorés dans des sanctuaires indo-pakistanaïes pour montrer comment un même bien peut circuler selon différents types de transferts : offrandes, prêts, dons, échanges non marchands et transactions marchandes. Son analyse des chaînes de prestations entre le fidèle et le Saint révèle un « transfert composé » (Darmangeat 2016), selon lequel des ingrédients du don se mêlent à des éléments de l'échange non marchand. Dans son étude des rituels appelés « payer les mots » et « acheter la moisson » en Indonésie, Dana Rappoport identifie quant à elle une forme de dédommagement. Des transferts de mots et de nourriture, exigibles par les esprits sans contrepartie, consistent à réparer un ordre bouleversé ou compenser des torts qui auraient pu contrarier les entités invisibles. Ces prestations, qui relèvent de la réparation, indiquent que le dédommagement fonde la dynamique relationnelle entre les humains et les esprits. Dans la même perspective, Valérie Lécivain propose de revenir sur les types de transferts qui s'effectuent dans le monde océanien. Partant du constat que les échanges cérémoniels des sociétés mélanésiennes ont souvent été analysés de manière homogénéisante en termes « d'échange de dons », elle montre au contraire, à partir de l'observation d'un échange cérémoniel chez les Enga dans les hautes terres de Nouvelle-Guinée, la variabilité des modalités de circulation non marchande présentes au sein de cette société qui ne relèvent pas toutes du don. C'est également dans une réflexion portant sur la manière même de classer les transferts au Nord Laos que Pierre Alary montre la nécessité de revenir sur les logiques de production, même si ces dernières précèdent les transferts. Dans ce contexte, s'interroge Pierre Alary, un échange commercial peut-il être considéré comme exclusivement marchand dans un environnement où les rapports de production ne sont pas organisés pour produire un bien écoulé sur un mode marchand ?

Évolutions des formes de transferts non marchands

La circulation non marchande n'est pas un phénomène figé : les transferts, leur modalité de circulation, leurs logiques et les rapports sociaux à l'œuvre évoluent au fil des contextes sociohistoriques. Cette thématique a pour objectif de prendre en compte ces transformations pour décrire et analyser les lignes de continuité, les innovations, les réactualisations, les réinventions et les permanences en fonction des différentes périodes au cours desquelles ces transferts se déroulent. Christophe Vigne montre l'évolution, depuis 1975 à nos jours, des transferts effectués par des Vietnamiens d'outre-mer vers leurs familles restées au Vietnam, qui sont d'abord des biens de consommation courante, puis des devises, et enfin des capitaux pour appuyer des projets d'investissements. La forme, la logique et la fonction de ces transferts varient selon les contextes socio-économiques et politiques. Fondé sur des logiques d'entraide intra-familiales, le don diasporique s'associe progressivement à la construction nationale et au développement économique de la République socialiste du Vietnam.

Articulations des transferts non marchands avec les sphères marchandes et étatiques

Les formes de transferts étudiées ici ne se situent pas toujours en dehors des sphères marchandes et étatiques. Un même bien peut changer de statut au cours de sa circulation selon les sphères qu'il traverse et les modes de transferts qui sont mobilisés par les acteurs (une marchandise qui devient un don). Des transferts non marchands peuvent avoir lieu au sein de la sphère du marché (invitations de courtoisie entre partenaires commerciaux) ou de l'État (corruption, dons de sollicitation, faveurs), ou encore des transactions non marchandes peuvent être régies par des logiques caractéristiques de l'échange marchand (l'équivalence, l'exigibilité du retour, la recherche de profit, la coordination par les prix). Une perspective proposée aux contributeurs a dès lors été d'observer les différentes articulations (opposition, concurrence, combinaison, complémentarité, porosité, coexistence, séparation, etc.) entre les formes de circulations non marchandes et les régimes de circulation marchands et étatiques.

Delphine Ortis montre comment les étoffes offertes aux Saints des sanctuaires indo-pakistanaïens passent du statut de marchandises à celui d'offrandes, pour enfin devenir soit un contre-don chargé de la puissance du Saint, soit un don redistribué par les responsables de sanctuaires aux personnalités importantes de la ville, soit une marchandise revendue à des boutiquiers. Christophe Vigne analyse quant à lui les emboitements des sphères non marchande, marchande et étatique en montrant comment les devises envoyées par les Vietnamiens d'outre-mer à leur famille sont directement ou indirectement réinjectées dans l'économie marchande. Elles le sont notamment par le biais des politiques d'incitation de l'État-parti qui tente de capter ces ressources pour les mettre au service de ses objectifs économiques et politiques. Pierre Alary s'intéresse à l'évolution de l'articulation entre dynamiques de production non marchandes et développement des échanges marchands au nord du Laos. Il montre que si le rapport marchand est devenu un lien social déterminant, il n'a pas supplanté les logiques non marchandes, qui imprègnent et permettent le développement des transactions commerciales

Les enjeux des transferts non marchands

Une dernière thématique, la plus transversale, consiste à s'interroger sur les relations sociales en jeu lorsque l'on échange, donne, reçoit, transmet, prête ou aide. On le sait depuis M. Mauss, ces transactions nous disent quelque chose sur la nature des rapports sociaux et sur les façons dont les personnes les actualisent et les négocient. Dans cette perspective, il était nécessaire de réinterroger des concepts clefs pour l'Asie du Sud-Est tels que l'entraide, le patronage, le clientélisme, la reconnaissance, la dépendance, la dette, le prestige, la face, la hiérarchie, le charisme, ou encore l'hospitalité à partir des transactions non marchandes. En d'autres termes, en analysant ce qui se joue dans les transactions, les auteurs de ce numéro collectif mettent en lumière des aspects de l'être et de l'agir ensemble,

ou encore de la fabrique du politique dans les sociétés locales d'Asie du Sud-Est qu'ils étudient.

C'est ainsi que Stéphen Huard illustre la complexité des rapports sociaux dans les communautés villageoises de Birmanie en montrant comment un transfert de nourriture peut devenir un acte politique à partir de la description d'une scène de malaise lors du banquet d'une cérémonie d'initiation bouddhiste. À travers la circulation multidirectionnelle d'étoffes, Delphine Ortis documente non seulement les rapports matériels et spirituels entre les fidèles et les Saints musulmans dans les sanctuaires indo-pakistanaïsi, mais aussi les relations entre les responsables de sanctuaires et les membres de leurs cercles de relations (affines, amicales, politico-économiques). Dana Rappoport analyse avec précision le déroulement de rituels de dédommagement en Indonésie où les mots et les offrandes permettent d'éviter les maux des humains en réparant les méfaits ayant pu offenser les esprits. Derrière ces transactions entre humains et entités invisibles se jouent également les rapports entre les clans et leur souveraineté sur le territoire. Christophe Vigne part de la relation des Vietnamiens d'outre-mer envers les proches restés au pays pour examiner les rapports ambivalents et évolutifs que l'État vietnamien entretient avec sa diaspora. Isabelle Wilhelm met au jour les incompréhensions qui animent les rapports entre Laotiens de France et Laotiens du Laos telles qu'elles se manifestent dans la mise en place de projets humanitaires, tout en soulignant que derrière ces transferts s'exprime la complexité des rapports que ces exilés entretiennent avec leur pays natal. Pierre Alary part quant à lui des échanges commerciaux entre individus pour analyser les rapports sociaux de production et montrer comment les transferts interindividuels doivent être resitués dans les logiques de production qui rendent possible et façonnent la circulation des biens.

En vue de mettre en perspective les terrains sud-est asiatiques à partir d'un regard océanien et africaniste, le numéro se conclut sur une « ouverture » de Valérie Lécivain et une postface de Catherine Baroin. La première applique la méthode d'identification des types de transferts en fonction des rapports d'obligation qui les régissent dans le cas d'échanges cérémoniels en Nouvelle-Guinée. La seconde porte un regard extérieur d'africaniste sur les contributions du numéro en ouvrant la focale à des analyses issues de sociétés pastorales africaines.

L'ambition première de ce travail collectif a été d'illustrer la diversité des transferts non marchands en Asie du Sud-Est, à travers des cas empiriques ancrés dans la singularité de leurs contextes sociaux et historiques. Les travaux présentés ici participent à affirmer l'intérêt heuristique d'analyser, à partir d'ethnographies précises, les transferts non marchands, leur étude permettant de dévoiler des régimes de valeurs, des rapports au monde, des formes de relations, des logiques et des pratiques sociales, autrement dit des manières d'être et d'agir ensemble qui ne pourraient être saisies autrement.

Mais au-delà, nous souhaitons que les réflexions et les thématiques que ce numéro propose permettent de nourrir des questions relatives à l'anthropologie économique et politique en général, et à l'étude des transferts non marchands en particulier. En étudiant une diversité d'expressions de la circulation non marchande et en adoptant une terminologie et une grille de lecture commune, ce numéro rejoint le projet d'anthropologie historique comparative proposé par Ilana Silber (2004), consistant à dresser un répertoire des différentes formes de transferts non marchands dans le contexte de périodes historiques et de cultures différentes.

Enfin, nous espérons que la mise au point terminologique et thématique proposée en introduction et mise en œuvre dans les études de cas invitera d'autres chercheurs sur l'Asie du Sud-Est à reconsidérer ce champ d'étude jadis ouvert par M. Mauss. Bien que constamment renouvelé depuis, il a été parfois délaissé, en tout cas en Asie du Sud-Est, en raison des nombreux écueils auxquels conduisent les conceptions essentialisantes et univoques « du » don comme force sociale opposée au marché⁹. En affirmant à la fois l'existence d'un champ spécifique, celui des transferts non marchands, son hétérogénéité intrinsèque et son incessante articulation avec d'autres champs, comme le marché, le capitalisme, l'État ou le religieux, nous pensons que l'intuition de M. Mauss, à savoir que ces transferts constituent l'un des « rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés » (Mauss 1999 : 148), reste fertile pour saisir *ce qui se passe et s'exprime* au niveau des acteurs sociaux et de leurs interactions.

Notes

1. James C. Scott redéfinira d'ailleurs plus prudemment dans son autre ouvrage, *Weapons of the Weak*, son concept d'économie morale, élargissant le propos vers les résistances plutôt que vers les émeutes, et vers les valeurs plus que vers les normes, qu'il qualifiera de « contexte moral », consistant « en un ensemble d'attentes et de préférences sur les relations entre les riches et les pauvres. Ces attentes et ces préférences s'expriment dans le langage du patronage, de l'assistance, de la considération, de l'obligance. [...] Elles impliquent que ceux qui s'y conforment seront traités avec respect, loyauté et reconnaissance sociale » (1985 : 184, nous traduisons).
2. Voir, entre autres, sur le don dans le bouddhisme du theravada : Cook (2008) ; Sihlé & Brac de la Perrière (2015) ; Kawanami (2020).
3. Voir par exemple l'ouvrage édité par Mohammed Ariff (1991) sur la signification du don dans l'islam et ses manifestations à travers la mobilisation de biens dans le secteur humanitaire.
4. Sur le don et une relecture, parfois critique, de M. Mauss à l'aune de terrains sud-est-asiatiques, voir, entre autres, Sather (2002) ; Hughes (2006) ; Schrauwers (2009) ; Mariani (2012) ; Pannier (2015a, 2018a) ; Lương (2016) ; Retsikas (2016). Pour des analyses qui élargissent la focale à d'autres formes de transactions non marchandes, voir Tessier (2009) ; Césard (2014) ; Pannier (2015b, 2018b) ; Huard (2018 et 2020).
5. Concernant des études qui traitent de transactions et de rapports sociaux situés à l'interface du marchand et du non marchand voir, par exemple, Carsten (1989) ;

- Vandergeest (1991); Sather (2002); Henley & Boomgaard (2009); Lainez (2014, 2018); Anu (2019); Mettra (2021).
6. Les travaux portant sur cette question étant nombreux, voir notamment Thai (2014); Katigbak (2015); Small (2018); Mariano (2021).
 7. Sur la dimension morale des échanges économiques dans les relations de patronage voir, entre autres, Mc Elwee (2007); Simandjuntak (2012); Li & Lyttleton (2017); Bouté (2017, 2018).
 8. Trois journées d'étude ont été consacrées à l'examen de ces questions et à un travail collectif de relectures et de présentations des données à l'aune des concepts identifiés comme pertinents. Intitulées « Diversité des transactions non marchandes et dynamiques des rapports sociaux en Asie du Sud-Est et à sa périphérie (Chine, Mondes indiens et himalayens) », elles ont été co-organisées par V. Bouté, E. Pannier, et S. Huard, les 13 avril et 3 décembre 2018 et le 26 février 2019, EHESS, Paris.
 9. Il convient de rappeler que M. Mauss n'a jamais nié l'existence d'une pluralité des formes de transferts et a souvent insisté sur l'historicité de leurs manifestations. Il suffit de reprendre les différents cas empiriques utilisés par M. Mauss pour attester que, malgré une tendance universalisante, transhistorique voire évolutionniste, il envisageait la diversité du phénomène et adoptait une conception dynamique de ses expressions.

Références

- ANU, Lounela, 2019, « Morality, Sharing and Change among the Ngaju People in Central Kalimantan », *Hunter Gatherer Research*, 3 (3) : 515-536.
- ARIFF, Mohammed, éd., 1991, *The Islamic Voluntary Sector in Southeast Asia: Islam and the Economic Development of Southeast Asia*, Singapour : Institute of Southeast Asian Studies.
- APPADURAI, Arjun, éd., 1986, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge : Cambridge University Press.
- ATHANÉ, François, 2011, *Pour une histoire naturelle du Don*, Paris : PUF.
- BARRAUD, Cécile, ITEANU, André & MOYA, Ismael, 2016, *Puissance et impuissance de la valeur. L'anthropologie comparative de Louis Dumont*, Paris : CNRS éditions.
- BOUTÉ, Vanina, 2017, « Relations de travail dans le Laos rural : économie morale paysanne et éthique de l'entrepreneur », *Autrepart*, 83 : 89-104.
- BOUTÉ, Vanina, 2018, « New Paths of Work at the Lao-Chinese Border: From Subsistence Agriculture to Wage Labor », in *Searching for Work: Small-Scale Mobility and Unskilled Labor in Southeast Asia*, Matteo Alcano & Silvia Vignato, éd., Chiang Mai : Silkworm Books, p. 23-53.
- CAILLÉ, Alain, 2000, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris : Desclée de Brouwer.
- CARSTEN, Janet, 1989, « Cooking Money: Gender and the Symbolic Transformation of Means of Exchange in a Malay Fishing Community », in *Money and the Morality of Exchange*, J. Parry & M. Bloch, éd., Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney : Cambridge University Press, p. 117-141.

- CÉSARD, Nicolas, 2014, « Heirlooms and Marriage Payments. Transmission and Circulation of Prestige Jars in Borneo », *Indonesia and the Malay World*, 42 : 62-87.
- COOK, Joanna, 2008, « Money and Reciprocity. Buddhist Nuns as Mediators of Generalised Exchange in Thailand », *Anthropology in Action*, 15 (3) : 8-21.
- DARMANGEAT, Christophe, 2016, « Don, échange et autres transferts. Formes simples, hybrides et composées », *L'Homme*, 217 : 21-43.
- DUMONT, Louis, 1966, *Homo hierarchicus : essai sur le système des castes*, Paris : Gallimard.
- DUMONT, Louis, 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris : Le Seuil.
- EVANS, Grant, 1990, *Lao Peasants under Socialism*, New Haven-Londres : Yale University Press.
- GODBOUT, Jacques T., 1992, *L'Esprit du don*, en collaboration avec A. Caillé, Paris : La Découverte/MAUSS.
- GODELIER, Maurice, 1996, *L'énigme du don*, Paris : Fayard.
- GRAEBER, David, 2001, *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of our own Dreams*, New York : Palgrave Macmillan.
- GRAEBER, David, 2013, « It is Value that Brings Universes into Being », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3 (2) : 219-243.
- HENLEY, David & BOOMGAARD, Peter, éd., 2009, *Credit and Debt in Indonesia, 860-1930: From Peonage to Pawnshop, from Kongsis to Cooperative*, Singapour : ISEAS/ KITLV Press.
- HUARD, Stéphen, 2018, « “Garder tout en donnant” un héritage dans le centre du Myanmar », *Revue du MAUSS*, 52 : 263-275.
- HUARD, Stéphen, 2020, « Nobody Owns the Land : How Inheritance Shapes Land Relations in the Central Plain of Myanmar », *Journal of Burma Studies*, 24 (1) : 79-117.
- HUGHES, Caroline, 2006, « The Politics of Gifts : Tradition and Regimentation in Contemporary Cambodia », *Journal of Southeast Asian Studies*, 37 (3) : 469-489.
- KATIGBAK, Evangeline O., 2015, « Moralizing Emotional Remittances : Transnational Familyhood and Translocal Moral Economy in the Philippines’ “Little Italy” », *Global Networks*, 15 (4) : 519-535.
- KAWANAMI, Hiroko, 2020, *The Culture of Giving in Myanmar. Buddhist Offerings, Reciprocity and Interdependence*, Londres : Bloomsbury Academic.
- KONING, Juliette & NJOTO-FEILLARD, Gwenaël, éd., 2017, *New Religiosities, Modern Capitalism, and Moral Complexities in Southeast Asia*, Singapour : Palgrave MacMillan.
- KLUCKHORN, Clyde, 1951, « Values and Value-Orientations in the Theory of Action : An Exploration in Definition and Classification », in *Toward a General Theory of Action*, Talcott Parsons & Edward Shils, éd., Cambridge : Harvard University Press, p. 388-433.

- LAINEZ, Nicolas, 2014, « Informal Credit in Vietnam. A Necessity rather than an Evil », *Journal of Southeast Asian Economies*, 31 (1): 147-154.
- LAINEZ, Nicolas, 2018, « The Contested Legacies of the Anthropology of Debt Bondage in Southeast Asia: Indebtedness in the Vietnamese Sex Sector », *American Anthropologist*, 120 (4): 671-683.
- LÉCRIVAIN, Valérie, 2002, *Théorie des rapports de dépendance en Mélanésie: approche comparative*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et en ethnologie, EHESS, Paris.
- LÉCRIVAIN, Valérie, éd., 2007, *Clientèle guerrière, clientèle foncière et clientèle électorale. Histoire et Anthropologie*, Dijon: Éditions Universitaires de Dijon.
- LI, Yunxia & LYTTLETON, Chris, 2017, « Rubber's Affective Economies: Seeding a Social Landscape in Northwest Laos », in *Changing Lives. New Perspectives on Society, Politics, and Culture in Laos*, V. Bouté & V. Pholsena, éd., Singapour: National University of Singapore Press, p.301-324.
- LƯƠNG, Hy Văn, 2016, « Social Relations, Regional Variation, and Economic Inequality in Contemporary Vietnam: A View from two Vietnamese Rural Communities », in *Connected and Disconnected in Viet Nam: Remaking Social Relations in a Post-Socialist Nation*, P. Taylor, éd., Canberra: ANU Press, p.41-72.
- MARIANI, Léo, 2012, *Les avatars du don dans le Laos contemporain. Essai d'anthropologie politique*, Paris: Connaissances et savoirs.
- MARIANO, L. Joyce Zapanta, 2021, *Giving Back. Filipino America and the Politics of Diaspora Giving*, Philadelphie: Temple University Press.
- MAUSS, Marcel, 1999, *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF, coll. « Quadrige ».
- MC ELWEE, Pamela, 2007, « From the Moral Economy to the World Economy: Revisiting Vietnamese Peasants in a Globalizing Era », *Journal of Vietnamese Studies*, 2 (2): 57-107.
- METTRA, Pierre, 2021, « Boisseaux de riz et billets de banque », *Anthropology of food* [En ligne], URL: <http://journals.openedition.org/aof/11546>, consulté le 05/02/2021.
- PANNIER, Emmanuel, 2015a, *Seule la réciprocité. Circulation non marchande et relations sociales dans un village du nord du Vietnam*, Paris: Connaissances et Savoirs.
- PANNIER, Emmanuel, 2015b, « An Overview of Non-Commercial Flows in Contemporary Vietnam », *Vietnam Journal of Social Sciences and Humanities*, 1 (3): 229-245.
- PANNIER, Emmanuel, 2018a, « Affects, dons cérémoniels et structures sociales: figures et expressions des *tinh cảm* en milieu rural au nord du Vietnam », *Tsantsa*, 23: 33-42.
- PANNIER, Emmanuel, 2018b, « Place et rôle de la circulation non marchande en milieu rural au nord du Viêt Nam: un élément central de la société? », *Revue du MAUSS*, 52: 201-213.
- RETSIKAS, Kostas, 2016, « The Other Side of the Gift: Soliciting in Java », *Heidelberg Ethnology, Occasional Paper*, URL: <https://eprints.soas.ac.uk/22381/>, DOI: <https://doi.org/10.11588/hdethn.0.0.29971>.

- ROBBINS, Joel, 2012, « Cultural Values », in *A Companion to Moral Anthropology*, Didier Fassin, éd., Chichester, Malder : Wiley-Blackwell, p. 117-132.
- ROBBINS, Joel, 2013, « Monism, Pluralism, and the Structure of Value Relations: A Dumontian Contribution to the Contemporary Study of Value », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3 (1): 99-115.
- SATHER, Clifford, 2002, « Commodity Trade, Gift Exchange, and the History of Maritime Nomadism in Southeastern Sabah », *Nomadic Peoples*, 6 (1): 20-44.
- SCHRAUWERS, Albert, 2009, « The Spirit of the Gift, the Price of Potency: A Maussian Model of the Southeast Asian State of Luwu », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 25 (4): 738-759.
- SCOTT, James C., 1976, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in South-East Asia*, New Haven: Yale University Press.
- SCOTT, James C., 1985, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Resistance*, New Haven: Yale University Press.
- SILBER, Ilana. F., 2004, « Entre Marcel Mauss et Paul Veyne. Pour une sociologie historique comparée du don », *Sociologie et sociétés*, 36 (2): 189-205.
- SIHLÉ, Nicolas & BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte, éd., 2015, « Special Issue: Comparative Anthropology of Buddhist Transactions: Moving beyond the Maussian Terminology of the Gift », *Religion Compass*, 9 (11): 386-403.
- SIMANDJUNTAK, Deasy, 2012, « Gifts and Promises: Patronage Democracy in a Decentralised Indonesia », *European Journal of East Asian Studies*, 11 (1): 99-126.
- SMALL, Ivan V., 2018, *Currencies of Imagination: Channeling Money and Chasing Mobility in Vietnam*, Ithaca: Cornell University Press.
- TESSIER, Olivier, 2009, « “Aide” (giúp đỡ) et réciprocité dans une société villageoise du Nord du Vietnam: entre solidarité et dépendance », *Moussons*, 13-14: 205-242.
- TESTART, Alain, 2007, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Paris: Syllepse.
- THAI Hung Cam, 2014, *Insufficient Funds: The Culture of Money in Lowwage Transnational Families*, Stanford: Stanford University Press.
- TURNER, Terence, 2003, « The Beautiful and the Common: Inequalities of Value and Revolving Hierarchy among the Kayapó », *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 1, n° 1 (<http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol1/iss1/2>).
- TURNER, Terence, 2008, « Marxian Value Theory: An Anthropological Perspective », *Anthropological Theory*, 8 (1): 43-56.
- VANDERGEEST, Peter, 1991, « Gifts and Rights: Cautionary Notes on Community Self-Help in Thailand », *Development and change*, 22 (3): 421-443.
- WARNIER, Jean-Pierre, 2008, « Les politiques de la valeur », *Sociétés politiques comparées*, 114, URL : http://www.fasopo.org/sites/default/files/article1_n11.pdf.
- WEBER, Florence, 2000, « Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. Une ethnographie économique après le grand partage », *Genèses*, 41: 85-107.
- WEBER, Florence, 2002, « Forme de l'échange, circulation des objets et relations entre les personnes », *Hypothèses*, 1: 287-298.

WEBER, Florence, 2007, *Préface de l'Essai sur le Don*, Paris : PUF.

WEBER, Max, 1949, *The Methodology of the Social Sciences*, Glencoe, Ill. : The Free Press.

WEINER, Annette, 1985, « Inalienable Wealth », *American Ethnologist*, 12 (2) : 210-225.

WEINER, Annette, 1992, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley : University of California Press.

Balises conceptuelles, terminologiques et méthodologiques pour aborder les transferts non marchands

Emmanuel Pannier *

UMR 208 Paloc (IRD-MNHN), Paris, France

EXPLORER L'ARCHIPEL DE LA CIRCULATION NON MARCHANDE

L'anthropologie a mis en évidence depuis longtemps l'existence de régimes de circulation de biens et de services qui ne relèvent pas du marché ou qui fonctionnent selon d'autres logiques que les échanges marchands. Les chercheurs qui se sont penchés sur cette question rencontrent néanmoins des difficultés à définir et catégoriser les échanges non marchands. *L'Essai sur le don* de Marcel Mauss est

* Emmanuel Pannier, anthropologue, est chargé de recherche à l'IRD au sein de l'UMR Patrimoines Locaux, Environnement et Globalisation (IRD-Museum national d'Histoire naturelle) et chercheur associé au Centre Asie du Sud-Est (EHESS, CNRS, INALCO). Travaillant au Vietnam depuis 2005, il est actuellement affecté au sein du département d'anthropologie de l'université des Sciences Sociales et Humaines de Hanoi. Ses travaux se concentrent sur la circulation non marchande de biens et de services (échanges cérémoniels, dons, dettes, crédits, entraide agricole, tontines, etc.), les réseaux de relations personnelles, les régimes de régulation sociale locale et le changement social au sein des populations rurales.

l'une des premières tentatives. À partir de la description de formes particulières de transferts dans des lieux et des époques différentes, il propose d'utiliser la notion de don pour qualifier cet ensemble très disparate de pratiques sociales¹. Néanmoins, M. Mauss n'est pas lui-même complètement satisfait de ses choix terminologiques :

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. C'est une sorte d'hybride qui a fleuri là-bas. 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 [...]. 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 [1950] 1999 : 267.)

Depuis, de nombreux travaux ont cherché à redéfinir les contours et les propriétés de ce champ ou à établir des typologies des formes de transferts² (Sahlins 1976 ; Gregory 1982 ; Polanyi 1983 ; Carrier 1991 ; Godbout 1992 ; Caillé 2000 ; Weber 2000, 2002 & 2007 ; Testart 2007 ; Graeber 2010 ; Athané 2011). S'ils ont ponctuellement permis d'aller plus loin, comme le préconisait M. Mauss, les notions proposées pour nommer et distinguer les différents types de transferts se sont multipliées sans que les termes puissent être stabilisés et adoptés par tous. Un tour d'horizon permet de dresser la liste suivante : don et contre-don, échanges archaïques, échanges symboliques, prestations totales, échange cérémoniel, échange généralisé et restreint, économie rituelle, économie morale, principe de réciprocité et circulation non marchande. Ces notions sont souvent mal définies, et quand elles le sont, chacun propose sa propre définition, souvent en négatif, par opposition aux transactions marchandes, si bien qu'il est aujourd'hui difficile de définir ces phénomènes de circulation avec précision : il n'y a pas de base terminologique commune à partir de laquelle discuter³.

Dans ce contexte, une série de questions s'impose : existe-t-il un champ identifiable recouvrant une grande variété de pratiques de transferts qui, bien que très différentes, relèveraient d'un même ensemble conceptuel, distinct du régime de circulation marchande ? Comment définir ce champ, quelles en sont les propriétés et comment le désigner ? Pourquoi la notion de don, très critiquée mais encore largement utilisée pour qualifier ces pratiques de transferts, n'est-elle pas satisfaisante ? Ces questions en appellent deux autres, plus épistémologiques : est-il pertinent et utile de chercher à rassembler dans un même champ, derrière une appellation commune, des pratiques très diverses ? Quel est l'intérêt heuristique d'une telle démarche ?

Ma position est d'emblée dévoilée par l'ambition de réunir dans un même numéro des études de cas de transferts très disparates, allant d'offrandes à des saints en Asie du Sud à la vente de produits agricoles dans des rapports de production non marchands au Laos, en passant par des dons cérémoniels entre villageois au Myanmar, des prestations inscrites dans l'aide au développement au

Laos, l'envoi de devises au Vietnam, ou encore des poèmes coutumiers accompagnés d'offrandes en Indonésie. Entre ces transferts, il existe un lien, certes ténu, mais suffisamment prégnant pour les rassembler sous une même catégorie. Cette introduction tente de définir ce dénominateur commun et par là contribuer à caractériser et délimiter le champ des transferts qui sont distincts des transactions marchandes. Je l'appellerai, à la suite d'Alain Testart (2007), « circulation non marchande ». Cette expression a l'inconvénient de définir des pratiques par ce qu'elles ne sont pas, mais présente l'avantage de garder le champ relativement ouvert et d'inclure une vaste gamme de transferts. J'utiliserai comme synonymes les termes de « transfert », « prestation » ou « transaction » pour désigner l'acte de cession d'un bien, d'effectuation d'un service ou de transmission d'un « signe⁴ » d'un émetteur vers un destinataire humain ou non-humain. Dépouillés de charge conceptuelle et à la fois généraux et basiques, ces trois termes apparaissent les plus appropriés pour désigner le mouvement des « choses » en dehors des rapports de causalité, des obligations et des processus socio-politiques qui définissent ce que j'appellerai « des types de transferts » (Testart 2007 ; Pickles 2020). L'objectif n'est pas de proposer un cadre conceptuel permettant d'analyser toutes les formes de transferts, mais de proposer des catégories descriptives « [...] qui pourrai[en]t aider à combiner les distinctions typologiques et l'effort systématique de contextualisation historique et culturelle » (Silber 2007).

Comme le souligne Florence Weber, « les régimes d'échanges non marchands constituent, au regard du régime marchand, un continent, ou mieux peut-être un archipel d'une grande complexité » (2007 : 37). La métaphore de l'archipel est particulièrement appropriée car elle permet d'insister sur le fait que ces pratiques se situent dans une même « aire », un même espace conceptuel, mais ne constituent pas un tout homogène. Cette aire rassemble en effet une grande diversité de logiques et des formes de transferts très hétérogènes, qui procèdent de rapports sociaux variés. Notre ambition est double : définir les contours de cet archipel et donner quelques repères ou balises pour identifier les îlots qui le constituent. Autrement dit, il ne s'agit pas de définir ces transferts seulement en négatif des échanges marchands, mais aussi pour ce qu'ils sont. Ainsi, en appui sur les avancées conceptuelles et méthodologiques de certains auteurs et en les prolongeant, j'identifie les propriétés de ce régime de circulation et propose des catégories pour désigner certaines formes de transfert spécifiques au sein de cet ensemble.

En vue de retracer le cheminement qui amène à cette catégorisation multidimensionnelle, la première partie s'attachera à justifier l'intérêt d'élaborer des catégories idéal-typiques pour désigner et étudier les diverses formes de transferts. La deuxième partie présentera les deux grandes tendances qui divisent les études théoriques françaises sur ce phénomène : celles qui se préoccupent du commun et celles qui se focalisent sur le particulier. La troisième partie consistera à dresser un état des lieux critique des critères mobilisés par les anthropologues pour définir les traits caractéristiques de ce régime de circulation. Enfin, sur cette base, j'exposerai dans la dernière partie les propriétés de la circulation non marchande et proposerai une grammaire pour nommer et distinguer les différentes formes de transferts.

Je montrerai ainsi que si la plupart des critères mobilisés par les anthropologues ne permettent pas d'englober l'ensemble des transferts constitutifs de ce champ, ils témoignent d'un principe qui pourrait définir le dénominateur commun, à savoir la présence nécessaire d'une autre relation sociale que celle qui s'établit lors de l'interaction transactionnelle, un rapport non strictement économique entre les parties, qui dépasse, encadre et conditionne le déroulement des transferts et manifeste la primauté de la valeur du lien. Si une telle relation peut exister dans les transactions marchandes, ce n'est pas le cas dans leurs manifestations empiriques les plus fréquentes (Chantelat 2002) ni dans tous les cas une condition de leur déroulement (Weber 2000 ; Testart 2007 ; Athané 2011). À partir de là, je soutiendrai que lorsque ce rapport social décisif relève de la sphère des relations interpersonnelles, où les caractéristiques idiosyncrasiques des personnes sont directement en jeu et déterminantes, nous nous trouvons dans l'îlot de la circulation interpersonnelle, l'un des plus vastes de l'archipel.

LA LIGNE DE CRÊTE

Je propose ici d'explorer une voie à l'intersection de deux positions : l'utilité de se doter de catégories communes et l'irréductible singularité des pratiques sociales nécessairement situées dans un lieu et un temps donné. La première découle du constat de Hannah Arendt dans *La crise de la culture*, qui déplore la tendance en sciences sociales « 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" » (2003:126). La seconde position trouve un écho dans les propos de Paul Veyne :

Le danger le plus sournois est celui des mots qui suscitent dans notre esprit de fausses essences et qui peuplent l'histoire d'universaux qui n'existent pas. [...] quand nous prononçons les mots d'assistance, de don, de sacrifice, de crime, de folie ou de religion, nous sommes incités à croire [...] qu'il existe un être appelé le don ou le potlatch, qui jouirait de propriétés constantes et définies, par exemple celle de susciter des contre-dons ou de valoir du prestige et de la supériorité au donateur sur les bénéficiaires. (Veyne 1971 : 91.)

La combinaison de ces deux positions se situe sur une ligne de crête étroite entre l'écueil d'un nominalisme radical considérant qu'il n'existe que des singularités non généralisables et qu'il n'est donc pas possible d'user de concepts génériques communs pour désigner des réalités locales distinctes, et le biais inverse consistant à plaquer sur la diversité du réel des concepts essentialisants qui se substituent à des pratiques sociales toujours contextualisées et donc singulières. Cette ligne de crête me semble importante à explorer, en particulier pour l'étude des transferts non marchands. Je vais ici expliquer pourquoi.

Les contributeurs de ce numéro thématique de *Moussons* ont été rassemblés au départ autour des catégories de « circulation non marchande » et de « transaction

non marchande », en considérant que les transferts que nous étudions relevaient du même champ, soit parce qu'ils se déroulaient en dehors du marché, soit parce qu'ils étaient régulés par d'autres principes que ceux des transactions marchandes.

Ces dernières comportent en effet une série de caractéristiques souvent citées pour les distinguer des transferts non marchands : la commensurabilité permettant la mise en équivalence (Gregory 1982 ; Godbout 1992) associée à la coordination par les prix (Polanyi 1983 ; Steiner 2010) ; le rapport aux choses commande le rapport entre les personnes (Testart 2007), ce qui implique la primauté de la valeur d'échange et d'usage sur la valeur de la relation (Carrier 1991) ; la mise en vente des choses qui circulent et donc la présence de mécanismes de mise en rapport de l'offre et de la demande (Testart 2007) ; des rapports marqués par l'impersonnalité, l'instantanéité et la discontinuité (Chantelat 2002) entre des individus indépendants, sans liens ni obligations durables (Carrier 1991) ; la facilité avec laquelle les agents sociaux peuvent sortir de la relation d'échange (Hirschman 1970) et enfin l'aliénation de la chose transférée (Gregory 1982 ; Weiner 1992).

Sur la base de ces distinctions et en confrontant nos études de cas, nous nous sommes rendu compte qu'il n'était pas si simple de se ranger derrière la catégorie de « non marchand » pour au moins deux raisons. D'abord parce qu'une grande partie des transferts observés s'enchevêtrent avec le marché ou comportent certains des attributs des transactions marchandes. Ensuite parce que, plus fondamentalement, si nous pouvions définir « ce qu'ils ne sont pas » par rapport à la circulation marchande, nous avons des difficultés à définir les propriétés et les contours de la circulation non marchande en elle-même. En utilisant le même terme, nous ne désignons pas tous la même chose.

Les blocages conceptuels et terminologiques que nous avons rencontrés reflètent une confusion plus générale qui entrave l'étude de ces transferts : l'absence de termes communs dotés de définitions établies. La majorité des chercheurs qui se sont penchés sur ce champ font le même constat :

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. (Berthoud 2004 : 366.)

L'usage du concept de don par M. Mauss puis à sa suite par un large pan de la littérature sur la question n'a fait qu'amplifier les confusions et les difficultés. Les connotations morales que ce terme charrie (désintéressé, gratuit, altruiste, libre, sans retour, etc.) bride la compréhension fine des pratiques sociales qu'il est censé désigner, puisque, comme M. Mauss l'avait déjà signalé, ces dernières comportent souvent, si ce n'est toujours, une part d'intérêt et de contrainte. De plus, comme le rappelle David Graeber, rabattre ces transferts sur une catégorie conceptuelle unique, celle de don, comporte le risque de passer à côté de la diversité des formes, expressions, principes, logiques qui sont effectivement à l'œuvre (Graeber 2010 : 69).

En effet, certains auteurs (Lécrivain 2002 ; Testart 2007 ; Athané 2011 ; Darmangeat 2016) montrent que le don n'est qu'une partie d'un ensemble plus large, une forme particulière de transfert, distincte de l'échange⁵, de la compensation ou du tribut, et qui ne saurait donc désigner l'ensemble. Face à ces amalgames anciens et récurrents, de nombreux chercheurs estiment nécessaire un effort de clarification des termes employés pour décrire et analyser ces régimes particuliers de circulation (Godbout 1992 ; Caillé 2000, 2007 ; Weber 2000, 2007 ; Testart 2007 ; Berthoud 2004 ; Silber 2004, 2007 ; Graeber 2010 ; Athané 2011 ; Pickles 2020).

Le problème est que dans la réalité empirique, les transferts que nous observons sont difficilement subsumables sous une catégorie fixe et exclusive, fonctionnant partout et de tout temps. Comme les articles qui composent ce numéro de *Moussons* l'illustrent, par rapport aux catégories exclusives dont a besoin la démarche scientifique, ce sont souvent des formes hybrides, des mélanges et des enchevêtrements de logiques que nous observons. Trois cas de figure se présentent.

D'abord, le mélange de composantes. Il est fréquent de trouver des éléments non marchands au sein d'un échange marchand et inversement (Carrier 1991 ; Godbout 1992). Pierre Alary montre ainsi dans l'article publié dans ce numéro qu'un échange marchand peut se dérouler dans un environnement où les rapports de production sont non marchands. Il n'est également pas rare d'observer que les propriétés de l'échange et du don se mêlent pour constituer des formes de transferts hybrides ou composées (Darmangeat 2016). J'ai par exemple montré (Pannier 2015) comment des prestations cérémonielles au Vietnam sont de l'ordre du don, car aucune exigibilité ne régit les transferts, mais comportent de nombreuses propriétés formelles de l'échange tel que définit par Testart (2007) : réciprocité des transferts, agencement des transferts par paires, réciprocité des obligations, réciprocité des causes (les dons et les contre-dons sont cause et effet l'un de l'autre) et présence de dette tant que le retour n'est pas effectué.

Un second cas de figure amène à nuancer le classement des transferts dans des catégories exclusives et à rester attentif aux chaînes de prestations en suivant le parcours des choses qui circulent. Il concerne les cas où un même bien change de statut au cours de sa circulation, passant par exemple de don à marchandise et réciproquement (Appadurai 1986). Les devises envoyées par les Vietnamiens de l'étranger à leur famille au Vietnam, dont le parcours est retracé par Christophe Vigne dans ce numéro thématique, est exemplaire : un don de solidarité socialement et moralement obligé devient un investissement commercial, en étant passé entre-temps dans les canaux bancaires étatiques ou privés qui assurent le transit des devises de l'étranger au Vietnam. Dans son article publié ici, Delphine Ortis décrit également comment des étoffes dédiées aux saints musulmans honorés dans des sanctuaires indo-pakistanaïses sont d'abord des marchandises achetées sur des marchés, puis deviennent des offrandes, qui seront redistribuées ensuite sous forme de don ou revendues à des boutiquiers. En analysant l'agencement des prestations entre le Saint et le fidèle, elle identifie finalement une forme de « transfert composé », selon lequel des éléments du don se mêlent à des éléments de l'échange non marchand, ce qui nous ramène au premier cas de figure décrit ci-dessus.

Enfin, troisième cas de figure, il arrive souvent que les personnes jonglent avec des registres normatifs issus de différents régimes de circulation et de valeur au cours d'une interaction (Weber 2007 ; Zelizer 2005). Stéphane Huard montre dans son article du présent volume comment une femme prise dans une scène sociale d'échange lors d'une cérémonie d'initiation bouddhique au Myanmar interprète un don de nourriture selon différents registres, entre don religieux désintéressé et mise sous dépendance, créant des ambiguïtés, voire des tensions.

Ainsi, comme les théories des « mondes imbriqués » (Zelizer 2005 ; Dufy & Weber 2007) l'illustrent, dans la réalité sociale, « des mondes à la fois rituellement séparés et socialement connectés » (Weber 2007 : 39) coexistent, s'imbriquent et parfois s'amalgament. Mais pour donner à voir les composantes constitutives de ces mélanges, les passages de biens entre des régimes de valeur distincts, ainsi que les registres croisés dans lesquels les individus puisent pour signifier leurs actions, il convient, au moins à un moment de l'analyse, de définir les ingrédients du mélange, éventuellement leur part respective, les sphères à travers lesquelles les biens circulent et les registres mis à disposition des personnes pour inscrire leurs prestations. Pour cela, il est nécessaire de disposer de termes et des catégories communes permettant d'opérer des distinctions et de rendre intelligible la réalité empirique sans tomber dans le biais consistant à substituer aux pratiques sociales des catégories abstraites (Pickles 2020). Pour Alain 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 ». Or, précise-t-il, « 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. » (Testart 2007 : 156.)

Dans le cas de l'étude des transferts, l'identification de formes sociales idéaltypiques dotées de définitions précises et communes permet ainsi de mettre en évidence des différences empiriquement avérées entre des régimes de valeur, des logiques sociales et des modalités de circulation pour ensuite décrire comment ces transferts s'imbriquent ou sont gardés distincts dans les pratiques des acteurs. Et, au-delà de l'investigation empirique, les catégories offrent des termes communs pour analyser des phénomènes semblables dans des réalités socio-historiques différentes. Elles permettent de mettre en perspective, de faire dialoguer, voire de comparer des études de cas ancrées dans des contextes locaux toujours particuliers. Pour reprendre la métaphore de H. Arendt (2003), l'enjeu est d'avoir une table commune de discussion, qui rassemble autant qu'elle distingue.

Derrière la confusion terminologique décrite plus haut et constamment renouvelée lorsque chacun utilise son propre vocable avec ses propres définitions, il existe quelques mises au point terminologiques et conceptuelles utiles, mais trop peu connues et rarement mobilisées, qui permettent, avec quelques prolongements, de définir les contours de l'archipel que constituent ces transferts ainsi que certains de ses îlots. Avant de les présenter, il convient de rappeler que la distinction typologique n'est pas une fin en soi. Elle ne constitue qu'une étape de l'analyse pour ordonner, décrire et comprendre un réel qui donne souvent à voir des hybrides

dations. Mais, une fois ces distinctions conceptuelles opérées, elles ne doivent pas enfermer les pratiques sociales dans des catégories figées. Elles constituent des balises ou des gradients au sein du continuum que présente l'ensemble des transferts marchands et non marchands. Comme le rappelle C. Darmangeat (2016 : 41) : « l'étude des formes de transfert ne peut donc être qu'un préalable à celle de leur sens sociologique, mais elle en est un préalable indispensable. » Cette introduction vise à donner quelques balises pour mener à bien cette étude préalable des formes.

LE COMMUN ET LE PARTICULIER

Afin d'identifier les traits distinctifs de l'archipel que constitue la circulation non marchande, il convient de faire état de ce qui a été écrit par les auteurs qui se sont penchés sur la question. Depuis l'œuvre inaugurale de M. Mauss, deux grandes tendances se dégagent en France parmi les anthropologues et les sociologues qui ont tenté de théoriser et de définir ces formes de transferts. D'un côté, ceux qui privilégient le *commun* et qui ont tendance à utiliser le concept de « don » pour qualifier cet ensemble disparate de transferts ; de l'autre, ceux qui souhaitent mettre au jour le *particulier* et qui mobilisent plutôt la notion de « transferts non marchands ».

Le premier pôle de ce continuum concerne un certain nombre de chercheurs qui se concentrent sur l'essence du « Don » et sur ses propriétés génériques (Mauss 1999 ; Godbout 1992 ; Bourdieu 1994 ; Godelier 1996 ; Caillé 2000 ; Berthoud 2004 ; Lordon 2011). Tout en soulignant l'existence d'une pluralité des formes de dons et l'historicité de leurs manifestations, ils cherchent avant tout à mettre au jour les principes communs, voire la logique universelle de cette forme de circulation distincte des flux marchands et étatiques. Comme le souligne Gérard Berthoud (2004 : 366-367), « [...] 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 ? » C'est ainsi que, par exemple :

Le choix de Mauss et du MAUSS⁶ 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.)

Pour eux, comme pour M. Mauss, le don conserve « une même nature fondamentale au travers des périodes historiques et des cultures diverses » (Silber 2004 : 191). C'est pourquoi la diversité des formes de transferts est rabattue derrière l'appellation commune « don » ou « don-échange ».

À l'autre pôle du continuum se situent des chercheurs ayant le point commun de critiquer l'emploi du mot « don » comme terme générique englobant et de vouloir répondre à la confusion terminologique qui infuse la tradition anthropologique sur la question. Dans sa préface à la dernière édition française de *l'Essai sur le don*, F. Weber (2007) intitule son dernier paragraphe, de manière assez provocatrice :

« Lire l'Essai... pour en finir avec le don ». A. Testart est également assez virulent dans sa critique de M. Mauss :

[...] 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).

En déconstruisant l'objet « don », ils incitent à opérer une distinction, au sein du large champ de ce qu'ils appellent alors « la circulation non marchande », entre ce qui relève du registre du don et ce qui relève d'autres formes de transferts. Ils proposent ainsi des pistes méthodologiques pour désigner, décrire et analyser les transferts non marchands dans leur hétérogénéité empirique. L'une de leurs préoccupations centrales est, avant d'étudier en détail les enjeux sociologiques ou anthropologiques dont témoignent les transferts, de définir rigoureusement, et donc de distinguer, les différents « types de transferts » existants : s'agit-il de don, d'échange, de dette, de pillage, de compensation, de redistribution, d'impôts, d'offrande ou encore d'une autre forme sociale à définir ?

Aujourd'hui, la plupart des auteurs s'accordent sur l'analyse de A. Testart (2007) pour qui l'exigibilité des obligations, entendue comme le recours possible à la violence légitime pour les faire appliquer, s'affirme comme un critère utile et pertinent pour distinguer les différents types de transferts. Dans un « échange », le retour est explicitement exigible, alors qu'il ne l'est pas pour un « don », quand bien même il est suivi d'un contre-don socialement et moralement contraint. L'auteur montre ainsi que le potlatch relève du don alors que la kula relève de l'échange non marchand. Il dégage un troisième type de transfert, comme les taxes, les amendes, le tribut, la corvée et les dédommagements, qui concerne des prestations exigibles sans que le retour ne le soit. Sur cette base, l'auteur propose des définitions précises de l'échange, du don et de ce qu'il appelle les « transferts du troisième type » (ou « t3t »), en tant que formes sociales idéal-typiques. À partir de ce premier effort de clarification, certains auteurs ont mobilisé la même démarche méthodologique pour aller plus loin. Ils ont ainsi mis au jour une diversité de formes de transferts, allant des « obligations parentales » aux « obligations sociétales » (Lécrivain 2002), des « formes simples » aux « formes hybrides » (Darmangeat 2016), des « transferts légitimes » aux « transferts illégitimes » (Athané 2011) ou encore des « échanges obligatoires » aux « échanges consentis » (Darmangeat 2016). On peut également considérer que les jeux d'argent et les paris (Pickles 2020), pour lesquels le premier transfert n'est pas exigible mais le retour peut l'être pour le gagnant, comme un type de transfert spécifique.

Un autre effort de clarification terminologique a été établi par F. Weber, qui mobilise également le principe de l'exigibilité. Elle propose d'utiliser le terme « transfert » lorsqu'il n'y a pas de retour exigible, et « réserve le terme de transactions aux prestations dont la contrepartie est exigible, qu'il s'agisse de transaction marchande ou monétaire, marchande non monétaire ou cérémonielle. » (Weber, 2007 : 26.)

Enfin, en vue de sortir des biais d'une « anthropologie centrée sur l'échange », Anthony Pickles (2020) a récemment proposé une mise au point terminologique

consistant à distinguer les « ethnographic empirical units » des catégories analytiques. Il considère les « transferts » comme des catégories infra-conceptuelles définissant les mouvements des choses indépendamment des rapports de causalité et d'obligation à l'œuvre, tandis que les « transactions » sont les formes qui découlent de la configuration de transferts et des processus socio-politiques qui les façonnent. Sa terminologie se fonde ainsi sur l'agencement des transferts :

If a “transfer” gets balanced with a return, it becomes an “exchange” of two (or more) transfers (e.g., barter, purchase, or like-for-like exchange). If the return happens later, this would be a “delayed exchange” of two transfers (i.e., tit for tat). A “transfer” that is not accompanied by a return and has no prospect of generating one in the future is a “one-way transfer.” (Pickles 2020 : 14.)

Que peut-on tirer de ces différentes propositions pour délimiter l'archipel que constitue la circulation non marchande de biens, de services et de signes ? À partir des réflexions des auteurs qui s'intéressent au *commun* et de ceux qui privilégient le *particulier* cités ci-dessus, j'ai relevé quatre critères mobilisés pour définir et caractériser ces transferts comme des formes sociales spécifiques, distinctes du régime de circulation marchande : le critère de l'intérêt, du lien social, de l'inaliénabilité et de la relation personnelle. Après les avoir présentés, je questionnerai leur pertinence respective dans le but de caractériser l'archipel qui m'intéresse ici.

DE QUELQUES DISTINCTIONS EXISTANTES

Le critère de l'intérêt

Beaucoup d'auteurs estiment que dans les transferts non marchands les considérations utilitaires ne priment pas. La maximisation de l'intérêt individuel et du profit à travers un calcul coût-bénéfice peut intervenir mais reste nécessairement secondaire. Cette posture, parfois appelée anti-utilitariste, ne consiste pas à nier la présence d'intérêt : « il n'est en rien, et ce point est essentiel, un an-utilitarisme » (Caillé, Lazzeri & Cléro 2002 : 82). Pour saisir la logique à l'œuvre, il convient de rappeler leur conception de l'intérêt.

D'abord, les intérêts en jeu ne sont pas seulement ceux de l'*Homo œconomicus*. Il y a une diversité des formes d'intérêts irréductibles à l'intérêt économique en général et à l'intérêt marchand en particulier⁷. Alain Caillé invite par exemple à distinguer l'« intérêt d'avoir » de l'« intérêt d'être ». Ce dernier concerne l'« intérêt de présentation de soi » (Caillé 2000 : 63), « l'intérêt de prestige » (appelés aussi « intérêts réputationnels » ou « intérêts de face ») ou encore « l'intérêt pour l'autre » (*ibid.* : 69). Dans cette perspective, les intérêts impliqués dans un transfert non marchand sont donc de différentes natures, et, selon certains auteurs, relèvent davantage de l'ordre du symbolique et du social (prestige, honneur, réputation, rivalité, reconnaissance, cohésion sociale, etc.) que du matériel, de l'instrumental et du fonctionnel.

Deuxièmement, d'après cette conception, les intérêts utilitaires ne constituent pas la cause principale et unique des transferts non marchands : ils restent secondaires derrière l'expression du lien social ou de la reconnaissance. A. Caillé (2000 : 34) considère ainsi qu'« il n'est de don que de ce qui excède par sa dimension symbolique la dimension utilitaire et fonctionnelle des biens et services ».

Ce premier critère pose un double problème. D'abord, sur le terrain, il est souvent difficile de déterminer la place relative qu'occupent les calculs intéressés parmi les motivations des individus. Comment en effet définir si les calculs d'intérêts priment ou non dans les rapports de causalité à l'œuvre, d'autant plus que, pour un même type de transfert, cela peut varier selon les moments et les personnes. C'est par exemple le cas des poèmes et offrandes remises aux esprits du territoire lors du rituel *tutu marin* en Indonésie présenté par Dana Rappoport dans ce numéro thématique. Elle indique qu'en échange de cette parole et des offrandes qui viennent généralement réparer un ordre bouleversé, les humains espèrent obtenir une bonne moisson et plus largement la protection des esprits. Si ces prestations, qui relèvent de la compensation, sont animées par d'autres enjeux moins utilitaires, comme la souveraineté du territoire, l'affirmation de l'autorité ou les rivalités entre clans, il reste difficile de définir, au niveau des actes de transferts concrets, ce qui prime, entre négociation de l'ordre social et obtention de bénéfices individuels et collectifs.

Ensuite, ce critère ne permet pas d'englober l'ensemble des prestations constitutives de la circulation non marchande. De nombreux exemples attestent que certains transferts non marchands sont animés *avant tout* par des stratégies instrumentales et que l'obtention du bien ou d'un bénéfice est central dans ce qui motive le transfert. Il en est ainsi des contributions des membres des groupes informels de crédits et d'épargnes rotatifs en milieu rural au nord du Vietnam : elles sont explicitement intéressées au sens utilitariste du terme, mais restent non marchandes (Pannier & Pulliat 2016). Les cas des cadeaux ou des versements pour obtenir les faveurs d'un fonctionnaire ou le remercier de services rendus, fréquent en Asie du Sud-Est, ainsi que certains rapports de clientélisme, où « la relation [...] n'est entretenue que pour les bénéfices matériels que chacun en attend » (Testart 2007 : 164), sont également significatifs de la place centrale que peut occuper la recherche de maximisation des avantages individuels au sein de transferts non marchands. Comme ils font partie de l'archipel que je tente de définir, le caractère secondaire du calcul d'intérêt ne peut pas être considéré comme une propriété générique de la circulation non marchande. Il peut néanmoins être la marque de certaines formes de prestations particulières au sein de cet ensemble.

Le critère du lien social

L'effet du transfert sur les relations impliquées est un autre critère souvent mobilisé pour définir ces formes de circulation non marchande. Dans la lignée de M. Mauss, de nombreux auteurs considèrent que la propriété de ces transferts est de créer, actualiser, entretenir ou médiatiser les relations sociales. Selon cette

perspective, si cet effet est *possible* dans le cas d'une transaction marchande, il est *inéluçtable* dans le cas des transferts non marchands.

Jacques Godbout montre ainsi que ces formes de transferts sont au service du lien social, si bien qu'il propose de qualifier de « don 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* (1992 : 32, souligné par moi). Dans la même perspective, pour A. Caillé, « le don constitue *le moteur et le performateur par excellence des alliances*. Ce qui les scelle, les symbolise, les garantit et les rend vivantes » (2000 : 19, souligné par moi). G. Berthoud considère quant à lui 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, souligné par moi). C'est ainsi qu'au-delà de la valeur d'usage ou d'échange, « les choses prennent des valeurs différentes selon leur capacité d'exprimer, de véhiculer, de nourrir les liens sociaux » (Godbout 1992 : 187). La valeur du lien ou l'estime comme reconnaissance de la valeur de l'autre caractérisent alors le régime de valeur propre à ces régimes de circulation. Il en résulte que ces formes de prestations sont génératrices de reconnaissance :

Le don est fondamentalement un mouvement de reconnaissance mutuelle [...] 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*. (Berthoud 2008, souligné par moi).

Si les membres du MAUSS défendent ce critère comme distinctif et caractéristique du don (considéré comme la catégorie générale désignant le régime non marchand), ils ne sont pas les seuls à partager cette conception. Maurice Godelier, par exemple, considère que ces transferts sont effectués « [...] pour produire de nouveaux rapports sociaux, de pouvoir, de parenté, d'initiation, etc., entre les individus et entre les groupes ou plus simplement pour en reproduire d'anciens, les prolonger, les conserver » (Godelier 1996 : 101). Il considère que « le don comme *acte* mais aussi comme *objet*, peut *re-présenter*, *signifier* et *totaliser* l'ensemble des rapports sociaux dont il est à la fois l'instrument et le symbole » (*ibid.* : 145).

La marque spécifique de ces transferts serait donc qu'ils produisent mais aussi qu'ils reflètent et médiatisent des rapports sociaux. Et plus largement, ils constitueraient un élément pivot *du* politique, entendu comme ce qui permet de passer de la guerre à la paix et inversement, afin de tenir ensemble les membres d'une société ou d'un groupe. Ces formes de transfert soulèvent alors « [...] la question première qui se pose aux hommes, la question *politique* qui n'est que l'autre face de la question du don, celle de savoir qui sont les amis et qui sont les ennemis. Autrement dit [...] avec qui fait-on alliance (et contre qui) ? » (Caillé 2000 : 84.)

Au moyen d'une démonstration très différente, appuyée sur Spinoza et le *conatus*⁸, Frédéric Lordon en vient à une conclusion semblable. Pour lui, ce qu'il appelle l'échange symbolique ou le don est « gouverné par le primat de la pacification et de l'alliance » (Lordon 2011 : 101). Il montre comment le dispositif pacifica-

teur du don réciproque se distingue de celui du marché et de l'État par sa faculté à réorienter le « mouvement antisocial de la pronation unilatérale » (prendre pour soi) vers des intérêts symboliques d'honneur, de prestige, de reconnaissance ou de munificence (donner et faire preuve de générosité) (*ibid.*: 7). Ce processus favoriserait « la continuité des relations et du lien social » (*ibid.*: 101), sans nier les compétitions et la rivalité.

Si beaucoup d'auteurs partagent la conviction que ces formes de circulation non marchande portent en elles ce potentiel d'alliance (horizontal comme vertical) et cette fonction politique, il convient de se demander si c'est le cas pour toutes les transactions comprises dans le régime de circulation non marchande. Est-ce que tous les transferts empiriquement observés ont pour effets de créer, reproduire ou renforcer une relation sociale ? Et plus largement constituent-ils dans tous les cas des symboles pour tenir ensemble les membres d'une même société ? Ou bien cette dimension ne concerne-t-elle que certaines formes de prestations dans certaines sociétés particulières ? Enfin, si ce critère est validé empiriquement, il reste à analyser, selon chaque cas, quels liens sont concrètement créés, renouvelés ou renforcés et par quel processus. Autrement dit, comment, concrètement, le transfert affecte les liens ou génère de la reconnaissance. Autant de questionnements directement abordés dans ce numéro.

Le critère de l'inaliénabilité

Un autre critère parfois mobilisé est l'idée selon laquelle « la chose qui circule garde en elle la trace des personnes entre lesquelles elle a circulé » (Weber 2007 : 33). Les propos de M. Mauss sur la fusion entre les personnes et les choses dans ce qu'il appelle les économies du don, ainsi que ses interprétations, largement controversées, autour du *hau*, cette force qui pousse à rendre car elle exprime la substance du donateur incarnée dans le bien, a ouvert la réflexion sur la question de l'inaliénabilité⁹. Compte tenu de la quantité de travaux et de la complexité des débats sur la question, il n'est pas possible d'approfondir cet aspect ici¹⁰. Je retiendrai simplement que pour certains auteurs, ce critère permet de distinguer les échanges marchands, où les choses qui circulent deviennent des objets indépendants des personnes et sont aliénables (Carrier 1991), d'autres formes de transferts, où « la chose a été donnée sans être vraiment aliénée par celui qui l'a donnée » (Godelier 1996 : 61), notamment parce qu'elle contient une parcelle de l'identité du donateur. L'une des caractéristiques propres à ces deuxièmes formes de transferts serait donc de « garder tout en donnant » (Weiner 1992) et d'impliquer les identités en présence (Carrier 1991 ; Godbout 1992). Dans l'article qu'elle présente dans ce numéro, Delphine Ortis décrit comment certaines étoffes (les housses d'apparat) remises par les fidèles aux saints de sanctuaires musulmans en Asie du Sud s'imprègnent de la puissance de la divinité lorsqu'elles sont disposées sur son tombeau. Puis, rendues au fidèle et redistribuées dans différents cercles, elles gardent et font circuler à l'extérieur la puissance du saint. De fait, le nom de

ce dernier est souvent inscrit sur la pièce de tissu et celle-ci est ornée de motifs spécifiques aux attributs du saint ou à l'architecture de son mausolée.

Bien que souvent mobilisé dans les théories sur le don, ce critère de la médiation des identités et de l'inaliénabilité est difficilement généralisable à l'ensemble des transferts que je cherche à définir ici. Dans certains cas présentés dans ce numéro, que ce soit l'argent donné par les Vietnamiens d'outre-mer à leur famille restée au pays, les dons monétaires des invités lors d'un rituel d'initiation bouddhique au Myanmar ou encore certaines étoffes offertes à un saint en Inde du Sud, qui sont gardées par le sanctuaire (housses personnelles) et parfois (les draps) revendues, la chose transférée ne devient pas une extension des personnes, et ce n'est pas seulement le droit d'usage qui est transféré, mais aussi le droit de propriété. Ce critère reste néanmoins utile pour qualifier un sous-ensemble de prestations au sein de la circulation non marchande et fait écho au prochain trait distinctif, car il rappelle que ces transferts ne peuvent être séparés des rapports entre parties impliquées dans la transaction.

Le critère de la relation personnelle

Si les auteurs ne sont pas unanimes sur les trois critères cités précédemment, la majorité s'accorde sur le fait que la présence d'une *relation personnelle* préalable à la transaction ou qui perdure à celle-ci est une condition de ces transferts en tant que forme sociale distincte du régime de circulation marchande. J'estime de mon côté que ce critère permet de délimiter une sous-catégorie du régime de circulation non marchande, que j'appellerai la *circulation interpersonnelle*.

Dans *L'ethnographie économique*, Caroline Dufy et Florence Weber expliquent que « les transactions non marchandes ne peuvent être séparées des relations personnelles qu'elles font advenir ou dans lesquelles elles surviennent » (Dufy & Weber 2007 : 27). Dans sa préface à la nouvelle édition de *l'Essai sur le don*, F. Weber caractérise ces transactions comme :

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 [...]. (2007 : 27-28, souligné par moi).

Si les transactions marchandes peuvent également impliquer *par ailleurs* des rapports personnels, ce qui est fréquent en Asie du Sud-Est et ailleurs, ce n'est pas une condition pour que le transfert ait lieu ni une propriété constitutive et distinctive de l'échange marchand en tant que forme sociale idéal-typique. Ce critère permet d'exclure la présence de la monnaie comme élément distinctif puisque :

Certaines transactions non monétaires (le troc) sont marchandes et, inversement, [et] certaines transactions monétaires [...] ne sont pas marchandes, parce qu'elles interviennent dans un contexte de relations personnelles (par exemple, mais non seulement, la parenté) dont elles sont inséparables analytiquement. (Weber 2000 : 88.)

A. Caillé (2000) et J. T. Godbout (1992) accordent également une place centrale aux rapports interpersonnels dans ce qui définit la circulation non marchande puisque « le don constitue le mode de relation par excellence entre les personnes en tant qu'elles se considèrent et s'instituent *comme des personnes*. » (Godbout 1992 : 151, souligné par moi.) Ils ne cantonnent pas l'interpersonnel aux relations entre humains, ni aux interactions de face-à-face, mais l'élargissent aux rapports directs ou virtuels avec les non-humains, que ce soit des esprits, des divinités ou des animaux (Godbout 1992).

Pour A. Testart, la réalisation des transferts non marchands est subordonnée à l'établissement d'un autre rapport social que le rapport qui se noue au moment de l'acte, que ce soit un rapport matrimonial, une affinité entre des familles, la parenté, l'amitié, mais aussi la vassalité, la dépendance, etc. (Testart 2007 : 45, 135). Il parle ainsi de « rapports à la fois durables, personnels, impliquant certaines obligations, des rapports qui redoublent et conditionnent tout à la fois les rapports d'échange proprement dit » (*ibid.* : 135). À la différence de l'échange marchand, où « ce sont les rapports entre les choses qui commandent la relation échangiste » (*ibid.* : 145), dans les transferts non marchands « [...] la relation personnelle entre les hommes [...] prime sur les relations entre les choses » (*ibid.* : 147).

Le problème de ce critère est alors de savoir ce que l'on entend par « relation personnelle ». Selon Claire Bidart, Alain Degenne et Michel Grosseti (2011), 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 ». Ce type spécifique de lien renvoie ainsi aux rapports qui « ne se réduisent pas à une interaction fonctionnelle ou ponctuelle ». A. Testart parle de relations personnelles « au sens d'*intuitu personae*, c'est-à-dire eu égard aux particularités et qualités de telle personne dans sa singularité » (Testart 2007 : 135, note 9). En d'autres termes, il ne s'agit pas de relations sociales au sens large, ni seulement de relations de face-à-face ou d'interconnaissance. Les relations personnelles désignent des rapports existants entre deux personnes qui ne peuvent pas être transposés à d'autres personnes. Dans ces rapports, les attributs personnels, les biographies individuelles et les qualités singulières des sujets sont directement impliquées (Carrier 1991) et priment sur les fonctions, les postes, les statuts formels ou les rôles officiels qu'ils peuvent endosser par ailleurs¹¹.

Ce critère est valable pour l'ensemble des cas de transferts qui seront présentés dans les articles suivants¹². Et au-delà de ce numéro, je considère, en appui sur les auteurs cités ci-dessus, qu'il permet de définir une large part des transferts non marchands que je tente de définir ici, surtout si on ne limite par la notion d'interpersonnel aux interactions directes ou affectives entre proches. En l'élargissant à l'ensemble des rapports où les caractéristiques idiosyncrasiques des protagonistes sont impliquées et sont déterminantes dans le déroulement du transfert, il est possible d'inclure dans ce que je propose d'appeler la *circulation interpersonnelle* certaines transactions avec des esprits (les offrandes aux ancêtres), entre inconnus (le financement participatif, la charité ou l'hospitalité) ou encore liées à des

rapports de dépendance ou encastrées dans des formes d'autorité supérieure (les prestations d'un vassal ou d'un serf dues à un seigneur¹³).

Le cas des Lao de France qui s'impliquent dans des projets de développement local pour aider leurs « petits frères » laotiens présenté par Isabelle Wilhelm dans ce numéro est à ce titre significatif. Ces anciens réfugiés ressentent un devoir envers leurs semblables restés dans un pays qu'eux-mêmes ont été obligés de quitter à la fin des années 1970. Ce faisant, ils tissent des liens interpersonnels avec les habitants des villages où ils mènent leurs projets. Mais si ces relations interpersonnelles motivent en partie leur acte de soutien, ce qui prime est le besoin d'affirmer et de concrétiser un lien d'appartenance avec leur pays natal. Cette forme de don est donc, tout d'abord, portée et conditionnée par un rapport personnel et symbolique au pays natal et à ses habitants.

Le critère de la présence nécessaire d'une relation personnelle qui commande et permet les transferts exclut cependant, *dans son sens strict*, certaines formes de transactions qui sont explicitement non marchandes. Je pense en particulier à celles qui sont enchâssées dans des collectivités anonymes (donation à une ONG ou à l'Église), dans des institutions formelles (cotisation à une association, les prestations dues à l'État); une partie de celles qui s'effectuent entre inconnus (don d'organe, charité, évergétisme, bénévolat, mécénat, philanthropie, don caritatif) et enfin celles qui relèvent du registre de la prédation, de l'illégalité et des transferts illégitimes (vol, racket, extorsion, pillage, razzia, etc.¹⁴). Si ces formes de transferts ne concernent pas les cas étudiés dans ce numéro, elles existent dans la réalité empirique (Godbout 1992; Silber 2004; Darmangeat 2016), elles sont non marchandes et font donc partie de l'archipel que je tente de définir.

ESQUISSE D'UNE GRAMMAIRE DES TRANSFERTS

Un archipel et des îlots

Parmi les quatre critères recensés ici (intérêt, lien social, inaliénabilité et relation personnelle), aucun ne permet de définir l'ensemble des transferts constitutifs de la circulation non marchande. S'ils sont pertinents pour distinguer certains îlots, des formes particulières de transferts non marchands, ils ne constituent pas le dénominateur commun des éléments constitutifs de ce champ. Néanmoins, ils expriment tous, partiellement, un principe général qui pourrait constituer *le* critère permettant de caractériser le régime de circulation non marchande en tant que forme sociale idéal-typique et, partant, de le différencier de manière décisive du régime de circulation marchand. Dans les transferts que je tente de caractériser ici les liens priment sur les biens : ils sont *nécessairement* subordonnés à l'existence *entre les parties* d'un autre rapport social, *non strictement économique*, qui dépasse et conditionne l'interaction ponctuelle au cours de laquelle se déroule le transfert¹⁵.

Le propos ne consiste pas à dire seulement que les relations sociales façonnent les transferts, puisque cela vaut aussi pour les transactions marchandes. Comme

le montre la sociologie économique en mettant en évidence les relations sociales et les dispositifs institutionnels qui rendent possible les échanges marchands, ces derniers sont tout autant « sociaux » que les transferts non marchands (Weber 2000 ; Chantelat 2002 ; Zelizer 2005 ; Steiner 2010). Mais les conditions sociales et les rapports sociaux qui gouvernent leur réalisation ne sont pas les mêmes¹⁶.

Dans le cas des transactions marchandes, lorsqu'un bien ou un service est proposé à la vente et mis sur le marché, la transaction peut se dérouler sans qu'aucun autre rapport entre les protagonistes ne soit nécessaire (Gregory 1982 ; Weber 2000 ; Testart 2007 ; Athané 2011). De plus, la « défection » (*exit*), comme sortie du rapport d'échange et donc du rapport social qui va avec, reste un horizon toujours possible dans le cas de la circulation marchande (Hirschman 1970). Enfin, comme le montre Philippe Steiner en appui sur les économistes hétérodoxes (Orléan 2005), dans des situations d'incertitudes, notamment sur la nature des choses (l'hypothèse de nomenclature) et du futur (l'hypothèse de prévisibilité parfaite), il arrive que

d'autres relations [soient] nécessaires pour rendre possible l'échange marchand [...]. Ces relations ne sont pas nécessairement des relations personnelles (d'amitié, de famille, de dépendance), ni même des relations avec d'autres êtres humains car des dispositifs sociaux impersonnels peuvent rendre possible des échanges marchands entravés par l'incertitude. (Steiner 2010 : 150.)

Mais, ces éléments extérieurs (nom, règles d'adhésion, procédures de régulation, contrats, dispositifs institutionnels ou communicationnels, prescripteurs, coordonnateurs, intermédiaires, réseaux, etc.) sont, en tant que « ressources de médiation » (Grossetti 2006), généralement ou potentiellement indépendants de la relation particulière *entre les parties* de la transaction. C'est sur ce point que se distinguent, notamment, les transferts non marchands¹⁷. De plus, dans les échanges marchands, ces éléments extérieurs sont exclusivement au service du rapport économique : ils visent avant tout « à évaluer ou encore à porter des jugements sur les choses et les situations de manière à pouvoir entrer dans le registre de l'échange marchand [...] » (Steiner 2010 : 151). Ce n'est pas le cas pour les transferts non marchands. D'où l'importance de la dimension *extra-économique* dans ce qui définit le rapport social déterminant ces formes de transactions. Enfin, l'intervention de ces relations sociales extérieures à la transaction n'est pas toujours *nécessaire* à la réalisation de l'échange marchand, contrairement aux transferts non marchands où la relation entre les personnes détermine nécessairement le rapport entre les choses (Testart 2007) : la primauté de la valeur du lien ou encore l'estime comme valeur que l'on attribue (ou doit attribuer) à telle personne ou à telle entité s'affirmeraient comme une propriété des transferts non marchands.

Je propose ainsi de définir la circulation non marchande comme l'ensemble des transferts pour lesquels une relation sociale *extra-économique entre les parties*, préalable à la transaction immédiate ou qui lui perdure, est une condition *nécessaire* à leur déroulement¹⁸. La nature de cet autre rapport social – qu'il soit interpersonnel ou anonyme, entre des pairs ou hiérarchique, qu'il relève d'une institution

ou d'une autorité supérieure comme un collectif, une association, un seigneur ou un corps religieux, qu'il soit de l'ordre de la dépendance, de la parenté, de la domination ou de l'alliance – reste à définir selon chaque cas, car elle permet d'identifier des sous-catégories, ou des îlots au sein de cet archipel. C'est ainsi que les transferts présentés dans ce numéro de *Moussons* peuvent s'inscrire dans un sous-champ de la circulation non marchande, celui que j'estime être le plus englobant. Je l'appelle « circulation interpersonnelle » car il suppose que cet autre rapport qui encadre et porte les transferts relève de « relations personnelles », prises au sens large proposé ci-dessus.

Une grille de lecture tridimensionnelle des transferts

Afin de rendre davantage opérationnelle cette proposition de catégorisation, il m'est apparu nécessaire de la combiner à une terminologie cohérente et une grille de lecture des transferts. Celles-ci constituent une grammaire commune avec laquelle décliner des cas de transferts singuliers. Encore au stade d'esquisse, elle est à considérer comme un préalable utile pour ordonner des données et mettre en regard des analyses issues de terrains variés. Une tentative de mise en œuvre a été effectuée dans le cas de la circulation non marchande au Vietnam (Pannier 2015). Loin d'être une grille d'analyse à travers laquelle « mouliner » ses données, il s'agit de proposer des balises pour décrire, nommer et distinguer les transferts rencontrés empiriquement. Elle se décompose en trois niveaux.

Au niveau du terrain, pour désigner la grande diversité empirique des transferts singuliers existants dans chaque société, le terme « transfert » est le plus neutre et approprié. À un deuxième niveau, je réserve les termes de « forme de transfert » ou de « type de transfert » lorsqu'on prend en compte les obligations (Testart 2007) et les processus socio-politiques à l'œuvre (Pickles 2020) pour identifier à quelle forme sociale ou catégorie analytique (un don, un échange, un prêt, un dédommagement, une taxe, un pari, un vol, etc.) correspond une situation spécifique de circulation de bien, de services ou de signe. Enfin, au niveau le plus large, je propose de parler de « régime de circulation » pour définir le champ dans lequel s'inscrivent les transferts, lorsqu'on se demande par exemple s'il relève du marchand ou d'un autre régime (le non marchand, la prédation). Les sous-ensembles au sein de chaque régime (circulation interpersonnelle, transfert entre des usagers et des institutions, entre un membre et son collectif, transferts illégitimes ou illégaux), sont appelés des « modes de circulation ». Ces propositions terminologiques ouvrent sur une méthode de catégorisation et d'analyse à trois dimensions.

(1) *L'observation des pratiques : décrire les « transferts »*

Il s'agit d'identifier, d'inventorier, de lister et de décrire les transferts observés sur nos terrains en les situant dans leur contexte spécifique. Utiliser les catégories autochtones peut être un moyen, pas le seul, de les identifier et de les distinguer à ce niveau-là. La description ethnographique des modalités effectives de circulation

et de manifestation (protocole, nature de ce qui circule, sens de circulation, usage et signification de ce qui circule, personnes et entités impliquées, temporalité des transferts, motivations et stratégies des protagonistes) est à ce niveau centrale.

(2) Typologie des formes sociales: les « types de transfert »

Il s'agit ici de voir à quelle forme sociale ou à quelle catégorie analytique s'apparente chacun des transferts empiriquement identifiés: don, échange non marchand, échange obligatoire, transfert du troisième type (taxes, corvée, dédommagement, tribut, etc.), transferts du quatrième type (extorsion, vol racket, pillage, transferts illégaux), jeux d'argents/pari, etc. Les propositions méthodologiques consistant à classer les transferts en fonction de leur structure déontique (droit, obligation, devoir) sont à ce niveau utiles (Testart 2007; Lécivain 2002; Weber 2007; Athané 2011; Darmangeat 2016). Dans cette perspective, il convient de fonder les distinctions sur l'exigibilité des transferts et donc de mener une étude des sanctions en cas de manquement aux obligations pour définir la nature des obligations (sociales, juridiques, morales) qui régissent les transferts.

(3) Définir le « régime de circulation » et les « modes de transferts »

L'enjeu ici est d'identifier par quels canaux les biens et les services transitent, quelles sphères (l'administration, les réseaux de relation, le marché officiel, le marché noir, etc.) ils traversent et selon quels régimes de valeur (valeur d'usage, d'échange, du lien, etc.) ils sont évalués. Le niveau le plus large de distinction est entre le marchand, le non marchand et la prédation. Puis au sein de chacun de ces régimes, on peut opérer des distinctions entre ce que j'ai désigné comme des « modes de circulation » (circulation interpersonnelle, transferts illégaux ou illégitimes, transactions religieuses, transferts non marchands entre anonymes, transferts avec l'État, etc.). Il convient ici de déterminer dans chaque cas si c'est le bien ou le lien qui commande le transfert: quelles sont la nature et la place des relations sociales dans son déroulement? Est-ce qu'elles gouvernent la transaction? Un autre rapport social que celui qui se noue au moment du transfert est-il en jeu? Est-il une condition ou non du transfert? Existe-t-il entre les parties des obligations préalables ou qui perdurent au transfert? L'analyse des rapports sociaux impliqués, des fonctions, des rôles et des effets des transferts ainsi que de leurs évolutions temporelles et de leur place dans la société entre ici en jeu. Enfin, il peut être ici utile de situer les transferts dans le contexte (social, politique, économique et religieux) plus large dans lequel ils s'inscrivent: dans quels rapports sociaux, modes de production ou cadre cosmologique les transferts s'insèrent-ils?

Le schéma suivant synthétise la terminologie et la catégorisation tridimensionnelle proposées ici :

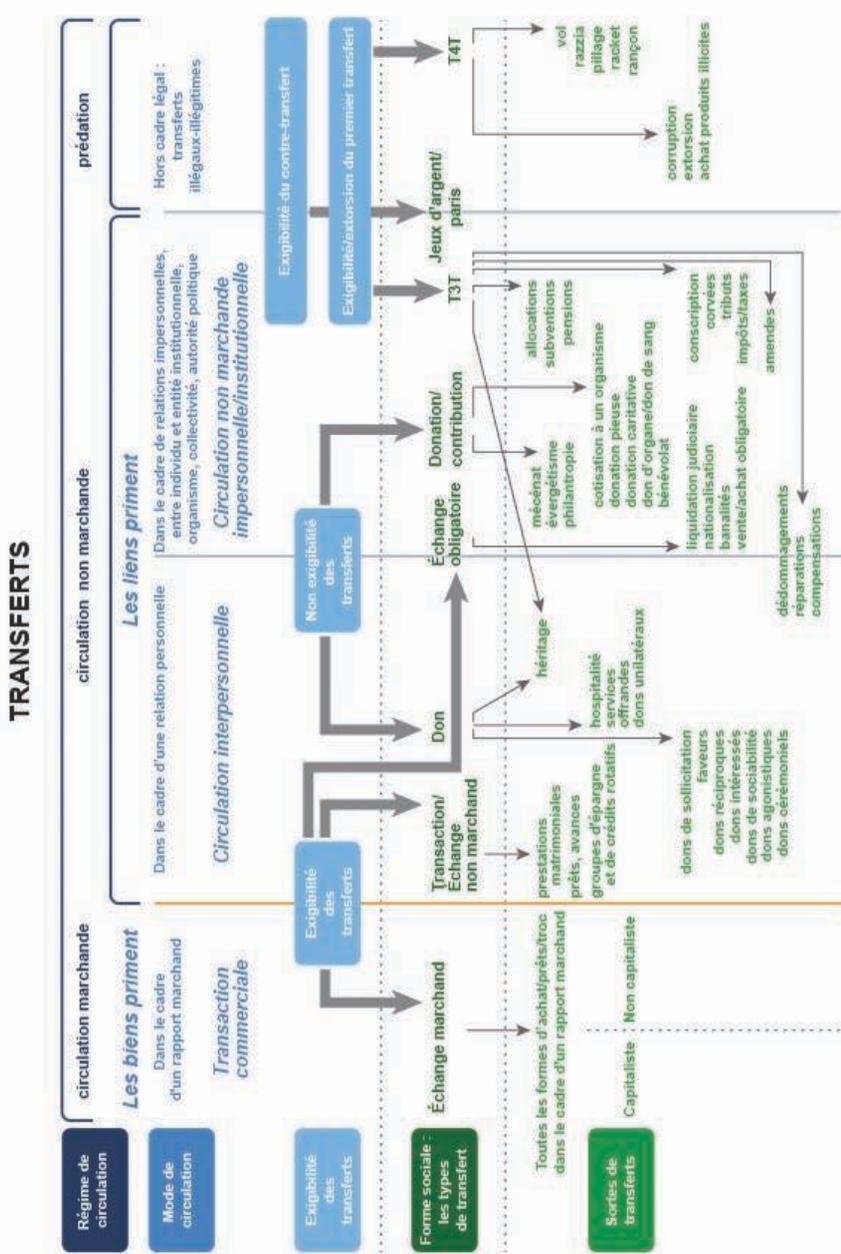


Fig. 1. Cadre terminologique et typologique des transferts ¹⁹

CONCLUSION

Compte tenu des confusions terminologiques qui entravent l'étude de la circulation non marchande et de l'ambition de ce numéro de *Moussons* de ne pas simplement juxtaposer des études de cas mais de les relier, il m'est apparu nécessaire de faire une mise au point conceptuelle, typologique et terminologique à partir de laquelle établir une grammaire. Celle-ci est pensée comme une base commune pour définir les propriétés de la circulation non marchande en elle-même, et non pas seulement en opposition aux échanges marchands, pour nommer et identifier différents types de transferts et enfin pour faire dialoguer des cas issus de contextes socio-historiques différents. Mais elle ne doit en aucun cas laisser croire que l'enjeu de l'analyse de la circulation non marchande se situe dans le classement des transferts empiriques dans des cases fixes, préétablies et étanches. L'effort typologique est une étape de l'analyse que j'estime nécessaire. Il permet d'opérer des distinctions dans le réel et d'analyser les composantes constitutives des mélanges que donnent souvent à voir les pratiques de transferts. Mais cet effort n'est qu'un préalable. L'étude des relations qui se jouent, des manières dont s'enchevêtrent les régimes de circulation et de valeur, les divers registres et cadres interprétatifs mobilisés par les protagonistes lors de leurs interactions concrètes, les mobiles pluriels qui animent les individus et leurs transferts, ainsi que la manière dont les pratiques d'échanges évoluent, demeurent des questions centrales. Si cette tentative d'établissement d'une typologie et d'une terminologie commune m'est apparue utile pour penser ensemble des études de cas disparates, l'essentiel est de voir ce que nous disent le terrain et les pratiques des acteurs sociaux.

Notes

1. M. Mauss propose une théorie générale du don et, partant, du social, mais il se concentre surtout sur un type spécifique de transfert, les « prestations totales agonistiques », dans lesquelles domine le principe de rivalité.
2. Les exemples de typologie sont trop nombreux pour les citer ici. Ilana F. Silber (2007) propose un état des lieux.
3. Dans un récent article, A.J. Pickles (2020) a commencé à y remédier.
4. Si je me concentre principalement sur des biens et des services, j'inclus également certains éléments immatériels comme des mots, des poèmes, des chants, des prières, des sorts, des marques de reconnaissance, des formes ou des conduites esthétiques, etc. Si certains d'entre eux relèvent de la communication, j'utiliserai le terme générique *transfert* pour les raisons indiquées dans le texte.
5. « [...] 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.)
6. Le « Mouvement Anti-utilitariste dans les Sciences Sociales » fut fondé en 1981 par un collectif constitué autour de Alain Caillé.
7. Dans *l'Essai sur le don*, M. Mauss est explicite sur ce point : « dans ces civilisations, on est intéressé, mais d'autre façon que de notre temps » (1999 : 271).

8. Cette force d'effectuation de la puissance individuelle qui pousse à « persévérer dans son être » (Lordon 2011).
9. Je n'évoque pas ici les biens inaliénables compris comme ce qui ne circule pas.
10. Sur la question, voir Gregory (1982), Carrier (1991), Weiner (1992), Godelier (1996).
11. Selon Valérie Lécrivain (2002), certaines relations de parenté ne relèveraient pas de rapports interpersonnels car seuls les statuts relient les individus, sans qu'aucun lien personnel n'intervienne. Il convient alors de distinguer les relations statutaires des relations personnelles : si elles ont tendance à se superposer ce n'est pas toujours le cas.
12. À part l'article de P. Alary qui se penche sur des transactions marchandes effectuées dans des rapports de production non marchands.
13. Si les transferts qui s'opèrent dans les circuits étatiques officiels ne font pas partie de cette catégorie, j'intègre ceux qui s'effectuent officieusement avec des agents de l'État.
14. Ces transferts qui ont la particularité d'être « exigés et obtenus sans pour autant être exigibles au moment où ils s'effectuent » sont conceptualisés en tant que tel par François Athané (2011), qui les appelle les transferts de guerre, les prédatations, ou t4t, transfert du quatrième type.
15. Ce critère a l'avantage de définir et distinguer les différents régimes de circulation ni en fonction des types de biens, qui ne peuvent être un critère car ils changent de statut en passant d'un régime de circulation à l'autre (Appadurai 1986), ni en fonction des motivations ou des intentions des acteurs, qui peuvent se retrouver à l'identique dans chacun des régimes de circulation en question (Testart 2007).
16. Pour une analyse plus détaillée des rapports sociaux et des cadres rituels caractéristiques de l'interaction marchande, voir Appadurai (1986), Weber (2000), Chantelat (2002) et Zelizer (2005).
17. Si dans le cadre de la division sociale du travail, une dépendance de fait – et donc un autre rapport social – relie les acteurs impliqués dans les échanges marchands, elle ne concerne pas et n'attache pas directement les personnes impliquées dans une transaction marchande ponctuelle : « *the parties to commodity transactions are defined and linked by their complementary positions in the system of production and distribution, which is to say the class and the division of labor. Thus, they are linked to each other only in an abstract and general sense* » (Carrier 1991 : 129). L'acheteur n'est pas dépendant d'un vendeur particulier, il peut décider de se procurer le bien ou le service ailleurs (Athané 2011) et dès lors qu'il a rempli ses obligations, il peut sortir de la relation d'échange (Hirschman 1970).
18. Cette définition exclut les transferts de l'ordre de la prédation (Athané 2011).
19. Ce schéma n'aspire pas à l'exhaustivité, en particulier pour les sortes de transferts cités en exemples, mais aussi pour les modes de circulation et les types de transferts. Concernant ces derniers, t3t renvoie aux « transferts du troisième type » qui sont exigibles sans contrepartie exigible (Testart 2007) ; t4t renvoie aux « transferts du quatrième type », de l'ordre de la prédation, exigés sans être exigibles au moment où ils s'effectuent (Athané 2011). Dans les jeux d'argent et les paris l'exigibilité du contre-transfert n'est valable que pour le gagnant. De plus, si ce type de transfert apparaît dans la catégorie des transferts impersonnels, qui reste le mode le plus courant, ils peuvent s'effectuer dans le cadre de rapports interpersonnels. Je remercie Laurence Billault graphiste à l'UMR Paloc (IRD) d'avoir contribué à la réalisation de ce schéma.

Références

- APPADURAI, Arjun, éd., 1986, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge : Cambridge University Press.
- ATHANÉ, François, 2011, *Pour une histoire naturelle du Don*, Paris : PUF.
- 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], URL : <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article280>, consulté le 22 janvier 2009.
- BIDART Claire, DEGENNE Alain & GROSSETTI Michel, éd., 2011, *La vie en réseau. Dynamique des relations sociales*, Paris : PUF, Coll. « Le lien social ».
- BOURDIEU, Pierre, 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris : éditions du Seuil.
- CAILLÉ, Alain, 2000, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris : Desclée de Brouwer.
- 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, LAZZERI, Christian & CLÉRO, Jean-Pierre, 2002, « Qu'est-ce qu'être anti-utilitariste ? », *Cités*, 10 (2), 77-90.
- CARRIER, James, 1991, « Gifts, Commodities, and Social Relations: A Maussian View of Exchange », *Sociological Forum*, 6 (1) : 119-136.
- CHANTELAT, Pascal, 2002, « La Nouvelle Sociologie Economique et le lien marchand : des relations personnelles à l'impersonnalité des relations », *Revue Française de Sociologie*, 43 (3) : 521-556.
- DARMANGEAT, Christophe, 2016, « Don, échange et autres transferts. Formes simples, hybrides et composées », *L'Homme*, 216 : 21-43.
- DUFY, Caroline & WEBER, Florence, 2007, *L'ethnographie économique*, Paris : La Découverte, coll. « repère ».
- GODBOUT, Jacques T., 1992, *L'Esprit du don*, Paris : La Découverte/MAUSS (en collaboration avec A. Caillé).
- GODELIER, Maurice, 1996, *L'énigme du don*, Paris : Fayard.
- GRAEBER, David, 2010, « Les fondements moraux des relations économiques. Une approche maussienne », *Revue du MAUSS*, 36 : 51-70.
- GREGORY, Chris A., 1982, *Gift and Commodities*, Londres : Academic Press.
- GROSSETTI, Michel, 2006, « Réseaux sociaux et ressources de médiation dans l'activité économique », *Sciences de la Société*, 73 : 83-103.
- HIRSCHMAN Albert O., 1970, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge : Harvard University Press.
- LÉCRIVAIN, Valérie, 2002, « Théorie des rapports de dépendance en Mélanésie – Approche comparative », thèse de doctorat en anthropologie sociale et en ethnologie, EHESS, Paris.
- LORDON, Frédéric, 2011, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris : La Découverte, coll. « armillaire ».

- MAUSS, Marcel, 1999 [1950], *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF, coll. « Quadrige ».
- ORLÉAN, André, 2005, « La Sociologie Économique et la question de l'unité des sciences sociales », *L'Année sociologique*, 55 (2): 279-305.
- PANNIER, Emmanuel, 2015, *Seule la réciprocité. Circulation non marchande et relations sociales dans un village du nord du Vietnam*, Paris: Connaissances et Savoirs.
- PANNIER, Emmanuel & PULLIAT, Gwenn, 2016, « Échanges, dons et dettes: réseau social et résilience dans le Vietnam d'aujourd'hui », *Revue Tiers Monde*, 226-227: 95-121.
- PICKLES, Anthony J., 2020, « Transfers. A Deductive Approach to Gifts, Gambles, and Economy at Large », *Current Anthropology*, 61 (1): 11-29.
- POLANYI, Karl, 1983, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris: Gallimard.
- SAHLINS, Marshall, 1976, *Âge de pierre, âge d'abondance, l'économie des sociétés primitives*, Paris: Gallimard.
- 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, « Registre(s) et répertoire(s) du don: avec, mais aussi après Mauss ? », in *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Eliana Magnani, éd., Dijon: Université de Dijon, p. 123-144.
- STEINER, Philippe, 2010, « Marché, transaction marchande, et non-marchande », in *L'activité marchande sans le marché?*, Armand Hatchuel, Olivier Favereau & Franck Aggeri, éd., Paris: Presses des Mines, p. 147-157, disponible sur Internet, DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pressesmines.1207>.
- TESTART, Alain, 2007, *Critique du don. Etudes sur la circulation non marchande*, Paris: Sillepse.
- VEYNE, Paul, 1971, *Comment écrit-on l'histoire*, Paris: Seuil.
- WEBER, Florence, 2000, « Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. Une ethnographie économique après le grand partage », *Genèses*, 41: 85-107.
- WEBER, Florence, 2002, « Forme de l'échange, circulation des objets et relations entre les personnes », *Hypothèses*, 1: 287-298.
- WEBER, Florence, 2007, Préface de *l'Essai sur le Don*, Paris: PUF, coll. « Quadrige ».
- WEINER, Annette B., 1992, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley: University of California Press.
- ZELIZER, Viviana, 2005, *The Purchase of Intimacy*, Princeton: Princeton University Press.

Remerciements

Je tiens à remercier mes nombreux relecteurs dont les critiques et conseils ont permis de nettement améliorer ce texte, en particulier Dana Rappoport, Nicolas Lainez, Pierre Lauret, Boris Lozneau, Stéhen Huard, Vanina Bouté, Catherine Baroin, Valérie Lécivain et Bénédicte Brac de La Perrière.

Résumé : L'anthropologie a mis au jour depuis longtemps l'existence de régimes de circulation de biens et de services qui ne relèvent pas de la sphère marchande. Les auteurs préoccupés par ces phénomènes rencontrent néanmoins des difficultés persistentes pour les conceptualiser et les catégoriser. Si pendant longtemps le concept de Don a dominé la littérature, il est aujourd'hui largement critiqué. Mais alors, comment désigner et définir précisément les transferts de ce type et le champ qui les rassemble ? Existe-t-il un ensemble conceptuel capable de réunir la grande diversité de prestations qui s'effectuent en dehors des logiques marchandes ? Si oui, quelles sont ses propriétés ? Cette introduction montre que si dans la réalité empirique les transferts sont difficilement classables dans une catégorie fixe et exclusive, il reste utile et nécessaire de se doter de concepts communs pour décrire et distinguer les transferts observés dans des réalités différentes. En appui sur les avancées conceptuelles et méthodologiques dans ce domaine de recherche et en les prolongeant, cet article s'attache à caractériser et délimiter le champ de la circulation non marchande et à identifier certaines formes de transfert spécifiques au sein de cet ensemble. Il en ressort que la propriété commune de ces transferts est la présence nécessaire d'une autre relation sociale entre les protagonistes que celle qui s'établit lors de l'interaction transactionnelle. Lorsque ce rapport social extra-économique qui dépasse, encadre et conditionne le déroulement des transferts relève de la sphère des relations interpersonnelles, un sous-ensemble apparaît : la circulation interpersonnelle. Sur cette base, l'auteur propose une grammaire commune pour nommer, distinguer et appréhender les différentes formes de transferts et modes de circulation.

Conceptual, Terminological and Methodological Foundations for Addressing the Non-Commercial Transfers

Abstract: *Anthropology has long identified the existence of non-commercial flow of goods and services. However, because of their heterogeneity, these social practices are difficult to conceptualize and categorize. While for a long time the concept of Gift dominated the literature on these forms of transfers, it is now widely criticized. But then, how can we precisely designate and define these specific forms of transfers and the field they belong to? Is there a conceptual frame able to bring together the great diversity of non-commercial transfers? If yes, what are its properties? This introduction shows that it remains useful and necessary to have common concepts to describe and distinguish transfers observed in different realities, although in empirical reality transfers are difficult to classify in a fixed and exclusive category. Building on and extending the conceptual and methodological advances in this field of research, this article seeks to characterize and delimit the field of non-commercial circulation and to identify certain specific forms of transfer within this field. It argues that the common feature of these non-commercial transfers is the necessary*

presence of another social relationship between the protagonists than the one established during the transactional interaction. When this social extra-economic relationship that shapes and conditions the course of the transfers falls within the sphere of interpersonal relations, a sub-field appears: the sphere of interpersonal transfers. On this basis, the author proposes a common grammar to name, distinguish and analyze the different forms of transfers and modes of circulation.

Mots-clés: circulation non marchande, transfert, échange, don, relation interpersonnelle, Mauss (Marcel), Testart (Alain).

Keywords: non-commercial flow, transfer, exchange, gift, interpersonal relationship, Mauss (Marcel), Testart (Alain).

Les transferts et leurs enjeux

Ethnographie d'un moment de malaise lors d'un rituel d'initiation bouddhique au Myanmar

Stéphen Huard*

UMR 8170 CASE (EHESS-CNRS-Inalco), Paris, France

« Décrire les règles du jeu n'est pas expliquer pourquoi ce coup-ci a été joué. » (Bazin 2008 : 422.)



Fig. 1. La scène de l'assiette

Photo : Stéphen Huard.

* Stéphen Huard, anthropologue, est chercheur associé au Centre Asie du Sud-Est (CASE) et responsable du programme de recherche sur le foncier du Groupe de Recherche et d'Échanges Technologiques (GRET) au Myanmar. Ses recherches en anthropologie politique et historique portent sur les chefferies villageoises, la fabrique de l'autorité, les usages politiques du passé dans le centre du Myanmar mais aussi sur les questions foncières dans différentes régions du pays ainsi que sur l'histoire et l'ethnographie du groupe bamar.

INTRODUCTION

Nous sommes le 4 février 2016 à Gawgyi, un petit village d'environ 500 habitants situé dans la région de Sagaing, à une dizaine de kilomètres de la ville de Monywa, dans le centre du Myanmar. J'assiste à un *shinbyu*. C'est le nom donné à la cérémonie d'ordination bouddhique au terme de laquelle des jeunes garçons vont endosser temporairement la robe monastique. Alors que les invités se succèdent au banquet offert par le couple de donateurs organisant la cérémonie, et que je filme la scène à leur demande, une situation particulière – appelons-la « la scène de l'assiette » (fig. 1) – retient mon attention. D'ordinaire, ce genre de cérémonie est relativement bien codifié, chacun est à sa place et suit son rôle, selon qu'il ou elle organise, aide, est invité(e), etc. Mais la présence de la caméra accentue la mise en scène. Durant ce grand banquet, vers 8 h 00 du matin, le couple organisateur se met à circuler autour des tables où les invités sont installés comme pour se donner à voir en tant que donateurs (*ah Ludaga*¹). Ce sont eux qui, aujourd'hui, nourrissent un grand nombre de personnes et partagent avec eux le mérite (*kutho*) issu de la donation de leur fils au monastère. Progressivement, on sent poindre un certain malaise sur le visage de l'homme qui se tient, bras ballant, aux côtés de sa femme qui sourit et demande à une première tablée si les mets sont bons. Puis ils se dirigent vers une seconde table où quatre autres villageois sont en train de manger. La donatrice se met alors à servir directement ces personnes dans leur assiette. Geste banal, somme toute, en temps normal, comme lorsque l'on reçoit des invités chez soi par exemple. Quand la donatrice commence à servir la première assiette, un homme se tenant derrière moi dit à la femme assise en bleue, qui se fait servir, « continue, continue [de manger] », enjoignant à poursuivre la mise en scène sur le ton de la plaisanterie. Ces paroles accompagnent un sentiment croissant de gêne autour de la table, on sourit, regarde la caméra, comprend le dispositif à l'œuvre. Mais l'une des personnes se rebiffe. Une dame d'un âge avancé, venant du village voisin de Myinmilaung, retire son assiette de la table des deux mains et signale qu'elle en a « assez ». Le geste de don devient mascarade pour une poignée de secondes. Le couple se tourne vers moi avec un sourire embarrassé, regarde la caméra une nouvelle fois, puis après avoir reposé la cuillère dans son plat, la donatrice m'invite à la suivre d'un geste de la main².

Cette scène n'est ambiguë que pour l'observateur extérieur qui ne connaît pas les « codes » de politesse, les trajectoires biographiques des personnes en présence ou tout simplement le déroulement ordinaire de cette cérémonie et ce que donner de la nourriture peut vouloir dire lors du banquet d'un *shinbyu*. Dès lors, comment analyser cette séquence d'actions ? Est-ce qu'un « coup », pour reprendre la métaphore du jeu chère à Jean Bazin (épigraphe), a été joué sur l'échiquier des rapports de pouvoir ? Est-ce que la vieille dame dit simplement qu'elle n'a plus faim ou bien, par son geste, signale-t-elle un refus de se faire prendre plus avant dans cette mise en scène de la relation ? Est-ce que le couple en fait tout simplement trop ? Et, enfin, comment faire sens du sentiment de gêne, de malaise, chez le couple donateur et dans l'assemblée durant cette scène ? À cela, il faut ajouter les

dynamiques hiérarchiques en jeu dans cet espace politique en transformation, où les relations entre villageois, en termes de patronage et d'obligations notamment, se recomposent constamment (Huard 2019b). La prolifération actuelle de cérémonies de plus en plus ostentatoires est un signe de cette transformation mettant en tension les hiérarchies villageoises sur fond d'accélération économique à l'échelle régionale et nationale depuis la transition démocratique des années 2010.

La question est, au fond, qu'est-ce qui est en jeu dans la « scène de l'assiette » ? Pour y répondre, je propose de voir cette interaction comme une « scène sociale » (Weber 2007 : 37) où s'immiscent différents enjeux mettant à l'épreuve l'interprétation des transferts qui s'y déroulent. La notion de « scène sociale » renvoie au contexte dans lequel une interaction prend son sens et qui fonctionne comme un cadre cognitif et normatif constitué par la langue et diverses procédures de qualification de l'action. Le concept de transfert est quant à lui entendu dans un sens analytique restreint, à savoir le simple passage de quelque chose (bien ou service) d'une entité à une autre³. Enfin, pour aborder les enjeux des transferts, la scène est envisagée comme une épreuve⁴, c'est-à-dire « le moment où une incertitude sur la grandeur des uns et des autres est mise sur le terrain » (Blondeau & Sevin 2004 : 10), ouvrant le débat sur le sens plus ou moins politique des transferts à l'œuvre.

La « scène de l'assiette » devient alors brèche permettant de faire l'ethnographie d'un ensemble rituel, de ses interactions et des différents transferts qui y ont lieu. À défaut d'avoir accès à l'explication directe des acteurs en présence – ce dont je ne dispose que sous une forme fragmentaire – rendre compte de la séquence de malaise revient à poser le problème de la qualification du don de nourriture lorsqu'il est effectué lors du banquet d'un *shinbyu* célébrant la donation religieuse de fils à un monastère. Pour ce faire, je m'inspire de la littérature sur la circulation non marchande redoublée d'une posture épistémologique plus générale. Tout d'abord, les travaux ayant trait aux transferts⁵ sont mobilisés à travers deux principales approches. La première est normative et consiste à faire une typologie partielle des transferts en jeu durant un *shinbyu* et permet d'analyser comment le don de nourriture lors de la « scène de l'assiette » peut être interprété comme un acte créateur d'obligations quand il est rituellement encadré sous le registre de la donation religieuse (Schober 1989). La seconde approche s'inspire des travaux de Florence Weber qui, dans la lignée des « théories polyphoniques des mondes imbriqués » (2007 : 34), insiste sur le fait que différentes scènes sociales rendent possible et donnent sens à la multitude de transferts prenant place lors de ce genre d'évènement (invitation, dons de nourriture, d'argent, entraide, partage du mérite, etc.). Cette approche permet d'insérer la « scène de l'assiette » dans son contexte cérémoniel et de mieux comprendre les processus politiques en jeu dans l'interprétation des transferts. Enfin, l'angle épistémologique de cet article est descriptif et tente de suivre « l'hypothèse anthropologique » telle que défendue par J. Bazin (2008) et que Thierry Bonnot résume ainsi :

Même si nous ignorons au premier abord les règles du jeu et sommes par conséquent dans l'incapacité de décrire ce qui se passe, nous pouvons apprendre à jouer

afin de comprendre les actions (voire de jouer nous-mêmes) et d'apprendre à autrui comment il faut jouer. (Bonnot 2009 : 242.)

Il s'agit donc dans cet article de décrire les règles du jeu des transferts à l'œuvre dans un *shinbyu* pour esquisser des clés de lectures possibles de « la scène de l'assiette » et les coups qui ont pu y être joués.

NOVICIAT, REGISTRE DE LA DONATION RELIGIEUSE ET DON DE NOURRITURE

Nous savons que la « scène de l'assiette » met en scène un don de nourriture lors du banquet d'une cérémonie de donation religieuse appelée *shinbyu* célébrant le don d'un ou plusieurs fils au monastère à travers un rite d'initiation bouddhiste. Pour analyser comment ces éléments sont mis en relation, il faut tout d'abord comprendre que cette donation est le contexte général, celui qui donne sens à l'évènement, et qui déclenche un ensemble d'actions et de transferts relativement normés. En ceci, un *shinbyu* suit le registre de la donation religieuse, le « registre » étant compris ici comme un système normatif qui encadre l'action tout en indiquant le rôle des personnes et les étapes de la cérémonie. Reprenons ces éléments un à un.

Le *shinbyu* célèbre l'entrée d'un jeune garçon au monastère. C'est la première étape d'un rite de passage plus long par lequel un jeune garçon devient adulte, qualifié pour le mariage⁶, et membre de la communauté de laïcs après être sorti du monastère. Bien que dans la pratique il puisse y avoir plusieurs types de donateurs selon les arrangements⁷ mis en place pour faire un *shinbyu*, j'appellerai donateur(s) le couple qui organise et finance la cérémonie et qui « donne » son fils au monastère. Cette cérémonie est relativement connue de la littérature anthropologique occidentale concernant le Myanmar. Différents auteurs (Shway Yoe 1882 ; Nash 1965 ; Spiro 1971 ; Brac de la Perrière 1989, 2009, 2015, 2017 ; Houtman 1999 ; Robinne 2000, 2002 ; Rozenberg 2009) ont décrit et interprété la centralité de cette cérémonie de donation au Myanmar, ses aspects méritoires, ou encore ses rapports avec d'autres rituels⁸. Le *shinbyu* est une cérémonie complexe pouvant durer plusieurs jours. Il est généralement traduit par « faire le roi/prince » (Brac de la Perrière 2009 : 121), renvoyant à la façon dont les garçons sont d'abord faits rois pour mieux marquer leur renoncement au monde en devenant novices. La cérémonie comporte plusieurs phases. La première, au cours de laquelle de nombreuses personnes sont invitées à manger lors d'un grand banquet, est ostentatoire et généralement organisée au domicile des donateurs où est installé un pavillon cérémoniel. Une autre, plus modeste, se déroule dans le monastère où le jeune garçon est admis dans la communauté monastique après la tonte de ses cheveux et sa prise de robe. S'ensuit un rituel de partage du mérite, issu du don de l'enfant à la communauté monastique, entre les donateurs et les invités ainsi que tous les êtres par l'intermédiaire des moines sous le pavillon cérémoniel au domicile des donateurs. En pratique, donner un *shinbyu* relève de la dépense somptuaire, bien qu'en théorie il puisse être d'une extrême sobriété. Pour Manning Nash (1965 : 125), prendre en charge ce type de

cérémonie est un étalon du prestige en ce que le donateur fait la preuve par la dépense, le nombre et la notoriété des invités, laïcs et moines, de la place qu'il occupe au sein de la communauté locale. Dans le même temps, le *shinbyu* est aussi un moment d'intense activité sociale où de nombreux transferts sont effectués. Il faut notamment préparer la cérémonie (louer du matériel, activer l'entraide villageoise, inviter les personnes, etc.), organiser un banquet, une procession, un spectacle avec ses musiciens, un rituel d'ordination et un rituel de partage du mérite.

En termes plus conceptuels, le *shinbyu* fait partie d'un ensemble plus large de « donations religieuses » (*ahlu*⁹) faites aux moines et qui peuvent prendre plusieurs formes comme des dons d'argent, de robes monastiques, de nourriture ou d'un fils par exemple. Ces transferts représentent un moyen paradigmatique d'accumuler du mérite au Myanmar. J'ai choisi de conserver le terme « donation religieuse » dans son sens émic – donner comme un acte méritoire bouddhique¹⁰ – pour parler de ce transfert entre donateur (laïc) et receveur (la communauté monastique). En ce sens, je suis la clarification opérée par Bénédicte Brac de la Perrière (2015) sur le « don bouddhiste » dans le contexte des études birmanes et notamment sur l'épineuse question de la qualification du mérite, à savoir s'il est ou non le produit de la réciprocité¹¹. Pour sortir de ce débat, cette auteure propose de considérer les « donations religieuses » pour ce qu'elles font, à savoir marquer la différence de statut entre laïc et religieux parce que justement la donation n'est pas réciproque (*ibid.* : 391). En pratique, un moine recevant un don n'est pas incité à donner en retour. Ce qui revient au donateur est du mérite, une récompense spirituelle qui se traduit par l'amélioration du prestige et du statut social dans cette vie et qui détermine la renaissance future dans un plan d'existence spécifique selon la loi karmique. Le retour (mérite) est inhérent à l'acte de donner et la pureté de l'intention est une condition primordiale à l'accumulation du mérite. Ainsi, les moines ne distribuent pas le mérite dans le sens où il y aurait un stock et un laïc ne peut exiger ce mérite des moines. Ces derniers permettent simplement leur diffusion, par exemple quand ils reçoivent la donation ou lorsqu'ils opèrent un rituel de partage de mérite, et sont en cela un « champ de mérite » (Brac de la Perrière 2015 : 389).

Cette configuration entre donateur (laïc) et receveur (moine) et la circulation du mérite est au cœur du registre de la donation religieuse. Lors d'un *shinbyu*, c'est en fonction de ce registre que les positions sociales sont redistribuées entre les personnes qui y participent : donateurs, moines, initiés et invités. L'ensemble de la cérémonie d'initiation se cristallise donc dans la donation d'un ou plusieurs fils au monastère créant un flux de mérite en retour par l'intermédiaire de la communauté monastique. Julian Schober (1989 : 122-123) a montré qu'il y a, pour certaines cérémonies de donations religieuses et en parallèle à la donation principale, des transferts de nourriture et de mérite entre donateurs et invités qui participent de la fabrique des rapports hiérarchiques. En prolongeant Frederick Lehman, pour qui faire du mérite c'est accroître le pouvoir (1984 : 241), J. Schober insiste sur le fait que ces transferts, à la différence des donations religieuses, sont censés créer une obligation pour les invités et les êtres impliqués, soit de rendre la pareille, soit d'entrer dans une relation de dépendance avec le donateur principal appelé

« maître du mérite » pour l'occasion (*kuthoshin*). Lors du *shinbyu*, le mérite est partagé vers la fin de la cérémonie suivant un rituel de consécration appelé « faire s'écouler l'eau » (*yaysetkya*) en référence au geste des donateurs qui font une libation en versant de l'eau dans une assiette en argent pendant qu'un moine récite la formule de consécration appropriée en prenant à témoin la déesse de la Terre¹².

En d'autres termes, un *shinbyu* est une cérémonie inscrite dans le registre de la donation religieuse et au sein de laquelle la circulation du mérite, issue du don d'enfants au Sangha et acquise par l'intermédiaire des moines, participerait à la fabrication des rapports de pouvoir. Il est donc possible d'analyser comment ce registre informe la « scène de l'assiette » en tant que contexte englobant. Cependant, cette séquence met en scène un autre transfert, celui du don de nourriture. Avant d'analyser comment ce transfert peut s'imbriquer dans le registre de la donation religieuse, regardons de quoi il relève.

Pour J. Schober (1989 : 105), ce transfert, notamment quand il est mis en scène rituellement, est soit une reconnaissance de « gratitude » (*kyayzu*) quand il est fait envers des personnes de statut supérieur, soit l'expression d'une bonté quand il est orienté vers des personnes inférieures. Concernant le premier cas, son explication fait référence aux obligations inscrites dans des cycles de vie conceptualisés dans le bouddhisme birman en termes de « bienfaits » ou « gratitudes ». Les parents, les enseignants et le Bouddha sont les trois « maîtres des bienfaits » (*kyayzushin*) qu'une personne a à sa naissance¹³. Ces bienfaits entraîneraient une obligation de gratitude de la part de ceux qui les reçoivent, et donc des enfants¹⁴. La gratitude n'est toutefois pas une dette, car les bienfaits ne sont ni quantifiés, ni contractualisés, ni comptabilisés¹⁵. Ainsi, les dons de nourriture faits soit à des êtres qui relèvent du domaine du sacré comme les moines, soit à des laïcs considérés comme supérieurs à la personne qui fait l'offrande, seraient considérés comme une reconnaissance de gratitude plutôt que comme une tentative de créer de nouvelles obligations (Schober 1989 : 105).

Dans le second cas, donner de la nourriture à ceux qui sont statutairement inférieurs permettrait au contraire de créer des obligations :

Food given to those below one's own station in life, even if it is given in a ritual context, is considered an expression of one's loving kindness (metta) and compassion (karuna) for less fortunate ones and dependents. In return for this kindness, obligations must be repaid. On account of the dependency thus created, the recipient comes under the influence and power of his benefactor whom he owes gratitude (kyei: zu: shin) [sic] and in whose dominion of power he now exists. (Ibid.)

Cette théorie présente l'avantage de clarifier deux façons d'interpréter un transfert de nourriture : comme reconnaissance de gratitude et comme création d'obligations. Si ces transferts sont ritualisés quand ils sont opérés vers des supérieurs (on pense notamment aux offrandes rituelles ou *kadaw bwe*¹⁶ qui viennent entériner un rapport hiérarchique), ils le sont rarement quand ils sont orientés vers des inférieurs. Néanmoins, suivre la thèse de J. Schober revient à voir dans un banquet donné lors d'un *shinbyu* un acte créateur d'obligations et, potentiellement, de

hiérarchie. Ceux qui font la donation religieuse seraient supérieurs parce qu'ils partagent le mérite *et* donnent de la nourriture. En d'autres termes, la signification du don de nourriture lors d'un *shinbyu* serait déterminée par le registre de la donation religieuse qui viendrait lever toute ambiguïté sur le sens de ce transfert : ceux qui mangent lors du banquet sont les invités des donateurs (et donc leurs inférieurs) parce que justement, ces derniers font une donation religieuse.

Le premier problème avec cette théorie est qu'elle demeure une abstraction. Sa valeur tient à ce qu'elle permet de comprendre les registres mobilisables, mais elle ne permet pas d'expliquer la « scène de l'assiette » par exemple. Elle omet le temps de la constitution des relations sociales, les transformations hiérarchiques et les différents types de transferts qui lient les personnes. Il faut donc connaître la hiérarchie sociale (qui n'est ni donnée ni fixe) et savoir de quel espace social on parle, car le don de nourriture est équivoque et peut prendre différentes significations. L'hypothèse est de dire que donner de la nourriture c'est *potentiellement* obliger quelqu'un quand il ne s'agit pas explicitement d'une reconnaissance de gratitude¹⁷. Il ne faut pas confondre obligation et hiérarchie et si ce type de transfert permet de créer des obligations, comme devoir inviter pour son *shinbyu* ceux qui nous ont invités pour le leur, il n'en crée pas tout le temps. D'où le second problème de cette théorie : les transferts de nourritures ne se limitent pas au registre de la donation religieuse. Rien que lors d'un *shinbyu*, il y a au moins quatre transferts de nourriture : un don de salade de feuilles de thé pour solliciter l'entraide des villageois (1), un repas apporté aux moines (2) avant le banquet pour les invités (3) suivi d'une distribution de friandises jetées à la volée par les novices durant la procession (4) (et l'on pourrait ajouter la première aumône faite aux novices par leurs parents le lendemain matin). Il ne s'agit, pour aucun d'entre eux, ni d'une reconnaissance de gratitude ni de la création d'obligations. Même lorsque le don de nourriture fait partie d'un rituel qui définit les positions sociales et les règles du jeu, son interprétation peut être mise à l'épreuve en fonction de sa mise en scène et des acteurs en présence, notamment lors du banquet.

Ainsi, au-delà du registre de la donation religieuse, il y a beaucoup d'autres transferts à l'œuvre entre les donateurs, les (futurs) moines, le collectif villageois et les invités avant et lors d'un *shinbyu*. Ces transferts participent de la sociabilité locale et peuvent donc aussi parfois participer à l'actualisation et à la transformation des rapports de pouvoirs. Un *shinbyu* peut alors être compris comme un événement célébrant une donation religieuse englobant un ensemble de transferts dont la temporalité ne se réduit pas à l'événement en lui-même. Ce qui est intéressant pour le propos de cet article – et *in fine* pour analyser « la scène de l'assiette » – est de décrire la succession de « scènes sociales » durant lesquels des transferts ont lieu, afin de cerner les manières de penser en jeu dans chaque cas.

DÉCRIRE UNE CÉRÉMONIE ET DES TRANSFERTS

Pour Florence Weber, les circulations marchandes et non marchandes prennent sens dans les « scènes sociales » qui demeurent « rituellement séparées et socialement connectées » (Weber 2007 : 35). Afin de décrire l'enchaînement des scènes et des transferts lors du *shinbyu* en question, il est nécessaire de s'arrêter sur l'analyse des « mondes imbriqués » et plus particulièrement sur les dispositifs permettant de normaliser les contextes d'échange :

Ouvrir une interaction par des formules figées, c'est une façon de dire sans ambiguïté ce que l'on est en train de faire. Les rituels de politesse sont des techniques socialement efficaces : ils permettent d'inscrire l'évènement dans une série d'évènements semblables, et sont utilisés pour ouvrir et clore une séquence qui fait sens. Au-delà ou en deçà des rituels, les dispositifs matériels fixent la signification de « ce qui se passe ici ». Parmi les dispositifs matériels, les lieux, les postures, les gestes (l'hexis corporel [sic], adapté à la situation) comptent, mais aussi les outils techniques, particulièrement toutes les procédures d'inscription des prestations dans des séries, par le biais de registres ou de listing où la mise en colonne permet de poser des opérations de calcul. (Weber 2007 : 37.)

À l'instar des formules de politesse ouvrant une interaction, les transferts participent à la contextualisation de l'action en suivant les règles d'un jeu qui se déroule au sein d'un ensemble d'activités plus larges. Les transferts sont donc partie prenante de « rationalités contextuelles ¹⁸ » (par ex. marchande, non marchande ; Weber 2007 : 36) qui s'enchaînent sans pour autant se confondre la plupart du temps. La description qui suit mêle étroitement récit et analyse afin de restituer au plus près certains contextes d'interactions, dispositifs matériels, gestes, paroles et échanges ayant pris place lors du *shinbyu* d'où la « scène de l'assiette » est tirée.

En février 2016, quelque temps avant le carême bouddhique ¹⁹, UMyo et Daw Mya, un couple de « travailleurs dépendants ²⁰ » (*myaukthu*) ayant connu une amélioration de leurs conditions de vie au cours des dernières années, ont fait un *shinbyu* pour leurs deux fils. Ils ont économisé depuis plusieurs années afin de financer cet évènement. Pour fixer une date propice à la cérémonie, le couple s'est entretenu avec UHtay, l'ancien chef de village, qui a aujourd'hui le statut d'« ancien attitré » (*yatmiyathpa* ²¹). Il est notamment reconnu pour sa capacité à décrypter les signes auspiciose en fonction du calendrier birman bouddhique et de l'horoscope des personnes. Deux semaines avant la cérémonie, le couple s'est entretenu cette fois avec ULin pour préparer l'organisation de la cérémonie. Ce dernier, professeur en charge de l'école publique du village, est aussi « chef du groupe des garçons célibataires » (*lubyogaung*). ULin, en duo avec une femme « chef des filles célibataires » (*abyogaung*), est en charge d'organiser matériellement les cérémonies du village. Il est très important à Gawgyi, car il active et contrôle l'organisation collective du village basée sur le statut matrimonial et l'entraide. Il est devenu la mémoire vivante des actes méritoires et de l'engagement de chacun pour le bon déroulement des cérémonies clés dans la constitution des personnes (ordination, mariage, funérailles, etc.) ²². Lors de leur rencontre avec ULin, le

couple UMyo et DawMya a fait un budget prévisionnel et convenu avec lui de la location des « choses du village » (*ywabon pyitsit*)²³ pour la date du *shinbyu*. Il s'agit notamment des plats, ustensiles de cuisines, tables hautes et basses, chaises et tabourets, structures en bambou et autres bâches en plastique pour accueillir les invités. À Gawgyi, ULin est en charge d'aider à la préparation en amont et durant les cérémonies des villageois tout en pouvant mobiliser si nécessaire les groupes de garçons et de filles célibataires du village afin d'effectuer diverses tâches. En fonction de la volonté des donateurs et de leurs moyens financiers, le *shinbyu* est plus ou moins important. Pour celui-ci, il y aura un groupe de musique traditionnelle birmane venant de Mandalay qui sera accueilli sous un large « pavillon cérémoniel » (*mandat*) avec les novices et les invités. Tout cela à un coût variant en fonction de la durée du *shinbyu* (de 1 à 3 jours en général), des mets offerts, du nombre d'invités, de la notoriété des musiciens, etc. La location des « choses du village » est plafonnée à 50 000MMK²⁴ (environ 30 euros), ce que les donateurs savent bien et dont ils s'acquittent quelques jours plus tard. La rencontre avec ULin permet de lancer les préparatifs.

Durant la même semaine, des lettres d'invitation sont envoyées par le couple de donateurs aux membres de leur famille, à leurs amis et connaissances. Ces invitations sollicitent la présence des destinataires tout en mentionnant la donation qui sera faite aux moines, le mérite attendu et son partage rituel. Ces invitations ne sont pas envoyées au hasard. Il ne faut surtout pas oublier une personne qui nous aurait déjà invités à l'occasion d'une cérémonie similaire. Certaines invitations permettent de renforcer des alliances (économiques ou autres) en formalisant plus avant des relations nouvelles via une cérémonie religieuse. Quelques jours avant le *shinbyu*, les donateurs sollicitent leurs amis proches, leur famille et leurs connaissances pour qu'ils apportent leur aide à différentes étapes de la cérémonie. À cet égard, parmi les articles achetés pour la cérémonie, certains sont destinés à être offerts en cadeaux pour solliciter un engagement²⁵ à apporter son aide. Par exemple, des cigares et des salades de feuilles de thé marinées sont donnés à plusieurs villageois à titre individuel par des jeunes garçons sous la houlette d'ULin. Ce jour-là, j'ai reçu un cigare pour aider à servir les invités et laver la vaisselle avec une demande explicite : « acceptes-tu cette responsabilité²⁶ ? » Certaines personnes sont invitées à venir assembler les structures de bambou qui couvriront le banquet ou encore à construire le pavillon cérémoniel. D'autres reçoivent des salades de thé pour aider à les désassembler. Dans ce cas, le transfert de nourriture (et de cigares) est donc un don de sollicitation.

Le jour précédant le début officiel de la cérémonie, une fois le pavillon principal construit, les deux chefs cuisiniers du village font mijoter les plats principaux dans d'énormes pots nettoyés au préalable par plusieurs filles non mariées. Celles-ci aident aussi à la découpe des légumes pendant qu'un groupe de jeunes garçons, eux aussi célibataires, apporte tables et chaises. À Gawgyi, l'organisation collective pour ce type d'évènement est rodée. Le seul problème est de veiller à faire avancer les choses en bon ordre. Dans la soirée, on allume la sonorisation pour indiquer le début des festivités et ULin appelle les villageois à se rassembler. De nombreuses

personnes viennent pour partager des cigares, du thé, du bétel et des salades de feuilles de thé. Notamment les aînés et ceux qui ont aidé à la préparation.

Très tôt le lendemain matin, un repas est apporté au monastère et les donateurs, une fois les aliments placés sur la table, s'accroupissent autour et la lèvent quelques secondes avec l'aide du moine supérieur (*hsayadaw*) qui est assis, récitant une formule rituelle avant que la table ne soit reposée au sol. Ce transfert (*hsunkat*) est considéré comme une donation religieuse permettant d'accumuler du mérite²⁷. Entre 6 h 00 et 9 h 00, la plupart des villageois et de nombreux invités viennent à la cérémonie rythmée par la musique du groupe de musiciens. À peine arrivés, ils sont conviés à aller manger. Mais la plupart d'entre eux, avant même de saluer les hôtes et de passer par le pavillon cérémoniel, s'arrêtent à une table où sont empilés des éventails remis aux invités en échange d'une somme appelée « aide-argent » (traduction littérale de *aku-ngway*)²⁸. Cette sorte de transfert n'est pas exigible, mais socialement recommandée et ne se retrouve pas dans tous les *shinbyu* au Myanmar. Son montant est inscrit dans un cahier consacré à cet effet et soigneusement gardé par les donateurs après la cérémonie. C'est une sorte de livre de comptes qui permet de savoir combien a été donné et par qui afin de savoir combien il faudra rendre. Ce dispositif matériel²⁹ est similaire à ce que l'on retrouve lors des mariages et parfois des funérailles. Ici, c'est un outil au service de la réciprocité qui permet notamment un financement partiellement collectif de la cérémonie. En principe, chacun donne ce qu'il veut. En pratique, ce qui est transféré est inscrit pour que le receveur puisse transférer au donneur un montant égal ou supérieur dans un avenir plus ou moins proche lors d'une prochaine cérémonie (une donation religieuse ou un mariage). Par exemple, si je donne 10 000 MMK (6 euros) à UHla lors d'une cérémonie de donation religieuse, il me « donnera » 10 000 MMK ou plus pour la mienne (où à ma fille lors de son mariage). Cette sorte de transfert, que l'on pourrait appeler un don d'entraide réciproque, s'intègre à une chaîne de prestations³⁰ entre les personnes et les familles : l'échange n'est jamais clos et il est difficile d'en tenir une comptabilité exacte, car si aujourd'hui je t'aide pour cette cérémonie, demain tu pourrais m'aider pour la mienne. Compte tenu du nombre relativement élevé de cérémonies auxquelles une personne est invitée pendant sa vie et leur aspect local, ces transactions participent de relations de réciprocité, d'obligations et de redevabilité qui s'articulent à différents niveaux. D'où, aussi, l'importance des chefs des groupes statutaires qui les médiatisent en inscrivant les montants sur des registres. Ainsi, ce *shinbyu* est enchevêtré avec de nombreuses autres cérémonies locales, où les villageois représentent le plus grand nombre de participants et où d'autres sortes de transferts prennent place. À un niveau encore plus large, ces circulations se déroulent dans des espaces sociaux où des échanges se produisent tout le temps à travers des prêts de biens comme des semences, de l'entraide pour des tâches saisonnières, des contrats agraires³¹, des emprunts monétaires, etc.

Après avoir donné ou non l'« aide-argent » – les proches vivant au loin donnant souvent plus, car ne pouvant participer aux préparatifs – les invités traversent l'intérieur du pavillon cérémoniel où les futurs novices sont assis, habillés en « princes

en devenir » (*shinlaung*). Derrière eux se trouve un panneau indiquant les noms du couple de donateurs (UMyo et DawMya) en lettres dorées, devant lequel la plupart des photos sont prises. Toutes les discussions ou presque débutent par une formule de politesse consacrée : « est-ce que tu as mangé ? ». Cette formule de salutation quotidienne prend ici tout son sens, car elle ouvre un des drames centraux de ce genre de cérémonie. Il faut manger. C'est un devoir. On ne peut partir qu'après avoir mangé. De nombreuses personnes s'activent autour des tables afin que les plats soient toujours remplis. Les convives se succèdent. Les jeunes garçons se relayent pour servir la nourriture. Certains adultes organisent le service, jaugent les besoins en assiettes et en couverts. À l'arrière-plan, plusieurs hommes lavent la vaisselle à tour de rôle. L'atmosphère est souvent à la convivialité, les blagues s'enchaînent, les cigarettes tournent comme se partagent les chiques de bétel. Il en est de même dans la cuisine en plein air, où les hommes ajustent la cuisson du riz en fonction de l'arrivée des invités. Un sentiment de camaraderie flotte sur ces espaces si suffisamment de personnes contribuent au bon déroulement des festivités. L'irritation et les plaintes fusent si personne ne met la main à la pâte.

Le flux d'invités augmente fortement vers 8 heures du matin. D'une certaine manière, la circulation de nourriture redéfinit les fonctions de chacun le temps de la cérémonie. Il y a ceux qui la donnent, ceux qui la reçoivent, et ceux qui la servent. Les invités sont ceux qui mangent. Les donateurs ceux qui nourrissent. Il faut nourrir jusqu'à ce que le ventre de l'invité soit plein. Alors que je filme les convives en train de manger, le couple de donateurs se prend au jeu et sert directement certains invités dans leur assiette, ce qui est peu banal. C'est à ce moment-là qu'une des invitées refuse de participer et qu'un sentiment de malaise s'installe durant une poignée de secondes ; c'est « la scène de l'assiette » décrite succinctement en introduction et analysée dans le détail plus bas.

Après avoir mangé, les convives vont boire et se laver les mains auprès de grandes jarres disposées à cet effet. Quelques jeunes filles et quelques femmes aident à fournir de l'eau douce et des serviettes repassées. Vers 9 h 00, l'atmosphère se calme, tout le monde a mangé et les gens se préparent à la procession alors que les retardataires et les invités venant de loin prennent leur repas. Les plats sont lavés, les pots nettoyés et les restes de la nourriture rassemblés pour le banquet du lendemain ou envoyés aux personnes très âgées ne pouvant assister à la cérémonie. La prochaine étape est une procession rituelle. Elle est annoncée pour 11 heures par microphone. Cette procession, dont la longueur peut être un autre signe de prestige, déambule dans le village en suivant les chemins principaux depuis la maisonnée du couple de donateurs jusqu'au monastère. À la suite des novices, portés sur des palanquins en bois à l'image d'éléphants royaux, se trouvent des danseurs, des musiciens et un chanteur dont la voix est amplifiée par la sonorisation installée pour l'occasion sur un char à bœufs. Les « princes en devenir » jettent à la volée des friandises dont s'emparent avidement les enfants regardant le défilé depuis leur maison en compagnie de leur famille réunie sur le seuil pour l'occasion. Ce transfert de nourriture – jet de friandises par un prince du

haut de son éléphant – fait écho à la proposition de J. Schober en ce qu’il s’agit de la mise en scène d’une relation hiérarchique à laquelle ne se prêtent que les enfants.

C’est un peu plus tard, dans l’intimité, que la famille proche se rend au monastère avec les jeunes garçons pour qu’ils se fassent raser les cheveux et les sourcils, endossent la robe et s’engagent à suivre l’enseignement du Bouddha en tant que novices. L’après-midi, quelques moines du monastère, qui sont les premiers à avoir reçu un don de nourriture le matin, viennent au palais cérémoniel. Leur venue annonce le rituel de partage du mérite. Comme indiqué plus haut, ce rituel de consécration consiste à déclarer qu’une personne partage le mérite lié à la donation des fils au monastère avec tous les êtres existants. Le couple organisateur fait une libation en versant l’eau dans une assiette en argent en même temps que le moine récite la formule appropriée³². Le mérite issu de la donation forme alors un « champ de mérite » qui rejaillit sur les personnes qui y ont participé.

À l’orée de la nuit, le groupe de musique reprend ses danses et ses performances humoristiques. L’auditoire est principalement composé de femmes et d’enfants assis en tailleur sur de larges nattes. Personne n’ose danser, à l’exception d’hommes éméchés rassemblés du côté droit de la scène sous la surveillance étroite d’un « service de sécurité ». Celui-ci est composé de quelques jeunes, sous la houlette du chef du village, qui sont habillés d’uniformes de pompiers et de chaussures de sécurité, armés de bâtons dissuasifs et accompagnés d’hommes plus âgés, afin de surveiller tout débordement qui pourrait avoir lieu, notamment auprès des danseuses. Le spectacle fini, la musique reste allumée toute la nuit comme pour signifier que la fête continue. Enfin, à l’aube, les jeunes novices partent du monastère pour quêter leur nourriture pour la première fois. Les deux fils d’U Myo et Daw Mya se fraient un chemin parmi leurs nouveaux pairs. Avant que la quête ne commence, ils s’orientent d’un pas rapide en direction de leur maison. Leur première « aumône » (*hsunlaun*) est faite par leurs parents, et leur mère tout particulièrement³³.

En résumé, un *shinbyu* est donc plus qu’une donation religieuse célébrant un rite d’initiation. Le registre de la donation religieuse vient informer les rôles des participants et la signification de certains transferts, notamment celle du mérite. Cependant, tout au long de la cérémonie se déploie un ensemble d’autres transferts ayant chacun leur rationalité, appuyée sur des dispositifs matériels (le pavillon cérémoniel, le banquet, la table avec les éventails, la procession, la sonorisation, etc.) et des formules stéréotypées (appel des villageois au microphone, invitation à manger, etc.) qui indiquent ce qui se passe et/ou va se passer. Ces transferts s’enchaînent sans jamais vraiment se confondre, chaque personne suivant son rôle d’une scène sociale à une autre. Il y a autant d’apprentissages (par exemple pour les enfants ou l’ethnographe) que de reproduction (pour les adultes rodés à ces rituels). Un des enjeux est bien de maintenir cette fluidité, notamment à travers l’organisation collective de l’entraide. Mais ce qui nous intéresse ici plus particulièrement est d’analyser le moment de malaise lors de la « scène de l’assiette » et, pour ce faire, il faut regarder comment le don de nourriture, qui peut avoir de multiples significations, vient s’intégrer dans le registre de la donation religieuse lors de ce banquet.

OÙ EST LE MALAISE ?

PHÉNOMÉNOLOGIE D'UN TRANSFERT ET SES ENJEUX

Revenons un instant sur le moment de malaise décrit en introduction. La photographie (fig. 1), issue d'une séquence filmée, montre le moment de tension. Lorsque j'ai filmé l'évènement, les donateurs (debout) se sont mis à servir eux-mêmes les invités directement dans leur assiette. Ce que je n'ai jamais revu lors de ce genre d'évènement. Ce faisant, ils mettaient en scène leur position de donateurs dans un contexte cérémoniel. Il fallait immortaliser le moment. Peut-être que le couple de donateurs ne se serait pas mis autant en scène, en allant jusqu'à servir les gens dans leur assiette, si je n'avais pas été là, caméra au poing. J'ai donc un rôle dans cette scène, j'y participe, même camouflé derrière un trépied. Ce couple a d'ailleurs préféré ne pas revenir sur cet incident, aussi minime soit-il³⁴. Néanmoins, la présence de la caméra ajoute un degré d'intensité à la mise en scène qui elle-même produit un certain malaise pour les acteurs en présence. Les donateurs se prennent au jeu ; ils se donnent à voir. C'est notamment ce que souligne l'homme qui se trouve hors champ quand il dit à l'une des femmes assises de « continuer » à faire comme si de rien n'était sur le ton de la plaisanterie. C'est alors qu'une seconde femme refuse de se faire prendre à ce jeu ; et retire son assiette des deux mains lorsque la donatrice veut la servir directement.

Est-ce que son geste est une manière de dire quelque chose sur cette mise en scène et in fine sur les donateurs ? S'il y a blocage, ou malaise, c'est que le geste des donateurs est potentiellement ambivalent et qu'il peut y avoir un conflit d'interprétation. Les analyses de F. Weber nous invitent à aller dans ce sens :

Si l'on en revient à l'observation ethnographique des prestations, la clé d'interprétation proposée par les théories des mondes imbriqués consiste à examiner les conditions de félicité, objectives et subjectives, qui permettent à une interaction donnée de se poursuivre sans heurts. Deux cas de figure se présentent. Soit les prestations sont encadrées par un système juridique ou normatif et un dispositif matériel qui leur enlèvent toute ambiguïté. Chacun des partenaires de la prestation sait ce qu'il est en train de faire et partage ce savoir implicite avec les autres. [...]. Soit les différents partenaires d'une transaction donnée ont à leur disposition plusieurs manières de la penser, et jouent de cette ambiguïté pour inscrire leur action sur plusieurs registres. À nouveau, deux cas de figure se présentent : soit le malentendu permet à la transaction de se poursuivre, soit l'ambiguïté débouche sur son interruption ou sur un conflit. (Weber 2007 : 36.)

Il y a ambiguïté parce que faire un transfert c'est *parfois*, si l'on suit la sociologie pragmatique, une mise à l'épreuve, un moment d'incertitude où la qualification de l'action est négociée et où s'actualise et se transforme un rapport de pouvoir entre les personnes. En ce sens, la « scène de l'assiette » est un moment réflexif où la qualification du transfert, et in fine de la relation entre les acteurs, est incertaine. La question est donc : quelles manières de penser et quelles interprétations y sont potentiellement à l'œuvre ? Examinons différents enjeux pouvant donner

sens au contexte : le registre de la donation religieuse, la multivalence du don de nourriture, la question de la hiérarchie et celle de la gêne.

Tout d'abord, nous avons vu que toute la cérémonie est subsumée sous le registre de la donation religieuse. C'est le contexte englobant, celui qui donne sens à l'évènement, sa raison d'être ; et qui déclenche un ensemble d'actions relativement normées. Faire un *shinbyu*, c'est redéfinir les rôles des personnes le temps de la cérémonie (donateurs, invités, novices) et au-delà. Mais est-ce à dire que les invités deviennent statutairement inférieurs au donateur quand celui-ci partage son mérite avec eux ? Reprenons la théorie de J. Schober et F.K. Lehman pour voir comment la « scène de l'assiette » en montre les limites. Selon cette théorie, la circulation du mérite découlant de la donation produit des rapports de patronage :

Through giving, he [le donateur] becomes the patron of a field of merit, however extensive or insignificant. Burmese designate such patron in ritual contexts as ku.thou shin, 'owner of merit'. [...] Honorifics like owner of merit designate a patron over a particular domain of power and influence or a field of merit. [Un patron] redistributes the benefits of his hpoun [pouvoir] : to all who share in his deed (kamma) and merit (ku.htou) and thus create obligations among his clients. [...] Those who share in the patron's merit and hpoun : owe him gratitude and obligation. These are difficult to repay as redistribution of merit establishes a status hierarchy separating patrons from clients. (Schober 1989 : 122-123.)

Cette façon de mettre en parallèle la circulation du mérite avec la fabrique des hiérarchies permettait de justifier l'assertion forte de Lehman (1984), pour qui faire du mérite c'est accroître le pouvoir. Ainsi, j'obligerais les autres par ma capacité à faire des donations religieuses³⁵, et le faisceau de mérite créé par ces transferts et partagé par un rite de consécration en est un archétype. Ce que nous propose cette théorie se déclinerait dans le cas d'un *shinbyu* dans un jeu à trois partenaires : les donateurs (qui font don d'un fils au monastère), les moines (qui permettent le partage du mérite) et les invités (qui reçoivent de la nourriture et du mérite). Les invités seraient donc de facto inférieurs au donateur. Et comme la « scène de l'assiette » se déroule lors du banquet, le don de nourriture peut être interprété à l'aune du registre de la donation religieuse comme créateur d'obligations (et non comme reconnaissance de gratitude). Le couple de donateurs se mettrait alors en scène *en train de donner directement* dans les assiettes, ce qui rendrait clairement visible ce que tout le monde sait : ils sont les donateurs.

Mais si tel avait été le cas, la « scène de l'assiette » n'aurait pas été une épreuve, un instant de malaise où la qualification de ce qui se passe est négociée. En d'autres termes, si la théorie de J. Schober et F.K. Lehman permet de clarifier le fait que lors d'un *shinbyu* la circulation du mérite et de la nourriture est englobée sous le registre de la donation religieuse, elle ne laisse pas de place à la capacité d'action et de réflexion des acteurs. Pour donner plus de chair à ces propos, il faut clarifier les sortes de transferts en jeu (section précédente), dire que le don de nourriture peut avoir de multiples significations, rappeler que les personnes sont insérées dans un réseau complexe de cérémonies toute leur vie, et ne pas s'imaginer que

faire un *shinbyu*, c'est se rendre supérieur à ses invités *en général*. Il y a par ailleurs bien des différences entre ces derniers, tous acceptant pour un temps de « faire l'invité » dans la mesure où l'on ne les prend pas dans un jeu de dupes³⁶. Le contexte plus dense de la vie sociopolitique ordinaire est un peu mis de côté pour permettre une redistribution momentanée des rôles et des relations selon le registre de la donation religieuse. Mais cela reste fragile. Et même si une mise en scène générale est nécessaire pour « faire un *shinbyu* », celle-ci peut se heurter aux dynamiques interpersonnelles et rapports hiérarchiques dont les temporalités dépassent la seule cérémonie.

D'où une interprétation possible du geste de la vieille dame : elle peut souhaiter ne pas être prise dans la mise en scène d'une relation de patronage. Son geste de retrait peut souligner que *cette façon de donner* de la nourriture, même inscrite dans une séquence rituelle qui définit momentanément les rôles, peut être porteuse d'ambiguïtés à *ce moment-là* quand elle est faite *par ces personnes-là*. L'accentuation de la mise en scène – et donc de la position hiérarchique de chacun – pouvant faire basculer l'interprétation du côté du don créateur d'obligations en prêtant cette intention aux donateurs. L'imbrication du don de nourriture au sein du registre de la donation religieuse, à un moment précis, au sein d'une relation particulière et à travers un geste spécifique permet de proposer cette lecture : l'invité est donné à voir comme inférieur. Mais ces registres à eux seuls ne nous disent rien sur les rapports entre ces personnes ni leurs intentions. Et l'ambiguïté n'est pas le fruit d'une quelconque illusion sur le sens du don de nourriture, car les personnes sont bien au fait de ces interprétations multiples. Les intentions peuvent être jaugées quand elles se muent en actions dont la qualification peut être problématique ; c'est en ce sens que *ce* transfert est une mise à l'épreuve des rapports de pouvoir entre *ces* personnes.

Un autre angle d'attaque consiste à se demander si le contexte plus large (et plus long) s'est immiscé dans cette scène à travers le geste de retrait. Partons sur l'interconnaissance d'une part, et les transformations économiques et politiques de l'autre. Interconnaissance parce que les personnes ont une idée, même approximative, des trajectoires biographiques des autres (et des transferts et cérémonies précédents). C'est le monde de la sociabilité locale où les situations économiques et les statuts de chacun sont constamment évalués. En l'occurrence, le couple de donateurs fait partie du groupe des « travailleurs dépendants » (*myaukthu*), catégorie fourretout qui fait sens par opposition aux « vrais agriculteurs (possédants) » (*taungthu*). Ce couple, comme beaucoup d'autres, a économisé de longues années pour pouvoir faire cette donation. Rappelons que c'est une réalisation – dans le sens d'un accomplissement – exceptionnelle. Ils ont notamment reçu récemment un peu de terre en héritage³⁷ et, pour y installer un jardin à bétel, ont vendu toutes leurs brebis qui auparavant leur assuraient un revenu d'appoint. Ils sont donc en train de transformer leur économie domestique. Pouvoir donner un *shinbyu* durant cette période montre aussi qu'ils sont sur la voie de la réussite. C'est une des lectures possibles pour comprendre pourquoi ils font un *shinbyu* à ce moment-là.

Est-ce à dire que le geste de la vieille dame, au demeurant veuve propriétaire, peut être décrit comme le syndrome d'une opposition entre « vrais agriculteurs » et « dépendants » ? Il serait faux de réduire cette séquence d'actions à cette simple opposition. D'ailleurs, personne ne l'a exprimée ainsi. Mais cette tension existe bel et bien, de façon plus diffuse. Cette hiérarchisation s'ancre notamment sur la capacité à transmettre (des savoirs et du capital), à être autonome, voire à créer des dépendances (dans l'économie domestique) en relation aux activités agricoles³⁸ ; elle reflète une idéologie politique issue de l'histoire locale qui légitime un ordre social, définit les voies de la grandeur et opère une catégorisation des personnes selon leur histoire familiale et leurs réalisations personnelles. Mais cette hiérarchisation est en train de se transformer, car la diversification récente des trajectoires économiques met en tension les façons dont la grandeur d'une personne est appréciée³⁹. Ainsi, et d'une façon plus réaliste, si le geste de la vieille dame peut être lu à l'aune des rapports politiques locaux débordant la cérémonie, il peut n'être qu'une façon de dire au couple qu'ils ne sont pas si grands, qu'il ne faut pas en faire trop, qu'ils doivent rester à leur place.

Il se peut donc aussi que l'idée de gêne ait un rôle à jouer ici. Mais personne ne l'a exprimé ouvertement, et pour cause ! Rappelons que dans « la scène de l'assiette », seul un homme derrière moi fait ouvertement référence à la mise en scène en disant à l'une des personnes de « continuer » comme si de rien n'était. Il faut garder le cours de l'action d'autant plus qu'elle est filmée. Il semble qu'il n'y avait donc pas de place pour qu'un sentiment de gêne soit ouvertement exprimé. Pour exprimer la gêne en birman, on parle de « force » (*a*) qui peut être atteinte, heurtée, en souffrance (*na*). D'où l'expression *a-na* (« être gêné ») dont la plasticité permet d'exprimer ce sentiment en fonction des contextes relationnels (la retenue, la peur d'offenser, d'être offensé, etc.). Sarah Bekker (1981) a identifié plusieurs façons d'être gêné dans la société birmane⁴⁰ et, plus récemment, Tomas Cole (2020) a montré comment ce sentiment renvoie à des situations où les relations peuvent facilement glisser du registre égalitaire (reconnaître une commune humanité) à celui hiérarchique (reconnaître une préférence). Un des rôles de cette expression multicarte est bien de donner l'opportunité de nommer, avant, pendant ou après une interaction, un sentiment lié au fait que le sens de la situation peut être équivoque (et que la « force » d'une des personnes présentes peut être ou avoir été « atteinte »). La mobiliser, c'est par exemple indiquer que différentes interprétations sont possibles et qu'une manière d'éviter l'ambiguïté, et donc une situation de malaise, revient à suivre des normes prescrites qui stabilisent la compréhension de ce qui se passe « ici et maintenant » (soit des règles de politesse, de déférence, etc.). Le don de nourriture, ainsi filmé et mis en scène, pouvait être interprété de différentes façons selon une grille de lecture qui oscille, en fonction des acteurs, entre la gêne d'être vue en train d'accepter d'être servie directement (pour la première femme dont la gêne a été soulignée par l'homme se tenant hors champs) et la gêne d'être montrée comme inférieure au couple donateur par ce don (pour la femme qui retire son assiette).

Ainsi, la mise en scène de ce transfert, de cette façon-là, à cet instant-là, a eu pour effet de créer un malaise autour de la table. Chacun sait et voit qu'il s'agit bien d'un don de nourriture. Ce qui rend incertain le sens à donner à l'action ce sont les potentialités ouvertes par une mise en scène particulière de cet acte. S'il y a mélange, confusion, c'est sur l'interprétation d'un geste (servir directement dans l'assiette face à la caméra) qui se rapporte à un transfert équivoque. Car la signification du don de nourriture quand elle n'est pas contenue rituellement entre deux pôles (comme acte de reconnaissance ou créateur d'obligation) peut prêter à négociation et ainsi mettre à l'épreuve la relation entre les acteurs de ce transfert. Ainsi, le caractère équivoque du don de nourriture permet l'immixtion d'enjeux qui débordent la scène et viennent brouiller les cartes que la cérémonie avait, pour un temps, redistribuées.

CONCLUSION

Il a donc été nécessaire de combiner l'analyse de la circulation non marchande à l'ethnographie des interactions pour esquisser quelques lectures possibles de « la scène de l'assiette » en montrant comment la qualification du don de nourriture prête à négociation même lorsque ce transfert est effectué lors d'une cérémonie de donation religieuse. L'interprétation du transfert dépend donc des enjeux de l'interaction. La description d'un *shinbyu* a montré que cette cérémonie est plus qu'une initiation, car la donation religieuse envers le monastère institue une reconfiguration momentanée des rôles et des positions lors de la cérémonie. En d'autres termes, faire un *shinbyu* simplifie pour un temps la complexité sociale en distinguant les donateurs, les invités, les novices et les moines. Le registre de la donation religieuse donne la trame d'un événement où se déploie un ensemble de transferts ayant chacun leur rationalité, appuyés sur des dispositifs matériels (la table avec les éventails, le pavillon cérémoniel, le banquet, etc.) et des formules types (invitation à manger, partage du mérite, etc.) qui indiquent clairement ce qui se passe et/ou va se passer. Et certains transferts suivent des règles qui débordent l'enjeu de « cette » donation, à l'instar des transferts d'« aide-argent » par exemple.

Néanmoins, pour analyser la « scène de l'assiette », il nous a fallu expliciter comment le don de nourriture peut être interprété en relation avec le registre de la donation religieuse lors du banquet. Nous avons vu que ce registre lie étroitement la circulation du mérite avec la fabrique des rapports de patronage. Il est apparu que le don de nourriture participe potentiellement lui aussi à cette fabrique, notamment lorsqu'il est encadré rituellement, comme ici en s'inscrivant dans une séquence de la cérémonie. Cependant, le malaise ressenti, que la photographie laisse transparaître, montre que la mise en scène de ce transfert a eu pour effet de questionner sa signification dans un contexte précis, car le geste peut avoir suggéré une différence statutaire. Ainsi, et bien qu'encadré rituellement, il ne faut pas en faire trop avec le don de nourriture. Sa plasticité fait qu'on le retrouve dans de multiples situations allant de l'hospitalité à la reconnaissance de gratitude, car il opère, pour reprendre une expression de Michel Naepels, entre « les pôles de la violence et de l'amitié »

(1998: 328). «La scène de l'assiette» – service directement dans l'assiette, retrait de l'assiette – peut alors être analysée comme le refus de la vieille dame d'être rabaisée par la mise en scène d'une relation de patronage, comme une façon de dire au couple que leur geste est déplacé, à ce moment-là, et qu'ils ne sont pas si grands. Sentiment de gêne, instant de malaise, regard caméra, puis le couple passe à la scène suivante en m'invitant à les suivre d'un signe de la main.

Confronter une scène particulière avec un ensemble normatif, et notamment avec la théorie de la fabrique de différences statutaires par le contrôle de la circulation du mérite et de la nourriture, permet de voir que les gens ne deviennent pas des inférieurs facilement. En d'autres termes, la théorie de J. Schober et F.K. Lehman a le mérite de clarifier un registre normatif auquel il est cependant nécessaire d'intégrer le temps des relations pour comprendre la fabrique des hiérarchies qui, rappelons-le, ne sont ni fixes ni données. Ce qui appelle aussi à se questionner sur l'articulation des temporalités délimitant un espace politique et sur les outils descriptifs à la disposition de l'ethnographe pour faire une étude de cas par exemple (Mitchell 1983). Enfin, cet article a montré que certains transferts peuvent être considérés comme des épreuves quand la qualification de l'action met en jeu plusieurs interprétations possibles, laissant s'immiscer dans les interactions des enjeux sous-jacents (comme les transformations hiérarchiques ou la question de la gêne par exemple). La confusion principale reste cependant du côté de l'observateur extérieur qui, bien qu'essayant d'apprendre à jouer selon les règles de ses interlocuteurs, est resté coi et perplexe derrière sa caméra, se demandant si la vieille dame n'avait tout simplement plus faim.

Notes

1. La transcription conventionnelle sans accentuation (Okell 1966) est utilisée pour romaniser les termes birmans. J'ai choisi dans cet article de séparer certains mots par un tiret (-) seulement pour faciliter leur prononciation.
2. Les données présentées dans cet article sont issues d'un terrain de 20 mois au Myanmar effectué durant ma thèse de doctorat en anthropologie. Je tiens à remercier l'université de l'East Anglia (UEA), le Groupe de recherches et d'échanges technologiques (GRET), le Centre Asie du Sud Est (CASE) ainsi que l'École française d'Extrême Orient (EFEO) pour leur soutien durant cette recherche.
3. Cette définition minimaliste s'inspire notamment de l'article introductif d'Emmanuel Pannier ouvrant ce numéro de *Moussons*, ainsi que des approches d'Anthony Pickles (2020) et d'Alain Testart (2001, 2007). Pour A. Pickles, le concept de transfert désigne le passage de quelque chose au sein d'une transaction entre deux acteurs, les transactions étant dès lors les formes découlant de la configuration des transferts, comme le don-contre-don ou l'échange marchand par exemple. Pour A. Testart, un transfert est une cession et doit être fait de façon légitime pour la société dans laquelle il a lieu.
4. Sur la notion d'épreuve, voir les travaux de sociologie et d'anthropologie pragmatique, et notamment Boltanski & Thévenot (1991), Boltanski (2009), Naepels (2011); pour une clarification de la notion d'épreuve, voir Martuccelli (2015).

5. Notamment Athané (2011), Mauss (2007), Pannier (2015), Pickles (2020), Testart (2007) et Weber (2007).
6. Sur ce point en particulier, voir Robinne (2002).
7. Rarement étudiés, les arrangements opérés pour financer la cérémonie peuvent varier entre le financement intégral (du banquet, des musiciens, etc.) par les parents qui donnent leur fils au monastère et qui accueillent la cérémonie et le banquet à leur domicile et le parrainage quand une personne ou un couple financent la cérémonie pour un enfant (ou plus) qui n'est pas le leur (voir Spiro 1971: 234-236). Bien qu'il y ait toujours un donateur (ou couple de donateurs) principal (*ahludagayi*), il y a aussi presque toujours une dimension collective des donations: des parentes, et notamment des proches, souhaitant se greffer au *shinbyu* financé par quelqu'un d'autre peuvent par exemple donner un fils (qui vient s'ajouter à la cohorte des futures novices), de l'argent pour le banquet ou le repas rituel des moines, etc. Ces transferts sont en soi des donations religieuses qui se greffent à une donation religieuse plus importante célébrée par le *shinbyu*. Cette répartition des différentes donations est visible si, par exemple, chaque donateur est invité à participer au rituel de partage du mérite.
8. Shway Yoe (James G. Scott) le décrivait déjà en 1882. Manning Nash (1965) puis Melford E. Spiro (1971) ont analysé les étapes rituelles du *shinbyu* en soulignant les façons dont elles donnent à voir l'ordre socio-cosmique – relations religieux-mondain, homme-femme, parent-enfant, maître-élève. Plus récemment, Bénédicte Brac de la Perrière (1989) et Gustaaf Houtman (1999) ont étudié ce rituel dans des contextes plus urbains en Basse Birmanie. François Robinne a d'abord décrit dans le détail le *shinbyu* dans l'État Shan (2000) pour ensuite le comparer avec des exemples issus de la Birmanie centrale (2002). Enfin, B. Brac de la Perrière a synthétisé en partie ces approches pour montrer comment le *shinbyu* opère un renoncement au monde pour mieux y prendre place (2009).
9. *Ahlu* en birman est l'équivalent de *dāna* en pali-sanskrit. *Ahlu* est un nom qui renvoie généralement à la cérémonie organisée pour célébrer la donation; en tant que verbe (*ahlude*), il indique l'idée de faire un don religieux envers la communauté monastique.
10. Sur la variété terminologique du don en contexte bouddhiste birman, voir Bernot (1992).
11. Sur ce débat, voir la clarification faite par B. Brac de la Perrière (2015) et notamment sa discussion de l'approche de J. Schober (1989), qui distingue échange premier (donation religieuse) et secondaire (partage du mérite), et de l'approche de Guillaume Rozenberg (2004) qui, étudiant le don dans le processus de production de la sainteté en Birmanie, insiste sur l'automaticité du retour et soutient que la relation établie par un don des laïcs aux moines doit être considérée comme une forme de réciprocité asymétrique reproduisant leur différence de statut.
12. Sur le partage du mérite par ce rite de consécration, voir Brac de la Perrière (2009: 126; 2015: 391).
13. Cette liste peut être portée à cinq « maîtres des bienfaits » si l'on distingue le Bouddha, ses enseignements et la communauté monastique. La force de cette triple obligation envers trois « maîtres des bienfaits » se retrouve dans le fait qu'au moins jusque dans les années 1950, on pouvait organiser trois *shinbyu* pour le même fils afin d'honorer ces trois obligations; voir Spiro (1971) et Nash (1965: 124), cités dans Brac de la Perrière (2009: 117).

14. Selon B. Brac de la Perrière (2009), l'obligation de noviciat est associée à la dette de vie liant l'enfant aux parents et notamment le fils à la mère. Le don du fils à la religion peut être vu comme un acte compensatoire pour le fils qui «paye pour le lait» (*nobo hsatde*, voir Rozenberg 2009) et ainsi permet une acquisition du mérite de nature à améliorer le statut karmique de sa mère qui, en tant que femme, n'a pas accès au statut de religieux et n'a donc pas cette possibilité d'œuvrer pour son salut.
15. La différence entre dette (monde marchand) et obligation (monde non marchand) a été explicitée différemment par David R. Graeber (2011), qui fonde sa distinction entre la dette financière quantifiable et l'obligation sociale non quantifiable, et par François Athané (2011), pour qui une dette se contracte et établit une comptabilité des rapports entre créancier et débiteur).
16. *Kadawde* désigne toute expression de respect envers des êtres de statut supérieur (qu'il s'agisse d'esprits, de parents, d'enseignants, d'ainés ou même de moines) et peut être traduit par «rendre hommage». L'offrande d'hommage (*kadaw bwe*) est généralement composée de noix de coco et de bananes placées sur une assiette et donnés à ces êtres supérieurs pour leur rendre hommage. Sur ce transfert, voir Brac de la Perrière (2015).
17. La thèse de J. Schober en cela rejoint celles plus classiques sur l'Asie du Sud-Est en général pour lesquelles nourrir c'est obliger, voir Bouté (2017) et Doré (1972) sur le Laos par exemple.
18. Cette expression renvoie tout simplement aux manières de penser mobilisées lors d'un transfert, délimitant les frontières entre ce qui est considéré comme marchand et non marchand par exemple et définissant le déroulement normal d'une scène sociale.
19. La durée de ce carême correspond à peu près à la saison des pluies de juin à octobre.
20. «Travailleur dépendant» n'est pas une traduction littérale, mais une façon d'énoncer ce que recouvre la catégorie de *myaukthu* par opposition à celle d'«agriculteurs possédants», ou *taungthu*, dont les *myaukthu* ont été historiquement dépendants.
21. *Yatmiyathpa* signifie au sens littéral «parent d'un espace habité». Il peut y avoir plusieurs *yatmiyathpa* dans un même village. Cependant, l'un d'entre eux est désigné, à la demande du gouvernement et lors de la sélection du chef de village, comme l'ancien officiel. Dès lors, je choisis de le traduire par «ancien attitré» pour rendre compte de cette nomination.
22. U Lin fait partie des *big men* villageois qui, en faisant des affaires villageoises un espace d'engagement où la grandeur des personnes est évaluée, légitiment un ordre politique au sein du village. Ils sont «grands», car ils font valoir un bien commun en prenant en charge les affaires villageoises ; voir Huard (2019a).
23. Ces «choses» sont accumulées au fil des années et renouvelées via une caisse, contrôlée par les leaders des groupes non-mariés, et alimentée par les droits d'entrée au village payés par les personnes y organisant des cérémonies, et notamment les mariages, pour louer ces «choses».
24. L'abréviation MMK fait référence à la monnaie du Myanmar, le kyat, dont le taux de change en dollars américains en 2016 était d'environ 1500 MMK pour 1USD.
25. Utiliser le terme d'engagement (dans son sens étic) permet de voir le don de sollicitation comme un gage qui vient sécuriser une action future. Il s'agit là de la création d'une obligation mais qui se fait en termes d'entraide (plutôt qu'en termes hiérarchiques).

26. Le mot « responsabilité/devoir » (*tawun*) est ici un peu fort, et la sollicitation se fait en général en demandant de l'« aide » (*kuni*). Il est possible que ce mot ait été utilisé pour moi, en tant que semi-étranger au village.
27. Sur ce transfert, voir Brac de la Perrière (2015).
28. Une photographie de ce dispositif est visible dans Huard (2019a : 85).
29. La table devant le pavillon cérémoniel sur laquelle sont entreposés des éventails, un carnet avec, assis derrière la table, les personnes chargées d'enregistrer la transaction. La tenue du registre est une technique d'inscription (voir Coquery *et al.* 2006) intéressante dont l'usage peut varier s'il s'agit d'un mariage ou d'un *shinbyu*. Lors des mariages ce qui est transféré est appelé *letphwe* et fait référence à ce qui est donné par les parents et les invités au nouveau couple pour qu'il puisse s'installer, voir Huard (2020) et Spiro (1975).
30. Selon la terminologie donnée par Weber (2007 : 25-26), l'idée de chaîne de prestations recouvre la succession de prestations tout au long d'une relation ouverte entre les deux mêmes partenaires qui, dans notre cas, peuvent cependant être deux familles. Sur la famille dans le contexte rural birman, voir Huard (2020).
31. Comme par exemple les arrangements successifs opérés sur une terre devenue le terrain de football du village, voir Huard (2016).
32. N'ayant pas filmé cette séquence, je n'ai pas pu voir comment le partage du mérite fut organisé en fonction des arrangements pour financer et faire la cérémonie (voir note 7).
33. Voir sur cet aspect Brac de la Perrière (2009 : 116-117) et la note 13 de cet article.
34. Cela confirme en tout cas qu'un ethnographe n'est pas un simple collectionneur d'actions et de discours ; il tisse des relations, dont l'inventaire reste à faire (Naepels 2006), qui affectent les modalités de restitution des données.
35. Capacité à faire des donations qui découlerait de mon « pouvoir brut » (*hpon*). À noter que les moines sont appelés de façon générique « grand *hpon* » (*hpongyi*).
36. Les relations de patronage suivent plus une logique d'actualisation permanente qu'une logique d'intronisation. On ne passe pas facilement d'inférieur à supérieur dans les rapports de patronage et ces passages ne sont pas pris en charge rituellement, à la différence d'une intronisation par exemple.
37. Sur la transmission de l'héritage, ses temporalités et sa centralité dans l'accès à la terre dans cette région du Myanmar, voir Huard (2018, 2020) et Boutry *et al.* (2017).
38. Sur ce point, voir Huard (2018, 2020), Nash & Nash (1963) et Nash (1965).
39. Voir Huard (2019a, 2019b). Bien que l'on retrouve des membres des principales familles d'agriculteurs propriétaires (*taungthu*) occupant les fonctions politiques étatiques et traditionnelles du village, la possession de terres comme moteur de l'économie domestique et villageoise, permettant une accumulation de capital et une redistribution de richesse, n'est plus forcément le facteur discriminant dans la hiérarchie locale. Cela est notamment lié à la croissance économique portée depuis les années 2000 par la ville commerçante de Monywa et qui entraîne une diversification croissante des opportunités de travail et sources de revenus impactant les rapports de dépendance établis entre familles à travers diverses formes d'endettement et de redevabilité, notamment depuis la période socialiste et dictatoriale qui a débuté en 1962. Cette dynamique se retrouve par exemple dans l'augmentation croissante du salariat dans les villages, les salariés n'ayant plus à être travailleurs journaliers (*myaukthu*) ou métayers. Cela se retrouve aussi dans les conflits d'héritage liés à la spéculation foncière qui permet aussi, dans une certaine mesure, à ceux qui maintenant le peuvent d'engager des dépenses de pres-

tige et notamment des cérémonies de donations religieuses. Enfin, l'opposition entre vieille élite (*taungthu*) et nouveaux entrepreneurs politiques est devenue palpable lors de la dernière sélection du chef de village.

40. Les travaux de S. Bekker en psychologie sociale donnent une idée des significations potentielles de la gêne. Pour elle, ce sentiment renvoie à un large éventail de situations et peut notamment exprimer : le désir de ne pas s'imposer aux autres, de ne pas être une nuisance ou un inconvénient pour les autres, en particulier ceux qui ne sont pas des intimes ; la timidité ; le contrôle et la peur de l'agression par soi-même et par les autres, qu'il s'agisse d'une agression physique involontaire ou d'une agression verbale ; l'évitement du ridicule, du simulacre, de la perte de la face ou de la critique dans une situation de face à face ; l'observation des convenances de comportement telles que formellement définies par la situation ou le statut ; l'observation des formes appropriées de donner et de recevoir l'hospitalité ; etc. (1981 : 19).

Références

- ATHANÉ, François, 2011, *Pour une histoire naturelle du don*, Paris : Presses Universitaires de France.
- BAZIN, Jean, 2008, *Des clous dans la Joconde : l'anthropologie autrement*, Toulouse : Anacharsis.
- BEKKER, Sarah, 1981, « The Concept of Anade – Personal, Social, and Political Implications », in *Essays on Burma*, John P. Ferguson, Leiden : E.J. Brill, p. 19-37.
- BERNOT, Denise, 1992, « Dons, offrandes et les mots pour le dire en birman », in *Donner et Recevoir*, Flora Blanchon, Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, p. 141-149.
- BLONDEAU, Cécile & SEVIN, Jean-Christophe, 2004, « Entretien avec Luc Boltanski, une sociologie toujours mise à l'épreuve », *ethnographiques.org*, 5 [en ligne], URL : <https://www.ethnographiques.org/2004/Blondeau-Sevin>, consulté le 27 novembre 2019.
- BOLTANSKI, Luc & THÉVENOT, Laurent, 1991, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris : Gallimard.
- BOLTANSKI, Luc, 2009, *De la critique : précis de sociologie de l'émancipation*, Paris : Gallimard.
- BONNOT, Thierry, 2009, « "Prendre simplement les choses au sérieux de ce qu'elles sont..." », *L'Homme*, 191 : 219-248.
- BOUTÉ, Vanina, 2017, « Relations de travail dans le Laos rural : économie morale paysanne et éthique de l'entrepreneur », *Autrepart*, 83 (3) : 89-104.
- BOUTRY, Maxime, ALLAVERDIAN, Céline, MELLAC, Marie, HUARD, Stéphen, USANTHEIN, TIN MYO WIN & KHIN PYAE SONE, 2017, *Land Tenure in Rural Lowland Myanmar*, Of lives and land Research Series, Yangon : GRET.
- BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte, 1989, *Les rituels de possession en Birmanie : du culte d'État aux cérémonies privées*, Paris : Éditions Recherche sur les Civilisations.
- BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte, 2009, « Quitter le monde pour y prendre sa place. Le noviciat bouddhique en Birmanie », in *Moines et moniales de par le*

- monde. *La vie monastique au miroir de la parenté*, Adeline Herrou & Gisèle Krauskopff, Paris: L'Harmattan, p. 113-130.
- BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte, 2015, « Religious Donations, Ritual Offerings, and Humanitarian Aid: Fields of Practice According to Forms of Giving in Burma », *Religion Compass*, 9, 11: 386-403.
- BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte, 2017, « Initiations in the Burmese Ritual Landscape », *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 11 (1): 65-82.
- COLE, Tomas, 2020, « "Power-Hurt": The Pains of Kindness among Disabled Karen Refugees in Thailand », *Ethnos*, 85 (2): 224-240.
- COQUERY, Natacha, MENANT, François & WEBER, Florence, éd., 2006, *Écrire, compter, mesurer: vers une histoire des rationalités pratiques*, Paris: éditions Rue d'Ulm.
- DORÉ, Amphay, 1972, *De l'hibiscus à la frangipane. Essai de sociologie politique sur la notion d'autorité traditionnelle au Laos*, thèse de doctorat, Paris.
- GRAEBER, David R., 2011, *Debt. The first 5,000 years*, Brooklyn: Melville House.
- HOUTMAN, Gustaaf, 1999, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*, Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies.
- HUARD, Stéphane, 2016, « Une terre commune dans le village? Relations village-État et économie morale au travers de la biographie d'une parcelle dans le centre du Myanmar », *Natures Sciences Sociétés*, 24 (4): 347-357.
- HUARD, Stéphane, 2018, « Garder tout en donnant » un héritage dans le centre du Myanmar, *Revue du MAUSS*, 52: 263-275.
- HUARD, Stéphane, 2019a, « La grandeur des *lu-gyi*. Affaires villageoises et formes d'engagement dans le centre du Myanmar » *Péninsule*, 79 (2): 77-105.
- HUARD, Stéphane, 2019b, *Beyond the Village Headman. Transformations of the Local Polity in Central Myanmar (1750s-2010s)*, thèse de doctorat, université de l'East Anglia, Norwich.
- HUARD, Stéphane, 2020, « Nobody Owns the Land. How Inheritance Shapes Land Relations in the Central Plain of Myanmar », *Journal of Burma Studies*, 24 (1): 79-117.
- LEHMAN, Frederick K., 1984, « Freedom and Bondage in Traditional Burma and Thailand », *Journal of Southeast Asian Studies*, 15 (2): 233-244.
- MARTUCCELLI, Danilo, 2015, « Les deux voies de la notion d'épreuve en sociologie », *Sociologie*, 6 (1): 43-60.
- MAUSS, Marcel, 2007, *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris: Presses Universitaires de France.
- MITCHELL, J. Clyde, 1983, « Case and Situation Analysis », *The Sociological Review*, 31 (2): 187-211.
- NAEPELS, Michel, 1998, *Histoires de Terres Kanakes: Conflits Fonciers et Rapports Sociaux dans la Région de Houailou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris: Belin.
- NAEPELS, Michel, 2006, « Note sur la justification dans la relation ethnographique », *Genèses*, 64 (3): 110-123.

- NAEPELS, Michel, 2011, *Ethnographie, pragmatique, histoire: un parcours de recherche à Houailou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris: Publications de la Sorbonne.
- NASH, June & NASH, Manning 1963, « Marriage, Family, and Population Growth in Upper Burma », *Southwestern Journal of Anthropology*, 19 (3): 251-266.
- NASH, Manning, 1965, *The Golden Road to Modernity: Village Life in Contemporary Burma*, Londres: John Willey and Sons.
- OKELL, John, 1966, *A Guide to the Romanization of Burmese*, Londres: Luzac for Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.
- PANNIER, Emmanuel, 2015, *Seule la réciprocité: circulation non marchande et relations sociales dans un village du nord du Vietnam*, Paris: Connaissances et savoirs.
- PICKLES, Anthony J., 2020, « Transfers: A Deductive Approach to Gifts, Gambles, and Economy at Large », *Current Anthropology*, 61 (1): 11-29.
- ROBINNE, François, 2000, *Fils et maîtres du lac: relations interethniques dans l'état Shan de Birmanie*, Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme de Paris.
- ROBINNE, François, 2002, « L'initiation Bouddhique au mariage. Formes rituelles en Birmanie », *Aséanie*, 10 (1): 11-37.
- ROZENBERG, Guillaume, 2004, « How Giving Sanctifies: The Birthday of Thamanya Hsayadaw in Burma », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10 (3): 495-515.
- ROZENBERG, Guillaume, 2009, « Trancher pour mieux nouer. De quelques formules d'apparement et d'affranchissement d'un renonçant au monde Birman », in *Moines et moniales de par le monde. La vie monastique au miroir de la parenté*, Adeline Herrou & Gisèle Krauskopff, Paris: L'Harmattan, p. 253-268.
- SCHOBER, Juliane, 1989, *Paths to enlightenment. Theravada Buddhism in Upper Burma*, thèse de doctorat, université de l'Illinois, DeKalb.
- SHWAY YOE, 1882, *The Burman: His Life and Notions*, Whiting Bay: Kiscadale Publications.
- SPIRO, Melford E., 1971, *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*, Londres: G. Allen and Unwin.
- SPIRO, Melford E., 1975, « Marriage Payments: A Paradigm From the Burmese Perspective », *Journal of Anthropological Research*, 31 (2): 89-115.
- TESTART, Alain, 2001, « Échange Marchand, Échange Non Marchand », *Revue Française de Sociologie*, 42 (4): 719-748.
- TESTART, Alain, 2007, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Paris: Sillepse.
- WEBER, Florence, 2000, « Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles: une ethnographie économique après le grand partage », *Genèses*, 4: 85-107.
- WEBER, Florence, 2007, « Présentation. Vers une ethnographie des prestations sans marché », in *Essai sur le don*, Marcel Mauss, Paris: Presses Universitaires de France.

Résumé: Cet article analyse comment un transfert de nourriture peut devenir un acte politique à partir de la description d'une scène de malaise lors du banquet d'une cérémonie d'initiation bouddhique. Le *shinbyu* est un rituel de prise de robe marquant l'entrée dans le noviciat pour un jeune garçon, une donation religieuse au sens plein (*ahlu*), cruciale dans la vie des Birmans bouddhistes. Si le *shinbyu* a été analysé sous l'angle symbolique et rituel par différents anthropologues, cet article étudie un *shinbyu* à partir des scènes sociales où différents types de transferts (invitation, réception, dons de nourriture, d'argent, entre-aide, etc.) s'imbriquent avec la donation religieuse. Il s'agit notamment de mettre l'accent sur « la scène de l'assiette », un moment de malaise où l'incertitude quant au bien-fondé de la mise en scène lors du banquet met au jour une ambivalence relative à l'interprétation du transfert: quand le couple de donateur sert directement à manger aux convives et qu'une dame âgée refuse de se faire prendre au jeu. In fine, cet article montre comment l'approche typologique des formes de transferts peut contribuer à l'analyse des processus politiques mettant en débat leur sens.

The Stakes of Transfers: Ethnography of Embarrassment during a Buddhist Initiation Ritual in Myanmar

Abstract: *This article analyses how a transfer of food can become a political act based on the description of a scene of embarrassment during the feast of a Buddhist initiation ceremony called shinbyu. A shinbyu is a religious donation in the full sense of the term (ahlu), crucial in the lives of the Buddhist Burmese. While the shinbyu has been studied for its symbolic and ritual aspects by various anthropologists, this article proposes to analyse it through the social scenes in which different types of transfers (invitation, reception, donations of food, money, mutual help, etc.) intertwine with the religious donation. It focuses especially on “The Plate Scene”, an ambiguous moment where uncertainty about the meaning of the staging—donors posing for a video while feeding the guests—reveals the political work at play in interpreting transfers—when an elderly lady refuses to be caught in the game. Ultimately, this article shows how a typological approach to the forms of transfers can be combined with a more political approach to the stakes underlying them.*

Mots-clés: ethnographie, transfert, anthropologie politique, mise en scène, rituel, Birmanie/Myanmar.

Keywords: *ethnography, transfer, political anthropology, staging, ritual, Burma/Myanmar.*

De la richesse des sanctuaires musulmans en Asie du Sud : la circulation des étoffes des saints

Delphine Ortis*

UMR 8564 CEIAS (CNRS-EHESS), Paris, France

Il faut se rendre à l'évidence, la vie économique des « sanctuaires » (*dargāh*)¹ des saints musulmans en Asie du Sud n'est pas un thème qui a inspiré la littérature scientifique. Il est vrai que sur le terrain le chercheur est confronté sur ce sujet au mutisme de ses interlocuteurs. Ses questions sur les ressources économiques et les dépenses de cette institution, qui a pour vocation d'administrer économiquement et rituellement le tombeau contenant la dépouille mortelle d'un saint, restent bien souvent sans réponse, et l'accès à ses registres lui est interdit. Il peut juste affirmer, sans trop se tromper, que ses principaux revenus proviennent des dons des visiteurs² et de ses terres agricoles. Pourtant, ce sujet n'est pas anecdotique.

À partir du ^{xii}e siècle, le soufisme s'institutionnalise en ordres patronnés par le sultanat de Delhi (1210-1526), puis par l'empire moghol (1526-1857). Son expansion dans la population, sous la forme d'un culte aux saints, et son patronage vont faire de ces sanctuaires de riches institutions, dotées de terres agricoles et exonérées de taxes sur le produit de celles-ci et sur les revenus tirés des fêtes organisées en

* Docteure en anthropologie sociale et en ethnologie de l'EHESS, chercheuse associée au CEIAS (Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud), chargée de cours à l'Essec, l'Inalco et l'EHESS. Après s'être intéressée au culte d'un martyr musulman en Inde, elle mène depuis plusieurs années des recherches au Pakistan sur l'organisation administrative des sanctuaires musulmans, sur leurs pratiques rituelles et les relations entre culte aux saints, soufisme et chiisme.

l'honneur de leur saint. Leurs richesses sont idéalement dévolues à ce dernier et servent à perpétuer son culte et à entretenir son institution. Dans les faits, les sanctuaires jouent un rôle économique essentiel au plan local en tant que redistributeurs de richesses : ils nourrissent les mendiants et les pauvres, procurent du travail tant licite (payé sous la forme de salaire) qu'illicite³, et offrent des services médicaux et/ou scolaires. Cette richesse est assez conséquente pour que le pouvoir colonial ait cherché à l'accaparer par l'impôt, en prescrivant le modèle du droit islamique de la fondation pieuse gérée en bien de mainmorte (*waqf*)⁴, qui fait des saints les propriétaires légaux de leur sanctuaire et de celui-ci un bien inaliénable. Les États issus de l'indépendance ont poursuivi cette politique par l'entremise du ministère des fondations pieuses et, dans le cas pakistanais, par la nationalisation des sanctuaires⁵.

J'ai moi-même abandonné l'étude de ce sujet, ayant perdu tout espoir d'obtenir des informations directes sur les revenus de différents sanctuaires indo-pakistanais. Or, en observant les pratiques quotidiennes dans les tombeaux et en m'intéressant aux devenir des offrandes apportées par les visiteurs, certaines m'ont semblé avoir un devenir différent des autres : les étoffes. Tandis qu'une fois reçues, certaines servent à couvrir les tombes du sanctuaire⁶ et que d'autres sont distribuées à différentes catégories de personnes, la majorité est discrètement revendue par le sanctuaire. Cette découverte faite par hasard m'a poussée à me poser des questions sur les modalités de la circulation de ces étoffes, la nature de leurs transferts, mais également sur la nature de ces choses. J'y ai vu l'occasion de rouvrir le dossier de l'économie des sanctuaires, en considérant ces étoffes comme une de leurs richesses potentielles.

Pour analyser leurs modes de circulation, je m'en remettrai aux faits observés dans le cadre de l'ethnographie que j'ai menée dans deux sanctuaires : celui du martyr *Ghāzī Miyān* (m. x^re siècle), l'une des plus anciennes figures de sainteté de l'Inde du Nord, situé dans la ville de Bahraich (Uttar Pradesh), et celui du saint soufi *Lāl Shāhbāz Qalandar* (m. xiii^e siècle), représentant pakistanais de la voie soufie *qalandarī*, situé au sud du Pakistan, à Sehwan Sharīf (Sindh)⁷. Comme nous le verrons, il existe entre ces deux sanctuaires des similitudes tout autant qu'une diversité de pratiques ; j'y vois une invitation à considérer ces circulations comme un principe commun à ces institutions, mais dont les modalités concrètes dépendent du contexte sociologique local de chacune d'elles.

En effet, ces circulations qui relèvent de plusieurs sphères, celle de l'économie rituelle (en tant que pratique dévotionnelle) et celle de l'économie marchande (Mayfair 2000), s'inscrivent aussi dans une société marquée par la hiérarchie du système des castes, dans laquelle les manières de donner et de recevoir sont conditionnées par le statut social des protagonistes. Le saint lui-même occupe une place dans cette hiérarchie, qui englobe l'ensemble des éléments du cosmos. Il est une entité supérieure aux humains grâce à sa capacité à accomplir des « miracles » (*karāmāt*) et inférieure à Dieu, dont il est l'« ami » (selon le terme arabe *wali*) mais non l'égal. Les hindous, qui prennent part à ce culte, le comparent quant à eux à un « petit dieu » (*deotā*).

Afin de saisir les modalités de la circulation des étoffes et ce qui se joue à travers elle, la première partie de l'article présentera une description ethnographique des trajectoires des étoffes, de leurs modes concrets de circulation et de leurs usages. Elle ouvrira sur trois analyses : les types de transferts que ces circulations donnent à voir en s'appuyant sur le cadre conceptuel d'Alain Testart (2001, 2007) et de Christophe Darmangeat (2016), une réflexion sur la « biographie des choses » (Kopytoff [2006] et Appadurai [2009]) et une analyse sur la nature des biens dans la lignée des « objets-substituts des hommes et des dieux » de Maurice Godelier (1996). Enfin la question des rapports sociaux qui sont actualisés lors de ces transferts sera abordée au fil de ces différentes analyses.

COMMENT LES ÉTOFFES VIENNENT AUX SAINTS

Le culte aux saints musulmans implique la pratique de la « visite pieuse » (*ziyārat*). Le visiteur se rend au tombeau du saint, là où repose sa dépouille corporelle, et se soumet à un ensemble de prescriptions définies localement, afin de lui rendre hommage en le saluant (Ortis 2017). Il lui apporte en principe des « offrandes » (*nazr, niyāz, carhānā*), qui se présentent sous la forme de prières, de fleurs, d'encens, de lumière, de nourritures et d'argent⁸. Mais, si ce visiteur souhaite demander au saint son intercession et bénéficier de ses capacités thaumaturgiques, la « formulation de son vœu » (*mannat mañgnā, mannat mānnā*) doit être accompagnée de l'offrande d'une étoffe, nommée « drap » (*cādar* ou *cādor*).

Avant d'entrer dans le sanctuaire, le visiteur achète donc un drap dans une boutique spécialisée dans les objets de piété qui se trouve à ses abords. Le drap était autrefois fabriqué à la maison par les femmes⁹; aujourd'hui, il l'est en série dans de petits ateliers familiaux d'impression sérigraphique¹⁰. Il est en coton, a la forme d'un rectangle d'environ un mètre cinquante par cinquante centimètres et porte généralement des inscriptions coraniques, tels que la « profession de foi » musulmane (*shahāda* ou *kalimā*), les noms des membres de la famille du Prophète ou les quatre chapitres du Coran nommés *Qul*¹¹. Sa valeur marchande varie en fonction de la qualité du tissu, entre cinquante et cent roupies (2018, entre 30 et 60 cents d'euros)¹².

Au sanctuaire de *Ghāzī Miyāñ*, les boutiquiers sont membres de la communauté des « desservants » (sing. *khadim*, pl. *khūddām*) qui ont la charge de son tombeau. Ces derniers sont les descendants des deux frères serviteurs personnels de ce martyr et, selon la tradition orale, à l'origine de son culte et de son sanctuaire. Depuis la transformation de celui-ci en « bien de mainmorte » (*waqf*) au début du xx^e siècle et sa gestion par le ministère des fondations pieuses, les desservants n'en sont plus les propriétaires. Seule une partie d'entre eux est salariée par l'administration du sanctuaire pour prendre soin du tombeau et accomplir les rituels (Ortis 2017b). L'argent obtenu par la vente des étoffes revient directement aux desservants¹³. À *Sehwan*, la majorité des boutiques (une trentaine) appartient aux anciens propriétaires du sanctuaire de *Shahbāz* nationalisé en 1962, deux lignages de « maîtres spirituels » (*sajjādā nashīn*) de la voie mystique *qalandarī*¹⁴.

Les bénéfiques de la vente des draps profitent ici aux boutiquiers et indirectement aux maîtres spirituels¹⁵.

Généralement, le visiteur offre son drap au saint en le présentant plié à sa tombe. Le geste est nommé littéralement « faire devant » (*pesh karnā*), autrement dit « présenter », « soumettre ». Le drap est ensuite étendu sur la tombe par le desservant avec la participation ou non du visiteur. Puis ce dernier formule son vœu, dans lequel il promet au saint, s'il est exaucé, de lui apporter plus de biens et/ou d'en distribuer aux pauvres en son nom, ce qui revient à créditer le saint des mérites revenant au visiteur pour avoir porté assistance aux pauvres. À la demande de faveur, matérialisée par le drap, est donc attachée la promesse d'un don de retour ou contre-don.

Toutefois, le drap peut être soumis au saint sans lui être cédé pour autant : après l'avoir déposé sur la tombe puis prié, le visiteur le reprend et repart avec lui. On peut néanmoins penser que cet aller-retour immédiat est une forme de transfert, puisque le drap récupéré n'est plus semblable au drap donné : il s'est imprégné de la « puissance » (*shaktī, tāqat*) du saint, en entrant en contact avec sa tombe. Le drap est devenu une relique de contact aux vertus prophylactiques ou curatives. Au sanctuaire de *Shahbāz*, le visiteur peut même s'en voir proposer un par le desservant¹⁶ se tenant contre la tombe : il en prend un dans la pile de draps offerts par de précédents visiteurs et placée en bordure de la tombe, le met en contact avec la tombe, ensuite avec le front du visiteur et puis lui passe autour du cou ; il exige enfin du visiteur, en retour, un billet de cent roupies, si celui-ci s'exécute il repart avec le drap, dans le cas contraire il doit le rendre. En emportant ce drap-relique-de-contact chez lui, le visiteur y apporte la puissance du saint ; en la portant sur lui (en l'état ou transformé en vêtement couvrant uniquement la partie supérieure et pure du corps), il attend guérison ou protection contre les maladies. Ce drap lui sert également à emballer des objets précieux, tels que le Coran ou des artefacts dévotionnels. Il n'est pas utilisé pour les protéger de la souillure ou de « l'impureté » (*nāpāk*)¹⁷, car il est lui-même sujet à celle-ci de par sa nature d'offrande, et son emploi requiert de nombreuses précautions pour conserver sa pureté. On peut supposer que le drap, en servant d'enveloppe aux objets précieux, permet de marquer leur séparation des choses communes et de renforcer leur dimension religieuse ou rituelle. Dans tous les cas, les liens interpersonnels entre le visiteur et le saint « sortent renforcés de ce voyage des choses » (Weber 2000 : 96).

Parmi les biens promis au saint pour l'exaucement d'un vœu, qui doivent toujours représenter un effort financier significatif pour le visiteur exaucé, est présent un autre type d'étoffe, nommée cette fois « housse » (*ghilāf*)¹⁸. Elle a aussi une forme rectangulaire, mais la pièce est plus grande (deux à trois mètres environ de longueur) et confectionnée dans un tissu coûteux (soie, satin, velours ou damas en velours, chintz, *banarasi*), ornementé de broderie en fils d'or ou d'argent, de passementerie et/ou de paillettes. Sa valeur marchande varie en fonction de la qualité et de l'ornementation du tissu, entre mille et plusieurs dizaines de milliers de roupies¹⁹. On la trouve également dans les boutiques autour des sanctuaires. Cette fois, le visiteur exaucé se rend jusqu'au seuil du sanctuaire en procession, au

son d'une musique instrumentale ou de chants (indicateur de joie et du bon augure en Asie du Sud), portant à bout de bras, avec d'autres membres de sa famille, la housse dépliée (dans laquelle sont placées d'autres offrandes). Au terme de la procession, il pose la housse sur la tombe avec l'aide du desservant, et la laisse là. Au sanctuaire de Ghāzī Miyān, pour cette circonstance, le visiteur peut offrir des habits, confectionnés dans des étoffes offertes au préalable au saint, aux familles pauvres résidents dans le sanctuaire. Si la visite propitiatoire peut s'effectuer à tout moment de l'année, celle du don de retour ne peut s'accomplir qu'un an après l'exaucement du vœu. Une année est nécessaire pour que le visiteur qui a éprouvé une transformation miraculeuse retrouve son équilibre et une place adéquate dans sa famille et dans la société. Le miraculé, l'exaucé reviendra donc chez le saint pour le remercier, de préférence à l'occasion de l'une de ses fêtes.

Il existe donc deux types de pièce de tissu achetés au marché et présentés au saint en les déposant sur sa tombe : le drap (offert au moment de la visite propitiatoire) et la housse (remise lors de la visite de remerciements pour l'exaucement d'un vœu). Le nom de ces étoffes renvoie à du linge de maison ou du tissu d'ameublement, qui servent habituellement à recouvrir ou à envelopper des choses. Nous les avons jusqu'ici distinguées par leur taille et leur valeur matérielle, toutefois, les desservants de ces deux sanctuaires font pour chacun appel à d'autres critères pour les définir. Dans le sanctuaire de Ghāzī Miyān, la housse est cousue sur l'un de ses côtés afin d'épouser totalement la tombe et de ne pas bouger, alors que le drap ne doit être ni cousu ni recouvrir entièrement la tombe. Dans celui de Shahbāz, si le drap est comparé à une petite couverture qui « vient et va sur la tombe » (selon l'expression des desservants), la housse doit, quant à elle, être grande et y rester. Comme on le voit, leurs critères renvoient à la fonction de la chose dans l'espace et dans le temps : couvrir-partir *versus* recouvrir-envelopper-rester. Les desservants ne laissent jamais les draps s'accumuler sur la tombe et les retirent régulièrement au cours de la journée. Ils sont entreposés en ballots noués dans un drap dans la « pièce des richesses [matérielles] » (*māl khānā*) chez Ghāzī Miyān et dans la « réserve » (*store*) chez Shahbāz. À la différence du drap, la housse reste plus longtemps sur la tombe : jusqu'à la fête annuelle du « bain » (*ghusl*) pour Shahbāz, jusqu'au bain bi-hebdomadaire pour Ghāzī Miyān²⁰. Les housses sont ensuite conservées dans la même pièce que les draps. À partir de là, ces deux étoffes suivent des circulations différentes (détaillées ci-dessous), dont on peut supposer qu'elles sont liées au temps que ces deux étoffes passent sur la tombe, au contact qu'elles entretiennent avec elle et aux valeurs respectives qui leur sont attribuées.

On doit enfin distinguer nos deux pièces de tissu par le fait qu'elles témoignent d'« intentions » (*niyyat*) différentes de la part du donateur (le visiteur) vis-à-vis du donataire (le saint). Quand le premier donne discrètement un drap au second, en adoptant une attitude humble et modeste, il le fait pour lui demander une faveur et ce qu'il donne appelle un retour de la part du donataire : on peut parler dans ce cas de don de sollicitation. En contraste, quand le donateur donne une housse de façon ostentatoire, en manifestant sa joie d'avoir (re)trouvé la prospérité, il le

fait pour témoigner au donataire sa reconnaissance d'avoir été exaucé : dans ce cas, il s'agit d'un don de retour ou de remerciement. Don de sollicitation et don de retour s'effectuent donc par le truchement de deux étoffes. Que deviennent-elles une fois le rituel effectué ?

L'USAGE DES ÉTOFFES

Les termes vernaculaires expriment explicitement la fonction de ces étoffes : elles servent à recouvrir ou à envelopper, ce que montre en outre l'utilisation du drap-relique-de-contact récupéré par le visiteur. Mais, les desservants de *Ghāzī Miyāñ* parlent d'elles comme des « vêtements » (*apne kapre*) ou des « tenues » (*apne libās*) du martyr. Chaque semaine, à l'occasion des deux bains de sa tombe, un desservant les retire, lave le sarcophage de pierre, puis dispose dessus les vêtements propres du martyr dans l'ordre suivant : son « maillot de corps » (*zir-e hirāsāt*), une fine cotonnade rouge sans aucun ornement appelée également housse (sur laquelle je reviendrai) ; sa « chemise » (*qamīs*), une « belle » (*khūbsūrat*)²¹ housse ornementée donnée en don de retour ; et un drap portant une inscription coranique provenant d'un don de sollicitation²². Enfin, il pose à l'emplacement de la tête du martyr une « couronne » (*tāj*), nommée aussi « turban » (*pagrī*), faite spécialement par le jardinier du martyr avec les fleurs du jardin du sanctuaire.

La tombe de *Shahbāz*, quant à elle, est plus singulière puisqu'elle ne consiste pas en un sarcophage contenant son corps (comme c'est généralement le cas), mais en un empilement de housses offertes (en don de retour ou pour la fête de son bain) qui se sont accumulées directement sur son corps au fil du temps, depuis son décès (XIII^e siècle). Selon l'administration, entre deux cents et deux cent cinquante housses lui sont offertes chaque année. Comme pour *Ghāzī Miyāñ*, la première housse de belle facture cache une simple housse rouge sans décoration (sur laquelle je reviendrai) changée toutes les semaines ; elle est recouverte par une housse de même facture de couleur verte pour l'anniversaire de naissance du prophète Mahomet, et de couleur noire les jours de deuil du calendrier chiite duodécimain²³. Comme il a été dit, on trouve de plus sur le côté de la tombe une pile de draps (offerts en don de sollicitation) accessible au desservant qui se tient à côté. L'emplacement de la tête de *Shahbāz* est marqué par un « turban » (*dastār*) spécialement confectionné par un « renonçant » (*faqīr* ou *malañg*), attaché à un des lignages de maîtres spirituels anciennement propriétaires du sanctuaire. Ce turban est fait en feuilles d'eucalyptus et entouré d'un bandeau en tissu, nommé « couronne » (*tāj*), auquel sont fixées des « aigrettes » (*kalgī* ou *kalangī*)²⁴ ; des « colliers » (*hār* et *sehrā*) de roses fraîches et en plastique et une « chaîne de pied » (*karā*)²⁵ entourent le turban. Comme le dit un desservant de *Shahbāz*, « le turban marque la présence de la tête [du saint] en évoquant la couronne du roi ». Si les termes *dastār* et *pagrī* évoquent des personnes au statut de chef (de lignée ou de clan), auxquelles on doit respect et honneur²⁶, la chose elle-même fait plutôt penser à la couronne d'un roi ou à la coiffe du fiancé²⁷, en raison de la profusion

de décoration. Les coiffes de ces deux saints indiquent clairement leur supériorité en statut dans la hiérarchie sociale.

En détaillant la façon dont ces deux tombes sont habillées est donc apparu un autre type de housse, de couleur rouge et sans ornements, disposé au plus proche du (corps ou de la tombe du) saint. Dans les deux cas, cette housse n'est pas disponible sur le marché; elle a été confectionnée spécialement pour le saint en question. *Ghāzī Miyāñ* en possède six, préparées chaque année, au cours de la nuit où ses desservants célèbrent ses fiançailles, par son tailleur et son teinturier personnels (de caste et de profession), que les familles servent héréditairement depuis plusieurs générations. Personne, mis-à-part ces deux hommes et les desservants, n'est censée les voir. *Shahbāz*, lui, en possède trois, offertes chaque année, pour l'anniversaire de sa mort, par trois maîtres spirituels de Sehwan qui les font faire spécialement par des tailleurs locaux. Là aussi, ces housses ne sont pas montrées publiquement. En revanche, chacune est apportée en procession au son de la musique sous un dais, portée sur un plateau posé sur la tête enturbannée du maître spirituel, et donnée aux desservants empaquetée dans un linge blanc ficelé avec des guirlandes de fleurs.

Ce type de housse se caractérise par sa grande simplicité et son absence d'ornement. Je la nomme dans la suite de l'article « housse personnelle ». L'adjectif « personnelle » renvoie aux faits suivants : elle est conçue spécialement pour le saint (on ne la retrouve ni au marché ni sur les autres tombes du sanctuaire), elle lui est offerte lors de l'une de ses fêtes et elle demeure dissimulée. Par opposition, je nomme celle offerte en don de retour « housse d'apparat », parce qu'elle est soigneusement choisie par les desservants dans le stock de housses offertes sur le seul critère esthétique, pour être mise à la vue de tous sur la tombe. Enfin, je garde le terme drap pour désigner les étoffes offertes en don de sollicitation.

Si l'on suit le propos des desservants, couvrir la tombe d'étoffes revient à « habiller » (*pahnānā*) le saint et, par conséquent, à lui témoigner le « respect » (*eharām*, 'izzat, *adab*) qui lui est dû en ne le laissant pas « nu » (*nañgā*). Car le corps du saint, à la différence de celui du commun des mortels, est imputrescible et incorruptible et, même si le passage par la mort l'a rendu invisible au sens ordinaire de la vision²⁸, on doit continuer à lui montrer du respect. Comme on le voit ici, cette injonction passe par le lavage et l'apprêtement de la tombe. Celle-ci, bien que « représentation[s] plus ou moins abstraite[s] (ou non figurative[s]) » (Albert *et al.* 2013 : 171)²⁹, est un « objet substitut », « destiné[s] à évoquer » les « entités surnaturelles » (*ibid.* : 166)³⁰. Pour que la tombe devienne pleinement le substitut du saint, il faut néanmoins lui en donner les apparences en la couvrant d'étoffes et d'un turban-couronne en adéquation avec son statut, comme s'il s'agissait d'habiller son corps, de couvrir sa personne. Par cette opération, on rend de nouveau le corps du saint visible et accessible au monde d'ici-bas. Les visiteurs participent donc pleinement à la fabrication du corps du saint par leurs dons d'étoffes. Ce traitement particulier de la tombe des saints contraste clairement avec le traitement de celles du commun des mortels qui, généralement, consistent en un simple monticule de terre (Ortis 2020). La force de ces étoffes est d'actualiser ce que la

mort a rendu invisible aux vivants, la corporéité du saint, élément indispensable aux visiteurs pour pouvoir bénéficier de ses capacités thaumaturgiques. Si les appellations drap et housse renvoient à des choses ordinaires, de consommation courante et peu coûteuses, lorsque ces étoffes entrent dans le champ du culte aux saints, elles acquièrent une forte charge symbolique : en tant qu'artefacts de cette forme de piété, elles sont des « objets rituels » (Albert *et al.* 2013, 2016).

Je ne dispose pas de décompte personnel sur le nombre d'étoffes offertes dans ces deux sanctuaires. Toutefois, on peut se faire une idée du volume en se référant à l'information de *The Times of India* du 8 juillet 1976, concernant le saint le plus populaire de l'Inde du Nord, Mu`in al-dīn Chishtī, qui aurait reçu en trois jours pour sa fête ('*urs*) 3000 draps³¹, à une époque où le tourisme religieux n'était pas encore à la mode, les mobilités bien plus réduites et le pouvoir d'achat des visiteurs plus faible. Au regard de ce nombre et des deux usages décrits plus haut (relique de contact et vêtement du saint), on peut se demander ce que devient une telle quantité d'étoffes. Suivent-elles toutes le même circuit ?

Les housses personnelles ne servent qu'au saint pour lequel elles ont été confectionnées, leur nombre est limité et renouvelé une seule fois par an (six pour Ghāzī Miyāñ, trois pour Shāhbāz). Elles n'entrent dans aucune circulation entre humains et achèvent leur vie dans l'eau, selon l'expression consacrée elles sont « mises à refroidir » (*thañḍā karnā*) dans le lac Anarkali pour Ghāzī Miyāñ, dans l'Indus pour Shāhbāz, comme nombre d'artefacts rituels imprégnés de la puissance d'un dieu ou d'un saint, pour lesquels on veille à ce qu'ils ne soient pas souillés par l'impureté même quand on s'en sépare.

Les plus belles housses d'apparat servent plusieurs fois à recouvrir la tombe du saint et les sépultures de ses compagnons situées dans son sanctuaire. Lorsque les desservants estiment qu'elles sont usées, ils les mettent à refroidir aux mêmes endroits que les housses personnelles. Mais elles peuvent également être redistribuées.

Dans le cas du sanctuaire de Shāhbāz, ses housses d'apparat sont données à trois catégories de personnes. En premier lieu, aux maîtres spirituels de Sehwan qui ont des droits sur les richesses de ce saint, en tant que descendants de ses disciples-compagnons et héritiers de la voie mystique *qalandarī*. Lors de la fête nommée bain, tous les maîtres spirituels sont invités par le directeur du sanctuaire à enlever soixante-douze³² housses d'apparat parmi celles qui ont été posées sur la tombe durant l'année écoulée, qu'ils se partagent et qu'ils remplacent en partie à cette même occasion par la nouvelle housse que chacun offre. Les maîtres spirituels utilisent ces housses pour couvrir les tombes de leurs ascendants et pour décorer les lieux où ils reçoivent leurs disciples (leur maison d'hôte, leur hospice soufi et leur *imāmbargāh*, lieu de rassemblement pour la commémoration du martyr de Hussain, le petit-fils du prophète, nommée Muharram). Ils les redistribuent dans leurs cercles de relations (d'affinité, amicale, politico-économique), par exemple dans la dot de leur fille ou comme cadeau d'anniversaire.

Les membres de la caste des Sayyid (descendants du prophète Mahomet, caste la plus haute dans le système des castes musulmanes), à laquelle appartiennent

Shahbāz et presque tous les maîtres spirituels de Sehwan, ont droit pour chacune des trois grandes séquences de leurs rites funéraires à une housse d'apparat du saint : la première sert lors de l'inhumation à recouvrir le cadavre enveloppé dans son linceul, la deuxième à couvrir la tombe au quarantième jour de décès et la troisième à remplacer celle-ci le jour du premier anniversaire du décès. Ces housses honorent leur mémoire, mais marquent aussi la transformation progressive du mort au cours de la première année du décès.

Enfin, des housses d'apparat sont données en « cadeau » (*tohfā*) par le directeur du sanctuaire à certains visiteurs, en raison de leur statut spirituel, politique, économique ou médiatique, en bref à tous ceux que l'on appelle en Asie du Sud les V.V.I.P. (*very very important people*) et qui représentent la richesse, la puissance et l'influence.

La circulation des housses d'apparat de Ghāzī Miyāñ est beaucoup plus réduite que celle de Shahbāz. Dans les cas observés, elles ont été données par le directeur du sanctuaire et transformées en vêtement couvrant uniquement le haut du corps ou la tête³³, dans le but de protéger des personnes fragiles ou malades. En revanche, le directeur distribue largement les draps offerts depuis le stock dont il dispose dans son bureau, et notamment à trois catégories de personnes. Les spécialistes rituels, qui interviennent lors des grandes fêtes et qui ne sont pas salariés de l'institution (tels que les musiciens et les exorcistes), en reçoivent un au moment où ils touchent leurs honoraires. Le directeur entoure le drap autour de leur tête avec cérémonie comme s'il s'agissait d'un « turban » (*pagrī*). Le drap donné est dans ce cas un « présent » (*nazrānā*), plus précisément « quelque chose présenté en hommage » (Qureshi 1990 : 467), qui place le donataire en position de supériorité et le donateur en position de reconnaissance vis-à-vis du premier. Le directeur en offre aux V.V.I.P. et de la même manière mais, cette fois, la chose donnée est un simple cadeau. Enfin, les personnes malades de condition modeste, qui viennent en faire la demande au bureau du directeur, peuvent en obtenir un, mais, dans ce cas, le drap est donné sans aucun protocole et le directeur délègue généralement la tâche à son serviteur ; en revanche, le bénéficiaire le reçoit avec humilité.

Au sanctuaire de Shahbāz, les draps sont redistribués une fois par an à grande échelle par le directeur, qui répartit entre cent-quarante-trois personnalités de la ville (dont les maîtres spirituels) un stock de sept mille draps ; les destinataires peuvent en recevoir entre trente et deux cents. Ces draps sont utilisés pour les deux plus importantes célébrations de l'année. Ils servent durant la commémoration du Muharram à décorer les *imāmbargāh*, et à emballer les reliques du saint et les artefacts dévotionnels chiites processionnés en ville. Pour la « Noce » (*'urs*, célébration de l'anniversaire de la mort d'un saint) de Shahbāz, les draps servent aux maîtres spirituels à confectionner des « tickets pour le paradis » (*ṭikaṭ-e jannat* ou *jannat kā ṭikaṭ*), sous la forme d'un petit carré découpé dans le drap, qu'ils distribuent à leurs disciples au moment où ceux-ci réaffirment leur allégeance envers leur maître.

Enfin, il y a ces draps offerts dont j'ai constaté par hasard, qu'ils repartaient sur le marché. Il m'avait été dit, par des desservants de Ghāzī Miyāñ, que ceux-ci

allaient dans la pièce des richesses avant de rejoindre le lac. Mais mes observations me laissaient plutôt penser que les desservants allaient déposer des ballots de draps dans l'unique boutique du sanctuaire (tenue par des membres de leur communauté), pour y être revendus. Mes observations au sanctuaire de *Shahbāz* ont abouti à la même constatation. À l'ouverture ou à la fermeture du sanctuaire, des desservants retrouvent des boutiquiers (et des grossistes ?) dans un coin isolé du sanctuaire, pour leur vendre des ballots de draps offerts.

Le retour sur le marché de ce drap, don de sollicitation devenu relique de contact après avoir touché la tombe du saint, ne correspondait pas à l'idée que je m'étais faite de cette chose. En effet, chaque fois que quelqu'un avait souhaité m'offrir un tel drap, s'était posée la question de savoir si j'allais être capable d'en prendre soin et de ne pas le polluer. Ce drap n'était donc plus une chose ordinaire, car il avait été transformé par le rituel de la visite propitiatoire. Il ne me semblait par conséquent pas cohérent qu'il puisse retourner ainsi sur le marché, comme si rien ne s'était passé.

Pour comprendre pourquoi le drap (et non la housse) peut circuler jusqu'à usure entre le marché et le sanctuaire, il nous faut maintenant définir les types de transferts qui sous-tendent les différentes séquences de la circulation des étoffes. J'ai utilisé jusqu'ici les expressions « don de sollicitation » et « don de retour » (« de remerciement » ou encore « contre-don »), mais s'agit-il vraiment de dons. Et si ces étoffes le sont à un moment donné de leur parcours, le restent-elles au fil de leur circulation ?

LES TYPES DE TRANSFERTS : UN CAS HYBRIDE

Depuis les travaux de Marcel Mauss (1993 : 164-279), les anthropologues nomment généralement les transferts entre les humains et les entités invisibles, qualifiées par cet auteur de « véritables propriétaires des choses et des biens du monde » (*ibid.* : 167), « dons », car la contrepartie donnée par ces derniers ne se matérialise pas dans une chose concrète et observable, mais repose sur la foi dans leurs attributs (ceux de la sainteté dans notre cas) et leurs effets sur les humains et le cours des choses. Toutefois, de nombreux auteurs ont relevé le caractère ambigu du don maussien qui « implique une série d'obligations, dont celle de rendre, qui le font en réalité fonctionner comme un échange » (Darmangeat 2016 : 21). La typologie des transferts d'Alain Testart a depuis permis de clairement distinguer le don de l'échange dans les termes suivants. S'il y a don, il y a « renonciation à tout droit sur ce bien ainsi qu'à tout droit [... sur] cette cession » (Testart 2007 : 22) ; comme le dit Christophe Darmangeat, il « peut éventuellement [...] être accompagné d'un transfert en sens inverse (un contre-don), mais celui-ci n'est jamais exigible » (Darmangeat 2016 : 23). En contraste, l'échange implique « pour chacun des échangeistes des obligations exigibles » (Testart 2007 : 221) et une « légitimité de recourir au besoin à la violence » (Testart 2001 : 741) pour exiger la contrepartie.

Une analyse des rapports d'obligation à l'œuvre dans les trois transferts qui s'effectuent dans la pratique du culte aux saints – entre le visiteur et le boutiquier, entre le visiteur et le saint et les transferts depuis le sanctuaire – nous permettra de définir leur type. Après l'étude de chacun des transferts et des rapports d'obligation qui les gouvernent, nous proposerons de définir l'ensemble que constitue la série de transferts, puisqu'ils sont liés entre eux.

Les transferts entre le visiteur et le boutiquier

Comme nous l'avons vu, hormis la housse personnelle, les étoffes proviennent du marché. Elles sont donc au départ des marchandises acquises contre de l'argent dans le cadre d'une relation entre un consommateur et un marchand, qui achète lui-même des objets en vue de les revendre. Les boutiquiers déclarent se les procurer dans des ateliers situés dans les grandes villes ou par l'intermédiaire de grossistes. Le transfert entre le visiteur et le boutiquier relève de la sphère des transactions marchandes. Ils n'ont pas besoin d'entretenir entre eux « d'autre rapport que celui de l'échange » (Testart 2007 : 134), même si, dans les faits, il est courant que les visiteurs se rendent chez le même vendeur et qu'un lien personnel puisse s'établir entre eux. On peut néanmoins, même dans ce cas, faire l'hypothèse que la relation échangiste prime et qu'elle est fondée avant tout sur le rapport aux objets et non sur une relation interpersonnelle. Enfin, l'opération marchande est instantanée (sauf dans d'éventuels cas de vente à crédit) et le contre-transfert monétaire du client neutralise immédiatement sa dette envers le boutiquier. Dans cette sphère des transactions marchandes, la valeur (prix) des étoffes est établie par les mécanismes du marché (rencontre d'une offre et d'une demande) et les marchandages et arrangements sous-tendus, dans le contexte du culte des saints, par des enjeux symboliques ou religieux. On peut qualifier ce transfert « d'échange », puisque le premier transfert (l'étoffe) et le contre-transfert (l'argent) sont tous deux exigibles juridiquement (par la loi étatique). On peut relever que dans les deux cas, la vente des étoffes profite aux anciens propriétaires du sanctuaire, de façon directe (et exclusive pour *Ghāzī Miyāñ*) ou indirecte (pour *Shahbāz*).

Les transferts entre le visiteur et le saint

Pour comprendre les transferts entre le visiteur et le saint, il nous faut maintenant quitter la sphère des transactions marchandes pour celle des prestations non marchandes, où le lien interpersonnel entre les deux protagonistes commande la relation échangiste et le rapport aux objets (Testart 2007 : 143-147). Ce lien interpersonnel, qui repose sur la dévotion au saint, est souvent hérité des parents et engage le dévot depuis sa naissance. Celui-ci se doit toutefois de l'entretenir, de l'alimenter tout au long de sa vie par la pratique de la visite pieuse, s'il désire que le lien soit durable et transmissible à ses descendants.

La visite pieuse n'implique ni nécessairement ni obligatoirement des dépenses. Ceux qui résident à proximité d'un saint et lui rendent fréquemment visite se

contentent d'offrir des « prières » (*salām*), accompagnées (ou non) de quelques bâtonnets d'encens ou de fleurs. Nous ne sommes pas dans le registre du transfert primaire exigible sans contrepartie exigible (le « transfert du troisième type » d'A. Testart) : il n'y a pas de billet d'entrée à acheter ou de taxe à payer pour pouvoir visiter un saint. Il n'existe d'ailleurs ni instance officielle dans les sanctuaires qui contrôle les transferts entre les visiteurs et le saint, ni obligation juridique préalable, formalisée et garantie par le droit étatique avec un système de sanctions. L'observation montre cependant que le visiteur apporte toujours des offrandes (sauf dans le cas de visites rapprochées), et que ses dépenses seront d'autant plus élevées qu'il vient rarement et de loin, et que ses « intentions » (*niyyat*) vis-à-vis du saint sont importantes. Mais, selon les dires de mes interlocuteurs, seule la visite propitiatoire implique le transfert d'un drap auquel est attachée la promesse d'une contrepartie.

Les offrandes du visiteur ne l'empêchent pas de se percevoir tel un mendiant se présentant les mains vides au seuil de la porte du saint et repartant les mains pleines. Qu'il y ait transfert primaire (d'offrandes) ou non, selon le visiteur, il y a toujours une contrepartie à sa visite dont il tire profit : au mieux son vœu sera exaucé ou pour le moins sa situation s'améliora, et dans tous les cas il aura augmenté son capital de « mérites » (*savāb*) auprès de Dieu. Néanmoins, pour que cela se passe ainsi, certaines conditions sont requises. La première d'entre elles est d'être autorisé en rêve par le saint lui-même à le visiter. La visite et les transferts qui l'accompagnent sont donc conditionnés par un lien personnel entre le dévot et son saint. Sans l'actualisation et l'entretien de ce lien, le type de transfert que nous étudions ici n'aurait pas lieu : on est donc bien dans la sphère du non marchand. Mais quelle est la nature des obligations en jeu pour chacun des transferts ?

Pour ce qui concerne les obligations du visiteur, il faut distinguer clairement la visite pieuse de la visite propitiatoire. Dans le premier cas, l'obligation d'un transfert est si faible qu'il est possible de visiter régulièrement un saint les mains vides (mais la bouche pleine de prières). Dans le second cas, en l'absence d'une instance de contrôle, le visiteur ne se voit pas empêché de faire sa demande de vœu s'il se présente au saint sans drap, mais ce n'est pas ainsi que les choses se passent... Son premier transfert n'est pas à proprement parler exigible, car s'il vient les mains vides personne ne peut le contraindre à donner, même pas l'insistance des desservants. Ce transfert repose néanmoins sur l'idée que pour recevoir du saint, il faut le solliciter par un présent ; il agit donc comme un déclencheur. Il est régi par une obligation morale et sociale qui repose sur le principe de réciprocité mis au jour par M. Mauss : « je donne pour que tu donnes » (1993 : 169). D'une façon générale, en Asie du Sud, on estime que pour s'enrichir soi-même, il faut au préalable se montrer généreux en faisant circuler la richesse, comme l'illustre l'histoire suivante d'un couple dévot de *Shahbāz*. À la suite de la faillite de l'entreprise de l'époux, ils perdent leur maison et viennent chercher le secours du saint et les conseils d'un *faqīr* ; celui-ci leur assure qu'en finançant la construction de son abri, ils vont recouvrir leur situation financière et leur propre maison. Lorsque je les ai rencontrés, ils pouvaient de nouveau faire étalage de leurs richesses.

Le premier transfert est bien un don car il n'est pas exigible, mais c'est un don de sollicitation puisqu'il est effectué pour susciter, de la part du récipiendaire, une réponse, une faveur.

Qu'en est-il des obligations de retour du saint ? Le visiteur est-il en droit d'exiger de lui un miracle pour ses offrandes de drap ? Il n'est pas possible d'obliger le saint à exaucer le vœu de son dévot, ni par des moyens juridiques ou légaux, ni par la contrainte ou la violence. La seule sanction que le dévot semble pouvoir faire face à un saint sourd à ses suppliques et à ses présents, est de se détourner de lui. Mais est-ce dans la nature des saints de se comporter ainsi ? Non, si on écoute les visiteurs. Selon eux, ce ne sont pas leurs offrandes qui obligent le saint à résoudre leurs problèmes, mais sa « munificence » (*sakhāvat*). Or, cette reconnaissance de générosité ne peut faire l'économie d'une reconnaissance de miracles (second transfert), qui est le seul moyen par lequel le saint montre qu'effectivement il est généreux et thaumaturge, et par conséquent qu'il est bien un saint.

Les saints ne se contentent pas de répondre simplement aux demandes qui leur sont faites, eux aussi ont le désir d'échanger avec les humains pour affirmer leur notoriété, et peuvent même l'exiger par la force si nécessaire, comme l'attestent de nombreuses légendes contant la façon dont un saint non reconnu par sa localité dérange les rêves des habitants ou produit des désordres jusqu'à ce qu'un culte lui soit rendu. Sa place dans la hiérarchie des saints dépend de la nature et de l'étendue de ses capacités thaumaturgiques et de son efficacité. Les saints qui cessent de répondre aux besoins de leur dévot finissent dans l'oubli (Jamous 1995). On ne doute pas, par conséquent, de la volonté du saint à échanger. Toutefois, si la visite propitiatoire n'apportait pas les faveurs attendues, pour justification un argument juridique peut être avancé : le saint a jugé que le dévot ne méritait pas (pour le moment) ses bienfaits. Le visiteur non exaucé sera souvent le premier à incriminer son propre comportement et à expliquer que le saint attend de lui un changement pour l'exaucer. Voir son premier transfert accepté par le saint, puis recevoir une faveur en retour (second transfert), ne dépend pas seulement du don de sollicitation il implique aussi la moralité du visiteur. La dimension morale est importante ici, car le don n'est accepté qu'à certaines conditions. Pour bénéficier d'un miracle, il faut montrer que l'on est « méritant » (*mustahiq*), que l'on est digne d'être choisi parmi tous ceux qui se pressent à la porte du saint. Quand on pratique le culte des saints, on doit leur donner des biens mais aussi se donner soi-même à eux.

Dans ces conditions, le visiteur n'a aucun recours pour exiger que son vœu soit exaucé. Ses moyens se limitent à réitérer ses visites et ses offrandes de draps (premier transfert) ou à abandonner le saint pour un autre. Saint et visiteur ont donc des obligations l'un envers l'autre, mais elles ne s'imposent pas à eux de la même façon, en raison de leur nature différente et de leur rapport hiérarchique. Comme il va être montré, les saints ont les moyens (capacité thaumaturgique) et la légitimité (divine et royale) de recourir à la violence pour obtenir leur dû (troisième transfert).

En effet, si le vœu est exaucé (deuxième transfert) mais que le visiteur ne respecte pas sa promesse d'un nouveau transfert (housse d'apparat) pour remercier le saint, il sait par les histoires édifiantes qu'il entend depuis son enfance que les saints peuvent se mettre en colère et se faire justice eux-mêmes, comme l'illustre une des légendes de *Ghāzī Miyāñ*. Celui-ci naît d'une mère stérile qui a réussi à l'enfanter grâce à l'intercession d'un autre saint, mais qui a oublié de le remercier (ou selon d'autres versions a commis des erreurs) une fois exaucée, provoquant sa colère et sa malédiction sur l'enfant, destiné à mourir non marié le jour de ses noces. Les dévots comparent d'ailleurs les sanctuaires à une cour de justice, dans laquelle le saint-juge rend ses jugements, après avoir étudié les requêtes de ses dévots lors des heures de fermeture de son tombeau, et les nomment pour cette raison *darbār*, terme qui désigne à la fois l'« audience royale » et la « cour de justice ».

Le troisième transfert (la housse d'apparat) est par conséquent régi par des obligations d'ordre juridique considérées comme légitimes par les personnes adhérant au culte des saints et relève par conséquent du paiement obligatoire exigible sous peine de sanction. Cette obligation ne relève ni de la loi civile ni du droit musulman, mais de la juridiction spécifique de chaque saint, auquel on reconnaît une légitimité (divine) à faire appliquer sa loi dans sa « cour de justice », comparable à celle d'un roi, dont son corps-tombe porte les attributs. Ainsi, la célébrité de *Ghāzī Miyāñ* repose autant sur sa capacité à guérir les lépreux qui viennent humblement le solliciter, qu'à infliger la lèpre à ceux qui contreviennent à ses décisions ou enfreignent sa loi.

Cette chaîne de trois transferts n'est ni totalement un échange, ni totalement un don en tant que forme sociale. Il s'agit d'une forme hybride, où des ingrédients du don se mêlent à des ingrédients de l'échange. En effet, seul le troisième transfert (l'étoffe d'apparat), en réponse au second (le miracle), est une contrepartie exigible, mais le premier (le drap) et le second (l'exaucement du vœu), sans être exigibles, sont tous les deux des conditions réciproques (pour que l'un ait lieu il faut nécessairement que l'autre soit exécuté), comme dans un échange. Nous sommes dans ce que C. Darmengeat appelle les « transferts composés », définis comme :

La combinaison, où deux formes simples sont associées de façon intime dans une pratique unique. Aucun flou ne règne sur l'exigibilité, mais celle-ci ne concerne pas tous les éléments du transfert au même titre. On peut dans ce cas parler de transfert composé, à la manière des chimistes qui opposent les corps composés aux corps simples. (Darmengeat 2016 : 30.)

Les transferts depuis le sanctuaire

Dans le cas des transferts entre le sanctuaire et les deux extrémités de l'échelle sociale (les V.V.I.P. et les pauvres), on peut parler de don : le directeur du sanctuaire est libre de donner (ou non) et il n'y a aucun contre-don direct (immédiat ou différé) qui en est attendu. Cependant, il ne fait pas à chaque fois le même type de don. Quand il donne à un simple visiteur par l'intermédiaire de son serviteur, il

lui fait une faveur auquel l'autorise la supériorité de son statut, tout en répondant à l'obligation morale et sociale de secourir les plus humbles. Dans le cas d'un V.V.I.P., il s'agit plutôt de s'honorer (en affichant publiquement la capacité du saint à attirer des personnalités), tout en montrant de la considération au donataire (par un cadeau). Ce qui est (ré)affirmé ici, c'est la circularité de la relation entre les saints et les personnes de pouvoir, où se mêlent et se confondent patronage et dévotion, qui implique pour le saint de guider les seconds dans leurs tâches et pour ces derniers de soutenir le fonctionnement de leur institution.

En revanche, lorsque le sanctuaire donne à des personnes qui ont des droits sur les richesses du saint, c'est une obligation. Dans le cas des spécialistes rituels du culte de Ghāzī Miyāñ, on peut parler d'échange : le drap (en plus de la rétribution monétaire) est la contrepartie exigible au transfert primaire de ces spécialistes (la performance du rituel). En ce qui concerne les maîtres spirituels du culte de Shahbāz, il s'agit plutôt d'un « transfert du troisième type » (Testart 2007), selon lequel le transfert est exigible sans que sa contrepartie ne le soit, en tout cas aujourd'hui, puisqu'ils n'interviennent plus dans l'administration et la gestion du sanctuaire. En tout cas, s'ils ont perdu leurs droits sur ses richesses monétaires, ils ont conservé ceux sur ses richesses symboliques.

Enfin, le quatrième temps de la circulation de ces étoffes, qui concerne seulement les draps, nous ramène aux échanges marchands motivés par le profit financier. Dans le cas de Ghāzī Miyāñ, la revente successive du même drap profite uniquement à ses desservants qui tiennent l'unique boutique du sanctuaire. Dans celui de Shahbāz, elle concerne l'administration du sanctuaire (qui les revend) et les boutiquiers (qui les achètent à moindres frais pour les revendre au prix d'un neuf) ; on peut faire l'hypothèse que s'intercale entre les deux un maillon supplémentaire en la personne du grossiste. Ce « business » (*kār o bār*) profite indirectement aux maîtres spirituels (propriétaires des boutiques et producteurs de coton). Il est clair ici que la visée des desservants de Ghāzī Miyāñ et de l'administration du sanctuaire de Shahbāz est la même que celle du marchand : gagner de l'argent, sans plus de considération particulière pour la nature du bien et sa charge symbolique, et sans qu'une relation personnelle ne gouverne le transfert. En tentant d'en savoir plus sur cette pratique, je fus confrontée, d'une part, au mutisme des desservants et des boutiquiers, qui nièrent catégoriquement que cela soit possible ; d'autres cependant reconnurent que cela se faisait peut-être dans la boutique ou dans le sanctuaire d'à côté, mais certainement pas chez eux. Et, d'autre part, à l'ignorance des visiteurs, qui n'en avaient pas connaissance, mais qui n'hésitèrent pas à expliquer cette pratique par la « cupidité » (*lālac, hirs*) des desservants accusés de ne penser qu'à l'argent (surtout que dans les faits ceux-ci sont loin d'être riches). Cette accusation de malhonnêteté des desservants est tout à fait classique dans la littérature islamique, aussi bien au niveau savant (où le culte des saints est considéré comme une innovation mal vue des penseurs orthodoxes) qu'au niveau populaire (où leur rapacité est tournée en dérision). En tout cas, il est clair que personne ne souhaite se glorifier de ce business.

Grâce à l'étude de ces transferts, on peut voir que la « biographie » (Kopytoff 2006)³⁴ de chacune de ces étoffes est différente. Alors que la housse personnelle est une « chose singulière », pour reprendre le vocabulaire d'Igor Kopytoff, dont le statut permanent est d'être « démarchandisé » et exclu des échanges, la housse d'apparat et le drap connaissent, quant à eux, les changements suivants. Le drap et la housse d'apparat sont au départ tous les deux des « marchandises », c'est-à-dire des « biens ordinaires », qui sont « dé-marchandisés » par le rituel de la visite, par lequel le premier devient un don de sollicitation (1^{er} transfert) et la seconde un paiement exigible non marchand (3^e transfert). Ce changement de statut « confine » la housse d'apparat dans une « sphère d'échange très limitée », dans laquelle elle est maintenant un « bien de prestige » que le sanctuaire offre à ceux qu'il veut honorer ou qui l'honorent. Le drap est, quant à lui au cours de sa vie, « dé-marchandisé » et « re-marchandisé » plusieurs fois, il n'est pas restreint à une seule sphère d'échange ; il ne devient jamais un bien autant prestigieux que la housse d'apparat mais peut être, comme celle-ci, une relique de contact.

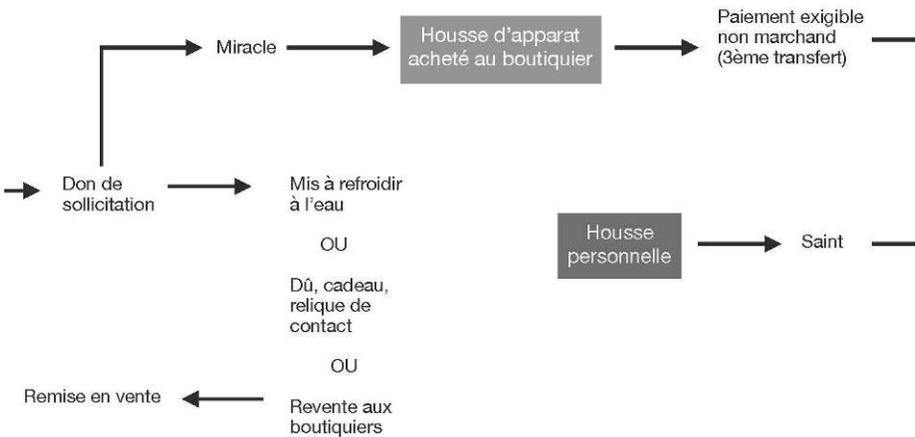


Fig. 1. Schéma la circulation des étoffes

Crédit : Delphine Ortis.

Ces trois étoffes suivent donc trois biographies ou parcours idéal-typiques distincts. On peut maintenant se demander si les modalités de leur circulation renvoient également à des natures différentes. La théorie de M. Godelier des « objets-substituts des hommes et des dieux » (1996 : 151-236) peut être intéressante ici pour déterminer s'il existe un lien entre les types de transfert et la nature de ces étoffes.

LA NATURE DES ÉTOFFES

M. Godelier part de l'idée générale que « la force des objets est de matérialiser l'invisible, de représenter l'irreprésentable » (1996 : 152) ; cette force de repré-

sensation est variable et distingue trois catégories d'objet. Le premier, « l'objet sacré », remplit le mieux cette fonction de représentation, car il est l'archétype des autres objets et possède un pouvoir de vie et de mort sur les personnes et les choses. Il se caractérise par son absence d'esthétique, son caractère secret, son inaliénabilité. Mais, s'il ne peut être donné, ses bienfaits sont, quant à eux, distribués. Le second, « l'objet de valeur ou objet précieux », est le substitut du premier, il permet d'échanger ou de transmettre ce que contient l'objet sacré, sans avoir à s'en séparer. Il est esthétiquement élaboré, témoigne-lui-même de pouvoirs secrets et sa propriété est inaliénable, mais son droit d'usage peut être cédé. Le troisième, « l'objet-monnaie », est un objet précieux qui a glissé dans les rapports marchands et est devenu la valeur d'échange des autres marchandises. Étant aliénable, il peut être échangé contre plusieurs catégories de biens. Entre ces trois types d'objets et nos trois étoffes, on peut établir des correspondances et, notamment, l'idée d'une gradation en valeur des objets, en fonction du lien qu'ils tissent avec « l'irreprésentable » et qui leur permettent ou non d'être objet de transfert et de circuler.

La housse personnelle : « objet-sacré »

Nombre de caractéristiques de la housse personnelle l'inscrivent dans la catégorie « objet sacré » : sa rareté, son caractère secret et son manque d'attrait esthétique (par rapport aux deux autres étoffes). Absente de la sphère marchande, elle ne circule pas et demeure le temps de son existence la propriété inaliénable du saint. Sa « sacralité » et sa valeur inestimable (elle n'a pas de prix sur le marché puisqu'elle n'est y pas mise) sont liées au rapport qu'elle entretient avec le substitut du corps du saint. En contact direct avec sa tombe, elle concentre en elle le maximum de puissance thaumaturgique, sa « valeur hyperbolique la rend – non par défaut, mais par excès – impropre à la circulation marchande » (Breton 2002 : 21). Elle est l'étoffe que l'on garde afin de faire circuler la puissance du saint par l'entremise des autres (housse d'apparat et drap), qui viennent la (re)couvrir un temps plus ou moins long. Elle est la source de la valeur d'échange de ses substituts et, en premier lieu, de la housse d'apparat.

La housse d'apparat : « objet de valeur ou objet précieux »

Les caractéristiques qui distinguent la housse d'apparat de la housse personnelle sont les mêmes que pour « l'objet sacré » et « l'objet de valeur ». La housse d'apparat est esthétiquement attrayante, somptueuse et auspiciuse. Elle circule en sens unique de la sphère marchande, où elle s'achète à un coût économique relativement élevé, à la sphère non marchande, où elle circule de nouveau mais pas entre les mains de n'importe qui, puisque, comme nous l'avons vu, elle est donnée principalement à des personnes qui ont un statut social comparable aux saints, par la caste (les Sayyed) ou par leur rôle politico-économique (les V.V.I.P.). Elle permet d'emporter la puissance du saint et de la faire circuler, en lieu et place de

la housse personnelle, à partir de laquelle elle s'est chargée de cette puissance. Ensemble, les deux housses permettent de « garder en donnant » ou de « donner en gardant » (Weiner 1988) la puissance des saints. Concernant la propriété de cette housse d'apparat, si elle semble aliénable, elle porte généralement la marque du saint auquel elle a été offerte, sous la forme d'éléments décoratifs (broderie, passementerie), représentant son nom, un élément architectural caractéristique de son mausolée, un symbole en référence à ses attributs thaumaturgique, etc., et qui témoigne de sa puissance à exaucer ses dévots. Pour assurer ses fonctions prophylactiques ou de prestige, la housse d'apparat doit conserver un lien manifeste avec le saint qu'elle représente.

Le drap : « bien ordinaire ou objet-monnaie »

Des trois étoffes, le drap est celui qui a la biographie la plus complexe en raison de ces passages répétés (potentiels) entre la sphère marchande, où il est une abondante marchandise au prix modique, et la sphère non marchande, dans laquelle il est un don, un objet rituel, un moyen d'échange ou une richesse. Mais, ce qui frappe le plus dans la nature de ce drap, c'est qu'il s'apparente à un certain moment de sa biographie à de la monnaie ; pas au sens moderne du terme, car le drap ne répond pas à ses fonctions économiques fondamentales : moyen de paiement, expression des prix et de la valeur, moyen de réserve. En effet, il n'est opérant que sur le « marché de la sainteté » pour acheter des miracles ou échanger des politesses. Cependant, il permet à certains acteurs du culte des saints (administration des sanctuaires, desservants, maîtres spirituels), extérieurs par leur fonction à la sphère marchande, de « faire de l'argent », de capitaliser par la revente spéculative de cette chose qu'ils ne produisent pas et qui ne leur appartient pas. Sa large circulation montre que sa valeur représentative est relativement faible : son apparence de plus en plus uniformisée avec le développement du tourisme religieux (qui affecte le culte des saints depuis les années 1980) en fait aujourd'hui un objet standardisé et peu incarné sur le marché de la sainteté, et son bref passage sur la tombe une relique de contact moins puissante que la housse d'apparat. Peu incarné et peu puissant, il est le bien du saint le plus facilement convertible en relique de contact, en hommage, en cadeau et en monnaie.

La mise en miroir de nos trois étoffes avec les trois « objets-substituts » de M. Godelier a confirmé le lien entre la nature de ces étoffes et leur mode de circulation. Les modalités concrètes de celle-ci sont indispensables pour les distinguer les unes des autres. Elle a en outre confirmé le lien entre mode de circulation et « force » des objets à « représenter l'irreprésentable », en montrant que plus (ou moins) l'étoffe est imprégnée de la puissance du saint moins (ou plus) elle circule. Dans les sanctuaires s'applique donc, aussi, le principe de « garder en donnant » ou de « donner en gardant ».

EN GUISE DE CONCLUSION

J'ai entrepris cette étude de la circulation des étoffes des saints afin de comprendre pourquoi la revente des draps découverte par hasard était à la fois possible et cachée. Au terme de cette exploration des modalités de circulation de ces étoffes, des types de transferts qui la sous-tendent et de leur nature, le mystère s'est-il éclairci? Peut-être pas, mais elle a au moins déployé toute l'importance de cette offrande dans le fonctionnement des sanctuaires.

En effet, la description ethnographique des trajectoires des étoffes a mis en évidence leur rôle fondamental : dans la relation entre le visiteur et le saint lors de la visite propitiatoire, dans la fabrication de la tombe et dans les relations du sanctuaire à la société locale. Comme l'a révélé l'étude des différents transferts, la visite propitiatoire implique un type de « transferts composés », une forme hybride dans laquelle se mêlent ingrédients du don et de l'échange, régie par des obligations d'ordre juridique définies par le saint et qui s'appliquent à ses visiteurs. Cette forme hybride montre que le saint est tout autant acteur de la relation que ses dévots. Les usages que font ensuite les sanctuaires de ces étoffes ont dévoilé leur fonction essentielle dans la fabrication de la tombe comme « objet substitut » du saint et dans la diffusion de sa puissance, en devenant des « objets rituels » à la suite de leur séjour plus ou moins long sur la tombe, en l'occurrence des reliques-de-contact. L'étude de ces usages a dévoilé un troisième type : la housse personnelle du saint qui, à la différence des deux autres, est absente du marché, des transferts entre les visiteurs et le saint et entre le sanctuaire et la localité. Face aux biographies distinctes de ces trois étoffes, il m'a semblé utile de définir la nature de chacune au miroir des trois « objets-substituts des hommes et des dieux » de M. Godelier. Ce détour nous a permis de confirmer que leur capacité à circuler (dans un cercle plus ou moins étendu) ou non, est un élément important de leur nature et qu'elle est liée à leur faculté à représenter et diffuser la puissance du saint.

Enfin, la description ethnographique a mis au jour leur importance dans la relation du sanctuaire à sa localité. En distribuant de façon discriminée les draps et/ou les housses d'apparat, avec ou sans cérémonie, selon le principe du don ou de l'échange, le sanctuaire actualise les rapports sociaux à l'œuvre dans la localité, réaffirmant par là même ses principes hiérarchiques. Ainsi à Sehwan, où la société repose sur la relation maître-disciple, la housse d'apparat est donnée principalement aux maîtres spirituels (héritiers de *Shahbāz*) et aux Sayyed qui ont un statut social comparable à ce saint par la caste ; à Bahraich, où la société repose sur le principe de la division rituelle du travail (le système *jajmāni*), le drap est donné aux spécialistes rituels des grandes fêtes de *Ghāzi Miyān* et les desservants en disposent librement. Ce qui est (ré)affirmé ici, c'est le droit que conservent leurs anciens propriétaires sur leurs richesses, symbolique (les étoffes en tant que telles) et monétaire (la vente des draps), en dépit de la transformation du statut juridique des sanctuaires et de leur nationalisation (pour le Pakistan). Dans les deux cas, enfin, on offre des housses d'apparat ou des draps aux V.V.I.P., c'est-à-dire à des personnes qui ont un statut social comparable aux saints, cette fois, en raison de

leur fonction politico-économique commune. Là, ce qui est (ré)affirmée, c'est la circularité de la relation entre les saints et les personnes de pouvoir, où se mêlent et se confondent patronage et dévotion. En bref, comme le montre cette double ethnographie, les multiples transferts d'étoffes ne profitent pas qu'aux saints et débordent le cadre légal défini par l'administration d'un *waqf*, en enrichissant d'autres que le saint soit financièrement, soit symboliquement. Cette large circulation s'accorde parfaitement avec l'image du saint généreux, dont les bienfaits doivent profiter au plus grand nombre.

La générosité des saints n'est pas en contradiction avec la morale musulmane, bien au contraire, puisqu'elle accorde une grande valeur à la « charité » (*khairīyat*), comme l'attestent « l'aumône légale » *zakāt* (troisième pilier de l'islam) et la *sadaqāt* (« charité » non obligatoire)³⁵. Les sanctuaires sont des institutions de charité, où l'on donne au saint pour les pauvres, dans une société où donner aux pauvres revient à donner à Dieu (aux dieux). Musulmans et hindous³⁶ partagent à ce sujet la même idée : fortune et bonheur impliquent de ne pas garder et de distribuer, car la chose donnée produit une récompense dans cette vie et dans l'autre monde (ou dans une vie suivante). La richesse est donc faite pour être donnée, car « le don qui est fait enrichit de ces mêmes produits le donateur et le donataire » (Mauss 1993 : 244). Si la revente des draps permet aux sanctuaires d'accroître leurs revenus dans le but d'en redistribuer les fruits à ceux qui en ont besoin (sous la forme d'emploi et de salaire, d'aide pour les pauvres et de taxe pour l'État)³⁷, pourquoi alors est-ce un sujet tabou ? Est-ce que, comme le laisse penser l'atmosphère de silence et de secret qui entoure cette revente et qui contraste avec les moments de mise en scène où ils sont offerts, les draps ne sont effectivement pas censés sortir du circuit non marchand après avoir été en contact avec la tombe du saint ? Mais selon quelle morale ?

En l'absence d'informations sur la façon dont les desservants justifient leur acte ou s'arrangent avec, on peut seulement supposer que leur gêne vient du fait que ce business de draps ne bénéficie pas en priorité à ceux qui sont dans le besoin, les pauvres, comme le voudrait la morale musulmane, mais à ceux qui vivent déjà des bienfaits des saints et à ceux, déjà riches et puissants, qui, par l'entremise de cette circulation, s'associent aux saints pour faire grandir conjointement leur renommée. Mais on peut tout autant présumer un écart entre un idéal (selon lequel les trois types d'étoffes sont mis [à refroidir] à l'eau au terme de leur biographie) et la pratique (qui implique une re-marchandisation des draps), sous l'effet des changements économiques récents de la société indo-pakistanaise (augmentation du niveau de vie, monétarisation des échanges), du développement du tourisme religieux et de sa massification, qui ont entraîné un nombre croissant de visiteurs apportant de plus en plus d'offrandes, créant par la même pour les sanctuaires un trop plein d'étoffes.

Notes

1. Mes remerciements vont à Agnès Clerc-Renaud, Alexandra de Mersan, Stéphen Huard et Emmanuel Pannier, pour leur aide précieuse dans l'élaboration et la construction de cet article. Les termes vernaculaires, en ourdou (ou hindoustani), sont en italiques, translittérés selon le dictionnaire de B. A. Qureshi (1990), qui permet de respecter la prononciation propre à l'ourdou des lettres arabo-persanes en les distinguant de celles provenant des langues nord-indiennes, d'une part, la prononciation locale des voyelles courtes (non écrites), plus proche du persan ou des langues nord-indiennes que de l'arabe, d'autre part. Le trait littéral au-dessus de la voyelle indique une longue; *u* est prononcé comme en français *ou*; *ñ* est une nasale palatale qui nasalise la voyelle précédente. *C* et *sh* doivent être prononcé *ch*; *ch*: *tch*; *j*: *dj*; *ṭ* et *r* (consonnes rétroflexes) prononcées comme *r* et *t* mais avec la pointe de la langue sur le palais; le ghayn: *gh* est une lettre gutturale prononcée comme un *r* grasseyé ou bien comme un *g* soufflé, de même pour le *kh* prononcé comme *jota* en espagnol ou un *k* soufflé.
2. On parle de « visiteur », en référence au terme désignant ce type de pèlerinage: « visite pieuse » (*ziyārat*).
3. En permettant à certains de faire du « business » (*kār o bār*) avec les visiteurs (vente de bracelet, de thé, communication téléphonique avec [la tombe du] le saint, etc.), sans toucher de commissions.
4. Voir sur ce sujet Rashid (1978), Kozłowski (1985) et Mann (1989).
5. Voir la première étude sur ce sujet de U. Bin Ibad (2019).
6. Les saints sont généralement enterrés avec leurs compagnons ou des membres de leur famille.
7. Les données présentées ici sont le fruit de plusieurs terrains d'étude effectués en Inde du Nord entre 1996 et 2000 et au Pakistan entre 2009 et 2018.
8. Il ne sera pas fait mention dans cet article de ces offrandes.
9. Patricia Jeffery (1979), dans son ouvrage sur la « réclusion » (*pardah*) des femmes indo-musulmanes en Inde du Nord, note, sans traiter pour autant le sujet, que les femmes de la communauté des desservants du tombeau du célèbre saint de Delhi, Nizamuddin, confectionnent des draps brodés pour recouvrir sa tombe; voir aussi Gaborieau (2005).
10. À notre connaissance, la seule recherche académique sur les étoffes est le master en Art visuel d'Imrana Tanveer (2014); toutefois, l'auteur s'intéresse uniquement à leur fabrication et à leur esthétique.
11. Les *Qul* sont récités au moment de l'inhumation du mort.
12. Le salaire mensuel moyen est autour de 40€ au Pakistan, soit 220€ mensuels en parité de pouvoir d'achat; les valeurs sont à peu de choses près les mêmes en Inde.
13. Sauf pendant les périodes festives, durant lesquelles l'administration bénéficie indirectement de ce commerce en louant des emplacements sur les terres du sanctuaire à des marchands professionnels.
14. Le culte de Lāl *Shahbāz* Qalandar repose sur la relation « maître-disciple » (*pirī-murīdī*). Ces maîtres spirituels sont les descendants des compagnons de *Shahbāz* (resté célibataire) et, à ce titre, les héritiers et les dispensateurs de son message mystique. Leur autorité est autant spirituelle que temporelle, puisqu'ils sont également investis dans la vie économique et politique de la province du Sindh. Par leur double

- autorité, ils disposent d'une clientèle paysanne et urbaine liée à eux à la fois par le travail et par la dévotion, et qu'ils peuvent mobiliser comme réserve de voix à leur profit ou à celui du parti politique qu'ils soutiennent.
15. Sachant que les maîtres spirituels sont de grands propriétaires terriens et que la région est productrice de coton, on peut faire l'hypothèse qu'ils tirent aussi profit de ce commerce par la vente de leur production.
 16. À la différence de *Ghāzī Miyāñ*, les desservants de *Shahbāz* sont des habitants de Sehwan, fonctionnaires du ministère des fondations pieuses, sans lien héréditaire avec lui.
 17. Le terme *nāpāk*, littéralement « non-pur », renvoie à l'opposition hiérarchique hindoue du pur et de l'impur, qui imprègne à des degrés divers toutes les sociétés et religions d'Asie du Sud.
 18. Se pose la question de savoir si la housse peut être considérée comme un ex-voto, ce que je ne pense pas. Pour ce qui concerne *Ghāzī Miyāñ*, les visiteurs exaucés offrent des objets en métal (précieux ou pas) pouvant correspondre à cette catégorie, représentant leur vœu et qui sont fixés aux battants de la porte de son sanctuaire : un fer à cheval pour la naissance d'un enfant, une main pour le lépreux et un œil pour l'aveugle guéris. Je n'ai rien observé de semblable pour *Shahbāz*.
 19. C'est-à-dire entre 5,55 € et plus de 500 € en 2018.
 20. Le bain bi-hebdomadaire de la tombe de *Ghāzī Miyāñ* a pour fonction de nettoyer et de purifier sa tombe et son tombeau, ainsi que de produire de l'eau véhiculant sa puissance thaumaturgique. Cette eau est recueillie dans un bassin destiné au bain des visiteurs. Pour le bain de la tombe de *Shahbāz* voir ci-dessous dans la section « L'usage des étoffes ».
 21. Elle est choisie par le desservant sur ce critère esthétique.
 22. *Ghāzī Miyāñ* possède une tenue spécifique pour chacune des célébrations qui réitérent chaque année ses fiançailles, son mariage et l'anniversaire de son martyr.
 23. Le culte de *Shahbāz* est fortement marqué par le chiïsme.
 24. Par ses aigrettes, la coiffe de *Shahbāz* évoque celle des rois moghols et hindous.
 25. La chaîne de pied est un des attributs du renonçant *malañg*, que fut *Shahbāz* durant sa vie.
 26. La cérémonie par laquelle les maîtres spirituels de Sehwan prennent possession de leur fonction se nomme « attachement du turban » (*dastārbandī*).
 27. Le jour de leur mariage, les fiancés sont traités comme un couple royal.
 28. En revanche, certains peuvent le voir lors d'expérience onirique ou dans des états modifiés de conscience (par la prière, la transe, l'extase, les privations ou la prise de drogue).
 29. Voir à ce sujet Aubin-Boltanski (2013).
 30. Notion dans laquelle ces auteurs englobent les saints chrétiens et musulmans.
 31. Ces 3 000 draps représentaient à l'époque une somme importante de 500 000 roupies, cité par P. M. Currie (1989 : 122).
 32. Le nombre soixante-douze fait écho à la tradition orale contant les événements survenus à la suite du décès de *Shahbāz*, lorsqu'un mollah entreprit de le déshabiller pour laver son cadavre avant de le mettre dans un linceul. À chaque fois qu'il essaya de lui enlever son pagne, un nouveau apparut ; il en fut ainsi soixante-douze fois, jusqu'à l'apparition d'un pagne d'argent inamovible et que le mollah entende une

voix lui signifier la fin immédiate de sa tâche. On retrouve ici, entre autres, le tabou de la nudité du corps du saint.

33. C'est un atelier d'initiation à la couture pour jeunes filles, accueilli et soutenu par le sanctuaire, qui se charge de la transformation des housses en chemise, blouse ou coiffe.
34. Il serait peut-être plus juste de parler ici de parcours idéal-typique d'une catégorie d'objets, que de la biographie d'un objet singulier.
35. La *sadaqāt* est recommandée par le Coran, sourate LXIV, verset 15-18.
36. Les hindous participent activement aux cultes des deux saints étudiés ici.
37. Autres cas exemplaires de circulation entre les sphères et de changement de nature de transferts, qu'il serait intéressant d'étudier si nous avions les données à notre disposition, et qui inscrivent la circulation des étoffes dans un continuum plus large.

Références

- ALBERT, Jean-Pierre, JAMOUS, Raymond & MOLINIE, Antoinette, 2013, « Introduction : figures et substituts du saint. La fabrique rituelle », *Archives de sciences sociales des religions*, 161 : 165-173.
- ALBERT, Jean-Pierre, COHEN, Anouk, KEDZIERSKA-MANZON, Agnieszka & MOTTIER Damien, 2016, « Présentation – La force des objets – Matières à expériences », *Archives de sciences sociales des religions*, 174 : 9-11.
- ALBERT, Jean-Pierre & KEDZIERSKA-MANZON, Agnieszka, 2016, « Des objets-signes aux objets-sujets », *Archives de sciences sociales des religions*, 174 : 13-25.
- APPADURAI, Arjun, 2009, « Les marchandises et les politiques de la valeur », *Sociétés politiques comparées*, 11 : 1-70.
- AUBIN-BOLTANSKI, Emma, 2013, « Objectiver une présence sainte : le cas de la tombe de Moïse en Palestine », *Archives de sciences sociales des religions*, 161 : 201-219.
- BIN IBAD, Umber, 2019, *Sufi Shrines and the Pakistani State. The End of Religious Pluralism*, Londres, New York : I.B. Tauris & Co.
- BRETON, Stéphane, 2002, « Présentation. Monnaie et économie des personnes », *L'Homme*, 162 : 13-26.
- CURRIE, P. M., 1989, *The Shrine and Cult of Muin Al-Din Chishti of Ajmer*, Delhi : Oxford University Press.
- DARMANGEAT, Christophe, 2016, « Don, échange et autres transferts. Formes simples, hybrides et composées », *L'Homme*, 216 : 21-43.
- GABORIEAU, Marc, 2005, « Un sanctuaire soufi en Inde : le *dargâh* de Nizamuddin à Delhi », *Revue de l'histoire des religions*, 222 (4) : 229-553.
- GODELIER, Maurice, 1996, *L'énigme du don*, Paris : Flammarion, coll. « Champs essais ».
- KOZLOWSKI, Gregory C., 1985, *Muslim Endowments and Society in British India*, Cambridge : Cambridge University Press.
- JAMOUS, Raymond, 1995, « "Faire", "défaire" et "refaire" les saints. Les *pir* chez les Meo (Inde du Nord) », *Terrain. La Fabrication des Saints*, 24 : 43-56 ;

version en ligne : <http://journals.openedition.org/terrain/3114>; DOI : <https://doi.org/10.4000/terrain.3114>.

- JEFFERY, Patricia, 1979, *Frogs in a Well: Indian Women in Purdah*, Londres : Zed Press.
- KOPYTOFF, Igor, 2006, « La biographie culturelle des choses : la marchandisation comme processus », *Journal des africanistes*, 76 (1) : 217-248.
- MANN, E. A., 1989, « Religion, Money and Status : Competition for Resources at the Shrine of Shah Jamal, Aligarh », in *Muslim Shrines in India: Their Character, History and Significance*, Christian Troll, éd., Delhi : Oxford University Press, p. 145-171.
- MAUSS, Marcel, 1993 [1950], *Sociologie et anthropologie*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige ».
- MAYFAIR, Mei-hui Yang, 2000, « Putting Global Capitalism in Its Place : Economic Hybridity, Bataille, and Ritual Expenditure », *Current Anthropology*, 41 (4) : 477-509.
- ORTIS, Delphine, 2017a, « From Potent Dead to Potent Places ? Reflections on Muslim Saint Shrines in South Asia », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 18 (5) : 483-500.
- ORTIS, Delphine, 2017b, « Entre fonction et dignité. Les formes d'autorité dans le sanctuaire d'un martyr indo-musulman Ghāzī Miyān (Inde du Nord) », in *Autorité et pouvoir en perspective comparative. Anthropologie des relations asymétriques*, David Gibeault & Stéphane Vibert, éd., Paris : Presses de l'INALCO, p. 182-203.
- ORTIS, Delphine, 2020, « La tombe, miroir de la destinée des morts ? Analyse de différents espaces funéraires dans une ville de pèlerinage pakistanaise (Sehwan Sharif, Sindh) », *REMMM. Cimetières et tombes à la croisée du religieux, du politique et de l'urbain*, 146 : 47-70.
- QURESHI, B. A., 1990, *Urdu into English, Standard Twentieth Century Dictionary*, Delhi : Educational Publishing House.
- RASHID, Khalid, 1978, *Waqf Administration in India: A Socio-Legal Study*, Delhi : Vikas.
- TANVEER, Imrana, 2014, Mazar Chador : in *Contemporary Times (M.A. Visual Art.)*, National College of Arts, Lahore (non publié).
- TESTART, Alain, 2007, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Paris : Sillepse.
- TESTART, Alain, 2001, « Échange marchand, échange non marchand », *Revue Française de Sociologie*, 42 : 719-748.
- WEBER, Florence, 2000, « Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. Une ethnographie économique après le Grand Partage », *Genèses*, 41 : 85-107, DOI : <https://doi.org/10.3406/genes.2000.1649>.
- WEINER, Annette B., 1988, « La Richesse Inaliénable », *la Revue du MAUSS*, 2 : 126-160.

Résumé : Les étoffes offertes aux saints musulmans d'Asie du Sud dans différents contextes rituels sont une ressource essentielle pour le fonctionnement de leur sanctuaire (institution construite autour de leur tombeau), en tant que pourvoyeuses de richesses symbolique et monétaire. Au départ, ces étoffes sont porteuses d'une valeur estimable, celle du marché où s'effectuent les transactions commerciales. Mais, dès lors qu'elles sont offertes au saint, elles entrent, a priori, dans un régime de circulation non marchande où leur valeur devient inestimable, puisqu'elles permettent d'échanger une « petite chose » (un morceau de tissu) contre une « grande chose » (le miracle d'un saint) et qu'elles se « chargent » lors cette transaction de la puissance du saint. Or, la vie de ces étoffes ne s'arrête pas à ce double échange (marchand puis non marchand). Elles circulent ensuite entre différents acteurs en continuant ainsi de (re)produire des rapports sociaux dans la sphère des transactions non marchandes, ou de nouvelles richesses monétaires dans celle des transactions marchandes. La description ethnographique des trajectoires des étoffes ouvrira sur trois analyses : les types de transferts en s'appuyant sur le cadre conceptuel d'Alain Testart et de Christophe Darmangeat, une réflexion sur la « biographie des choses » (Igor Kopytoff) et une analyse sur la nature des biens dans la lignée des « objets-substituts des hommes et des dieux » de Maurice Godelier.

About the Wealth of Muslim Shrines in South Asia :

The Circulation of the Saints' Fabrics

Abstract: *The fabrics offered to Muslim saints in South Asia in different ritual contexts are an essential resource for the functioning of their shrine (institution built around their tomb), as providers of symbolic and monetary wealth. Initially, these fabrics carry an estimable value, that of the market where the commercial transactions take place. But, as soon as they are offered to the saint, they enter, a priori, in a regime of non-market circulation where their value becomes invaluable, since they allow to exchange a “little thing” (a piece of cloth) for a “great thing” (the miracle of a saint) and that they “imbue” themselves during this transaction of the potency of the saint. However, the life of these fabrics does not stop at this double exchange (merchant then non-merchant). They then circulate between different actors, thus continuing to (re)produce social relationships in the sphere of non-market transactions, or new monetary wealth in that of market transactions. The ethnographic description of the trajectories of the fabrics will open on three analyses: the types of transfers based on the conceptual framework of Alain Testart and Christophe Darmangeat, a reflection on the “biography of things” (Igor Kopytoff) and an analysis of the nature of goods in line with Maurice Godelier’s “surrogate-objects of men and gods”.*

Mots-clés : Asie du Sud, culte des saints, don, échange, économie, étoffe, islam, offrande, rituel, sanctuaire.

Keywords: *South Asia, worship of saints, gift, exchange, economy, fabric, Islam, offering, ritual, shrine.*

« Payer les mots, acheter la moisson »

Réflexion sur des formes d'échange en Indonésie orientale (Lamaholot, Flores)

Dana Rappoport *

UMR 8170 CASE (CNRS-EHESS-INALCO), Paris, France

En 2017, lors d'une mission destinée à recueillir des chants de moisson, à la pointe orientale de l'île de Flores en Indonésie, quelqu'un m'explique que, par sa parole poétique, il est en train « d'acheter la moisson » (*hopé éhin bata wa'in*). À qui ? « À eux ! » dit-il. La semaine suivante, lors d'un rituel de réconciliation, un autre me dit qu'en disant des poèmes, « ils leur paient les mots » (*paté koda*). Un troisième ajoute qu'« ils leur achètent les mots » (*hopé koda*). « Acheter la moisson, payer les mots, acheter les mots » : ces expressions résultent-elles de mes traductions approximatives de la langue lamaholot comprise par le biais de la langue indonésienne ou bien sont-elles le signe d'un mode de transaction particulier¹ ?

* Dana Rappoport, ethnomusicologue au CNRS, est membre du Centre Asie du Sud-Est. Ses recherches portent sur les musiques de l'archipel insulindien, étudiées à la fois sous l'angle de la musicologie formelle, de l'anthropologie de la religion et de l'organisation sociale. Elle a mené des enquêtes de longue durée sur deux terrains de recherche, chez les Toraja de l'île de Sulawesi et chez les Lamaholot de l'île de Flores, puis depuis 2019, a commencé une étude des musiques d'Atauro (Timor-Leste). Elle est l'auteur de *Chants de la terre aux trois sangs : musiques rituelles des Toraja de l'île de Sulawesi* (2009), aux Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Alors que dans les deux villages où je mène mes recherches, la tradition musicale ne cesse de s'éteindre chaque fois un peu plus au fil de mes retours sur le terrain depuis 2010, une forme orale psalmodiée perdure avec vigueur². À diverses occasions, un orateur profère à toute allure une suite de paroles versifiées, combinées à des offrandes sanglantes. Nommé *tutu marin* (« dire prononcer ») ou plus rarement *bokan maran*³, ce rituel est décrit par ceux qui le font comme une forme d'échange majeur entre les humains et les invisibles. Il s'agit d'un acte oratoire tantôt considéré comme un « achat » (*hopé*), tantôt comme un « paiement » (*paté*), tantôt comme un don de nourriture (*pau*⁴), peut-être les trois en même temps selon la nature du poème déclamé. Les motifs et les destinataires de ces poèmes ne sont pas aisément identifiables. Pourtant, quelque chose passe d'un groupe à un autre. Quel(s) mode(s) de relation se joue(nt) dans ces suites poétiques psalmodiées qui impliquent un échange « coûteux » sans pourtant qu'aucune monnaie ne circule ?

Propre aux sociétés au mode d'alliance asymétrique (ordinaire dans la région)⁴, l'échange le plus emblématique se rapporte à la prestation matrimoniale. Lors du mariage, le clan de l'époux doit verser le prix de la compensation matrimoniale en donnant une à plusieurs défense(s) d'éléphant à la famille de l'épouse, qui en retour, donnera des tissages de valeur, en plus d'une femme⁵. Aujourd'hui, les défenses d'éléphants se faisant rares, les habitants convertissent leur valeur en argent ou plus simplement, en paroles. Ce mode d'alliance génère un grand nombre de transferts de biens⁶ entre clan du mari et clan de l'épouse. Le lien entre deux familles alliées constitue alors une « paire » (*aget*) qui implique des obligations réciproques, dont l'échange de biens et de paroles entre les deux familles, tout au long de la vie, notamment à l'occasion de la moisson et des funérailles. La société entière est consubstantiellement tissée par ces « paires » de liens dynamiques qui s'animent selon les saisons, les décès et les alliances.

Mais c'est un échange d'un autre ordre qui constitue ici le cœur de notre propos, un échange qui se joue entre humains et invisibles. Cet échange est nommé par des termes couramment utilisés dans les transactions marchandes : « payer » (*paté*⁷) et « acheter » (*hopé*) s'emploient indifféremment, qu'il s'agisse d'échanger avec les invisibles ou de payer ses courses au marché.

Tout en étant convertis au catholicisme depuis plusieurs décennies, les habitants poursuivent leurs pratiques ancestrales relatives à la terre, aux maisons, aux alliances, à la mort. À ces occasions, les humains (*ata*) s'adressent régulièrement à des invisibles, lors du rituel *tutu marin*, un acte oratoire qui fournit des clés de compréhension de leurs relations. L'analyse porte sur deux cas observés en 2017 et en 2018 dans deux villages, distants de 15 km (fig. 1), respectivement peuplés de 1 500 habitants environ : « l'achat de la moisson » (dans le village de Keka⁸, commune Waibao) et le « paiement des mots » (dans le village de Waiklibang, commune Ratulodong). La synthèse des deux permettra d'éclairer le circuit des échanges, le vocabulaire utilisé et la nature des biens transférés.

Afin de comprendre ce qui va suivre, une brève présentation de quelques éléments de l'organisation sociale s'impose. Chaque village de la presqu'île est organisé en clans patrilineaires, soit trois à une dizaine de clans par village, qui

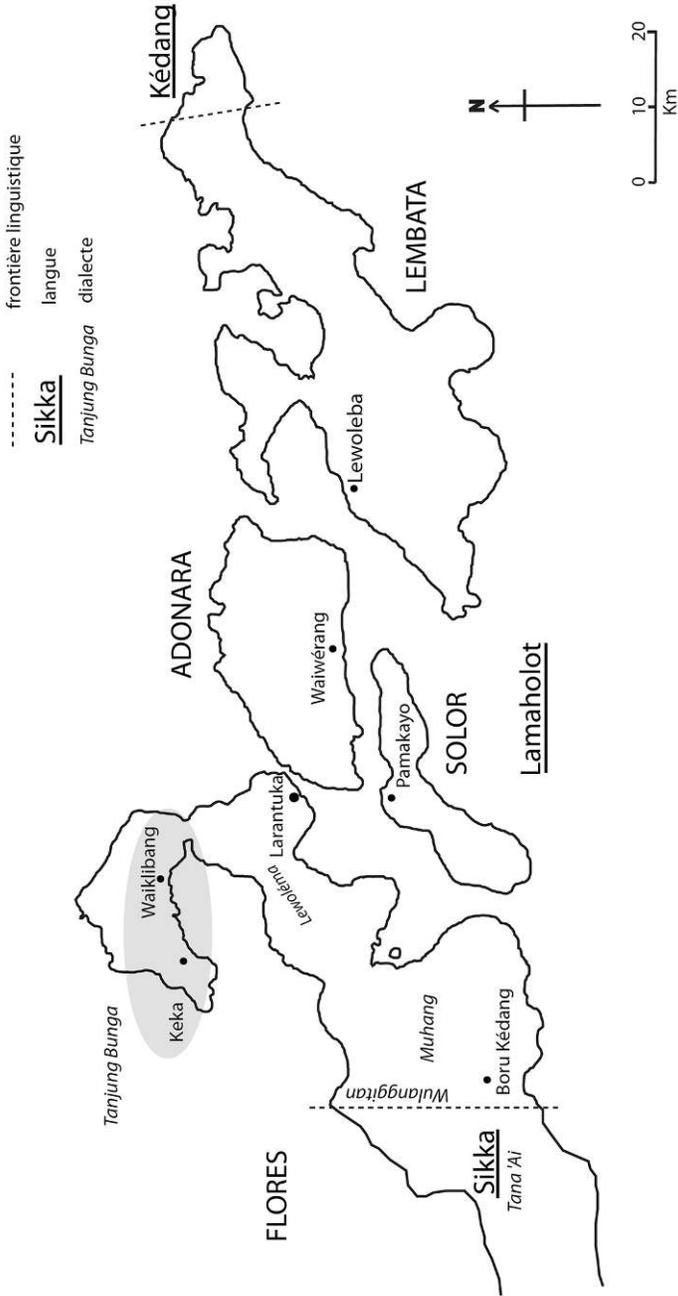


Fig. 1. La presqu'île de Tanjung Bunga
Crédit : Dana Rappoport.

partagent un territoire coutumier (*léwo tana*), constitué d'un espace habité (*léwo* « village ») et inhabité (*tana* « terre »). Le village est organisé autour d'une « grande maison » (*lango bélen*'), d'un « temple » (*koko*) et d'une à deux places de danse (*naman*) devant chacun de ces édifices. L'espace inhabité comprend les terres environnantes, cultivées (*duli pali*, sites ancestraux) et non cultivées, incluant la forêt, les rivières, les montagnes et les bords de mer. Les paysans se rendent en forêt et sur les rivages pour chasser, cueillir et pêcher. Ils défrichent, délimitent des champs, y cultivent du riz et du maïs sur un même essart avant rotation tous les deux à trois ans. Le territoire coutumier⁸ unit une communauté de clans à une histoire migratoire, à un espace commun et à un calendrier rituel. Les clans (*ama*, *suku*) sont partagés en deux groupes complémentaires : les clans souverains (*ama raja tuan*, dont fait partie le clan « maître de la terre ») et les clans « supports » (*suku nipa talé*⁹). Les premiers ont la responsabilité de « nourrir la terre » par des offrandes sanglantes (*huké tana*) et la prérogative de la parole rituelle et du chant.

LE RITUEL *TUTU MARIN*, UN MODE D'ADRESSE AUX INVISIBLES

Le rituel *tutu marin* (« dire prononcer ») consiste à réciter une suite de poèmes en vers, chacun étant combiné à une offrande animale (œuf, poussin, poule, porc, chèvre). *Tutu marin* désigne à la fois une forme syntaxique versifiée et le rituel auquel il donne lieu. Je nomme cette forme « poème » car il s'agit d'une langue ordonnée en paires d'octosyllabes, sans rime, obéissant à des contraintes de rythme, d'harmonie et d'images, destinée à produire un effet de plaisir propre à tout acte esthétique (Schaeffer 2015 : 251). Ce rituel requiert au minimum un orateur, deux assistants responsables des offrandes animales et plusieurs récipiendaires invisibles. Exécuté à des échelles variées, il peut mobiliser respectivement un individu, une famille, un clan, plusieurs clans ou l'ensemble des clans. Il est à la fois cyclique et intermittent : cyclique car il a lieu à chaque rituel périodique (rites agraires par exemple), mais aussi intermittent, car il est exécuté au moindre problème qui peut surgir de manière inopinée, soit dans la sphère privée (départ ou retour d'émigration au sein d'un clan, maladie, décès, mauvais rêve, nouvelle moto¹⁰, etc.), soit dans la sphère publique (en cas de règlement de compte, de transgressions verbales, de décès suspects, etc.). Il peut avoir lieu dans des espaces privés ou publics, dans les maisons, dans les essarts, au « grand champ¹¹ », à la « grande maison », au temple et dans certains lieux « dangereux » (*duan' geraran*), devant les grands arbres ou certaines pierres (Rappoport 2017).

À première vue, ce rituel peut être exécuté sans chercher à réparer un tort explicite. Ainsi en va-t-il à chaque étape du cycle agricole : les humains font ce rituel pour partager de la nourriture avec les invisibles. Même sans problème avéré, les humains le font par précaution, pour neutraliser une contrariété potentielle, dont ils vérifieront les effets en observant la présence ou l'absence de vésicule biliaire dans les entrailles des animaux, l'absence de vésicule étant interprétée comme un signe néfaste.

Peu nombreux – deux ou trois par village –, les orateurs se distinguent par des dispositions exceptionnelles, telles qu’une mémoire infaillible et un art de la psalmodie. Ils accèdent au statut d’orateur (*todo bawa, sason rurén, tonga léba*¹²) en raison d’une combinaison de critères : appartenance à un clan souverain, excellente mémoire des parcours narratifs, capacité d’élocution, grand âge, équité. Dans cette presque île, l’art de la parole rituelle est réservé aux clans souverains, et tout particulièrement mais pas exclusivement au clan Maran, dont le nom même signifie « parler en vers ».

Au moment de la performance, l’orateur s’appête soigneusement : il revêt une chemise élégante, un *sarong* cérémoniel et un collier (fig. 2). Il ouvre chaque poème par un saut de tierce mineure, puis déclame son poème sur un mode *recto tono*, dans un débit si rapide que sa parole n’est pas compréhensible pour les non-spécialistes, puis il clôt le poème sur un rythme iambique (pied composé d’une brève suivie d’une longue). L’ambiance générale de l’oraison est solennelle, intense et calme.



Fig. 2. L’orateur Ne’ Suban Maran, Waiklibang, 29 avril 2017

Photo : Dana Rappoport.

Venons-en aux poèmes. La parole *tutu marin* est composée d’une suite de six à dix poèmes, de quarante à soixante-dix octosyllabes chacun, qui se succèdent dans un ordre fixe, telle une suite musicale modulable en plusieurs parties, de manière progressive. Alors que leur forme sonore est semblable, leur contenu diffère, de

manière infime mais cruciale, sur une dizaine de vers seulement, les parties introductives et conclusives ne variant quasiment pas d'un poème à l'autre.

Autre chose surprenante : alors que l'ensemble du rituel se déroule sur toute une journée, le cœur du rituel – l'énonciation de la suite poétique – ne dure seulement qu'une dizaine de minutes. Les habitants se rassemblent au lieu du rituel. Certains vont au préalable au cimetière appeler les esprits des défunts, d'autres partent chercher les corbeilles de pierres (*guna déwa*¹³), d'autres préparent les offrandes, collectent les œufs, les poules, le ou les cochon(s); les femmes cuisinent le riz destiné au déjeuner collectif.

J'ai participé de nombreuses fois à ce rituel sans jamais y porter toute mon attention. À chaque fois, je pensais assister à une même succession de gestes et de paroles – l'orateur semblait répéter huit fois la même chose, et sa voix n'étant pas chantée, j'avais décidé d'écarter ce type d'oralité de mon étude que je réservais à la recherche du langage polyphonique propre à cette région. Pourtant, quelle ne fut pas ma surprise quand, en 2017, je découvris à quel point je m'étais fourvoyée : je m'aperçus que les paroles de l'orateur changeaient à chaque poème, et que, par ce changement même, on pouvait alors comprendre les multiples intentions de la transaction avec les invisibles, car ces paroles « faisaient » à chaque fois des choses différentes.

En 2017, le rituel eut lieu d'abord à plusieurs reprises, lors de l'ouverture de la moisson dans la commune de Waibao, puis lors d'un grand rituel de « nettoyage » après une série de décès inexplicables dans la commune de Ratulodong. L'année suivante, en 2018, dans un court laps de temps, le rituel eut lieu quatre fois : à l'occasion d'un rituel funéraire, lors du règlement d'un conflit entre deux clans (il fut alors exécuté deux fois à une semaine d'intervalle) et enfin, lors de la mise en route de la nouvelle moto de Mikel Koten, mon taxi moto. D'emblée, la fréquence du rituel surprend. À chaque fois, il s'agit de communiquer avec les invisibles afin de régler les problèmes. Mais quels problèmes ? Et en quoi la parole poétique seule pourrait-elle régler quelque chose ? S'agit-il d'une forme de compensation pour réparer des torts ? Par l'analyse de deux cas issus de communes voisines, un même processus est à l'œuvre : les humains transfèrent quelque(s) chose(s) aux invisibles.

« Acheter la moisson » (*hopé éhin*) (commune de Waibao)

Lorsque je suis venue enregistrer les musiques des rites de moisson de la commune de Waibao en avril 2017, j'ai dû attendre l'ouverture de la moisson pendant plusieurs semaines, car elle ne pouvait avoir lieu qu'après les rituels de Pâques. Mais après Pâques, il me fallut encore patienter deux semaines, lors desquelles j'allais découvrir « l'achat d'une moisson » aux invisibles. On m'invita aux champs pour des rituels préparatoires.

Les rituels préparatoires se déroulent deux semaines avant l'ouverture de la moisson, laissant le temps à chaque essarteur et à chaque clan souverain d'aller faire son rituel sur sa parcelle. Deux rituels se succèdent : *kajo talé* et *uten lakan*¹⁴ – et il ne sera ici question que du premier. Le rituel *kajo talé* (« bois liane »), qui

de dure une journée entière, consiste à aller repérer des signes suspects dans son champ, tels qu'une branche tombée (*kajo*), une liane enroulée (*talé*), la présence d'un œuf, d'un serpent, d'un nid d'abeilles, d'une bauge de sanglier, autant de signes de mécontentement manifestés par les invisibles, annonçant des maladies ou des dérèglements sociaux¹⁵. Un seul remède permet de repousser ces mauvais présages : apaiser les invisibles en les nourrissant de sang et de paroles grâce au rituel *tutu marin*.

Pour cela, le cultivateur convie trois personnes : un orateur, le représentant de son clan et le « maître de la terre »¹⁶. Le cultivateur confectionne d'abord une corbeille d'offrandes dans laquelle des ingrédients sont ordonnés avec méticulosité : aux quatre coins de la corbeille sont disposés des œufs. Trois d'entre eux, bordés de coton, sont posés sur un support végétal. Au quatrième coin, un autre œuf est posé, sans support, sans coton. Au centre, deux petites corbeilles tressées sont remplies de riz cuit, surmonté par une omelette (fig. 3). Chacun des œufs posés sur les supports végétaux est accompagné d'un tout petit tube de bambou figurant le récipient contenant le vin de palme.



Fig. 3. Les œufs dans la corbeille d'offrandes, Keka', 20 avril 2017

Photo : Dana Rappoport.

Puis, accompagné des trois hommes, le cultivateur part dans son champ avec une corbeille pleine d'œufs et un cochon. Les offrandes sont présentées devant un petit autel pour la divinité du riz (Tono Wujo), figurée par un tissu et une noix de coco, puis l'orateur commence par psalmodier une série de trois poèmes (*tutu marin*). Après le premier poème, un œuf est fendu, puis posé dans la corbeille, sur son assiette végétale, et ensuite offert à un coin du champ. Après le deuxième poème, il en va de même, le deuxième œuf est déposé au coin opposé du champ. Enfin, le troisième poème est suivi de la décapitation d'un cochon dont le sang est oint sur la noix de coco destinée à rafraîchir la divinité du riz. Du cochon sont prélevés plusieurs morceaux crus enfilés sur « une brochette » (*bewelak*), déposée dans un buisson avec du riz cuit (fig. 4). Le reste du cochon est cuit au grenier du champ. Après avoir nourri les invisibles, un repas est préparé lors duquel seuls les jeunes garçons (enfants, jeunes hommes), assis en rectangle, viennent manger du riz, du bouillon et de la viande. Durant ce déjeuner, ces derniers se fabriquent une brochette de viande cuite qu'ils rapporteront chez eux (fig. 5). Si le rituel est exécuté à l'échelle du clan et non d'une seule famille, alors le repas sera encore plus animé par le nombre de convives.



Fig. 4. Brochette offerte aux invisibles, champ de Kons Brinu, Keka', 20 avril 2017

Photo : Dana Rappoport.



Fig. 5. Le déjeuner de brochettes, Keka', 20 avril 2017

Photo : Dana Rappoport.

L'offrande est savamment composée en fonction des destinataires, jamais nommés. Quand je cherche à les connaître, la réponse est toujours la même : on « leur » donne à manger. À force d'obstination, quelques noms sont dévoilés. Les offrandes sont destinées aux esprits des lieux – les œufs et le coton sont destinés aux *béna-kan'*, esprits vengeurs, potentiellement nuisibles aux humains (appelés aussi Timu Warat « Est-Ouest ») et aux esprits de la montagne et de la mer (Ilé Harin¹⁷) ; le contenu des deux corbeilles avec l'omelette ainsi que la brochette de viande crue sur le riz cuit sont offerts à ceux qui sont morts par le sang lors d'un combat et tombés sur ce sol (Paji Béda¹⁸) et à la Terre (Tana). L'œuf sans assiette végétale est destiné à se « laver la bouche » (*ho'ok nuhu*) afin de balayer les mauvais mots.

L'orateur Léo Koten (c.p., Keka', 28 juillet 2018) m'explique en indonésien le but de ces offrandes :

Léo Koten : On fait le rituel avec des *katupat* [riz cuit dans des feuilles], des œufs et du coton. On fait des petites boules de coton, avec l'œuf, ensuite on le pose sur le tronc, avec une prière : on paie leur part pour qu'ils nous donnent un résultat. Nous achetons (ind. *bayar*) le résultat (ind. *hasil*) de cette terre. Il est certain que cette terre est dominée par des esprits (ind. *roh*) qui la gouvernent, si bien que nous achetons la nourriture qu'ils nous donnent pour pouvoir manger. Nous leur donnons à manger [en leur disant] : « voici ta part pour que tu nous donnes de la chance (ind. *rezeki*), que tu nous donnes un résultat ».

Dana R. : Et s'il n'y a pas de résultat ?

Léo Koten : Tout est dans les mains de la nature (ind. *alam*). S'il n'y a pas de pluie, il n'y a pas de résultat, mais nous continuons à faire le rituel. Nous achetons, non pas avec de l'argent, mais par le rituel, et c'est certainement ce que nous ont légué nos ancêtres. Et ce rituel, même simple, ne changera pas.

Léo Koten s'exprime ici en indonésien, en utilisant trois fois le mot « acheter » (ind. *bayar*, lamaholot, *hopé*), un mot qui sera analysé ultérieurement dans l'article. Mais mentionnons d'ores et déjà que l'achat aux esprits diffère d'un achat courant par sa difficulté et par la nature même du transfert.

Le transfert implique plusieurs parties : l'essarteur, les invisibles et les jeunes hommes qui viennent confectionner les brochettes avec la viande de l'offrande. À Keka' comme à Waiklibang, les invisibles du territoire sont pluriels : certains sont stables sous la terre, tels les morts par sang versé (Paji Béda, appelés aussi Mei, « sang »), d'autres sont nomades tels les esprits de la montagne, de la mer, de l'Est et de l'Ouest (Ilé Harin Timu Warat), ou telle la divinité du riz, qui voyage de lieu en lieu, honorée dans tous les rituels agraires¹⁹. Le rituel vaut donc non seulement pour l'essarteur en personne mais aussi pour d'autres membres du clan par le biais des brochettes rapportées par les jeunes hommes dans leur famille respective. La brochette retient l'attention : elle est donnée à deux reprises, d'une part, sous une forme crue aux habitants morts sur ce champ et sous forme cuite aux jeunes hommes. Dans la parole rituelle, la brochette est valorisée : elle implique plusieurs morceaux enfilés sur une seule corde, référant à l'idée d'une pluralité unie par un seul lien. Dans leur langue poétique, *welak* « brochette » est apparié à *éket* « deux en un » : *Eket éka getun gesak/welak éka awé wat* (« La paire ne doit pas être brisée, la brochette ne doit pas être divisée » (mythe d'origine du riz, *haman opak bélun*, vers 2000-2001, enregistré en 2006). Ces deux termes renvoient à deux types d'unité, l'unité résultant d'une pluralité (la brochette), l'unité résultant du binôme. En bref, *welak* désigne un lien qui relie plusieurs choses de même nature, *éket* désigne deux choses qui fusionnent en une seule (deux noix de coco issues d'une seule tige, deux voix chantées qui fusionnent en une). Dans les deux cas, il s'agit d'unir. En donnant une brochette de viande aux invisibles, les humains leur achètent une union provisoire leur garantissant le rétablissement de l'unité, potentiellement fragilisée par le mécontentement des esprits.

Le rituel *kajo talé* (« bois liane ») dévoile plusieurs choses importantes : on y apprend en premier lieu que la terre n'appartient pas aux humains. Dans cette région, il n'y a pas de propriétaire terrien même si l'expression « maître de la terre » est souvent employée, non pas au sens de propriété mais au sens d'une prérogative héréditaire de supervision du territoire. En cultivant des parcelles de terre, les humains disent « prendre » aux êtres qui y résident : esprits des lieux aux quatre coins, défunts morts ensanglantés et la terre elle-même. En réparant un tort aux invisibles manifesté par des signes sur la terre, les humains disent éviter une moisson désastreuse ou bien une série de maladies. Ils « leur achètent le résultat de la moisson » (*hopé éhin bata wa'in*²⁰), pour compenser un préjudice, espérant ainsi obtenir la moisson la plus abondante possible, par le don de paroles, d'œufs, de

brochettes de porc, de vin de palme et de riz. Ce qui surprend, c'est qu'au moment de ce transfert, les humains sont déjà assurés que leur moisson sera bonne puisque le riz est déjà abondant. Les humains persistent pourtant à faire ce cérémonial juste avant l'ouverture de la moisson, comme pour payer ce qu'ils s'approprient à moissonner, en affirmant réparer un ordre bouleversé.

D'autre part, le rituel *kajo talé* rappelle aussi la place du mythe d'origine du riz à cet endroit. Les populations de l'est de Flores qui se nourrissaient autrefois de plantes à multiplication végétative comme taros, ignames et bananiers, n'ont connu la culture du riz que récemment (depuis quelques centaines d'années sans datation possible pour l'instant). Arrivée de l'ouest, la culture du riz a modifié leur rapport aux plantes. Cela explique la vitalité du mythe d'origine du riz au cœur des actions agraires. Appelée par plusieurs noms (Besi Paré, Nogo Gunu, Nogo Ema), Tono Wujo est une sœur mythique mise à mort par un de ses sept frères et dont le corps se métamorphose alors en riz et autres plantes comestibles. Ce mythe d'origine est répandu dans toute l'Asie du Sud-Est insulaire sous de nombreuses variantes²¹. Dans la région de son énonciation, alors qu'il est bien connu à la pointe orientale de Flores et dans la partie occidentale de Solor (Kohl 2009 ; Rappoport 2014), il reste inconnu des îles voisines de Lembata et Adonara, où la culture du riz est absente. Effectuée devant son autel temporaire, que chaque essarteur construit selon son souhait, l'offrande dédiée aux invisibles lors du rite *kajo talé* bénéficie directement à Tono Wujo, qui est nourrie de sang et abreuvée d'eau de coco.

Après la description de ce premier cas, au village de Keka', partons à présent à 15 km vers l'est, dans un village voisin, où les habitants parlent la même langue mais avec un accent et un lexique déjà un peu différents. Dans cet autre village, un même type d'acte locutoire est à l'œuvre mais dans un contexte distinct, qui mérite une description approfondie afin de saisir ce que font les poèmes dans les modes de relation entre humains et invisibles.

« Payer les mots » (*paté koda*) (commune de Ratulodong)

Dans une commune voisine (Ratulodong, plus souvent nommée Waiklibang), un des poèmes de la suite poétique *tutu marin* se nomme « payer les mots » (*paté koda*). Constitutif de toute suite poétique *tutu marin*, il est donc prononcé au moins une fois dans chaque suite pour « payer les mots du territoire coutumier » (*paté koda lewotana*), afin de compenser tout méfait ayant pu offenser les invisibles. Comme dans le cas précédent, la nature du méfait n'étant pas précisée, le poème *paté koda* est prononcé dans un but préventif. Mais en cas de problème avéré ou de conflit ouvert, un autre poème « payer les mots » peut être prononcé pour régler un problème particulier, et il sera alors répété une deuxième ou une troisième fois si besoin, suivi d'une offrande plus conséquente, et cette fois, dans un but curatif, aux sens propre et figuré. La valeur de l'offrande, proportionnelle à la taille du problème, sera psalmodiée, dans deux vers dédiés, qui indiquent s'il s'agit d'un œuf, d'une poule, d'un cochon ou d'une chèvre. Avant de décrire

la série de problèmes que le village de Waiklibang a voulu résoudre par le rituel *tutu marin*, il importe de retenir que dans ce village, l'autorité est répartie entre trois clans souverains (Maran, Koten et Liwun), et que le clan Maran (« orateur rituel »), gardien de la « grande maison », a la préséance.

Un cas de paiement par les mots

Le samedi 29 avril 2017, en pleine cérémonie de purification du territoire coutumier, un conflit éclate à Waiklibang. Il faut, disent les villageois, « payer les mots » (*paté koda*). La cérémonie de purification en question résulte d'une série de troubles apparus dans le village depuis un mois, à la suite de neuf décès successifs de personnes d'âge moyen. Les anciens commencent par chercher les causes de ces décès par le rituel *seba' koda* « rechercher les mots, rechercher le problème » – l'expression même laissant à penser que ces décès résultent de paroles déviantes, que certains examinent par la divination (*seba' irak* « rechercher les signes »). La tension étant à son comble, les accusations de sorcellerie virevoltant de tous côtés, un rituel de purification a été décidé (*hamu lewotana* « nettoyer le territoire coutumier »).

Le matin du 29 avril, des pick-up sont apprêtés pour monter au vieux village²². À l'intérieur de la « grande maison », la cérémonie rassemble les responsables des clans du territoire coutumier. Les femmes ont apporté à manger et à boire. Quand j'arrive dans la maison pleine de monde, le vieil et éminent orateur, Bapa' Platin Maran, est en train de psalmodier une suite de poèmes rituels (*tutu marin*). À sa droite, sur le lit-autel²³, les trois chefs rituels²⁴ des clans souverains sont assis devant plusieurs boîtes végétales placées dans une grande corbeille. Le vieil orateur se voit soudain interrompu par des éclats de voix provenant de l'extérieur. La querelle s'envenime soudain à un tel point que j'arrête de filmer sur-le-champ, craignant un combat corps à corps. Les fils de l'orateur, Andy et Eman, en profond désaccord avec la conduite des actions, se révoltent. Les vieux avaient décidé ce matin-là de faire le rituel *tutu marin* pour la purification du village. Or la veille au soir, un homme a rêvé que l'énergie vitale (*tuber manger*)²⁵ du vieil orateur Bapa' Platin avait été enlevée. Les jeunes sont furieux : ils demandent que le rêve soit d'abord pris en compte, et en présence de l'auteur du rêve qui n'est pas là ! Ils vont ensuite jusqu'à insulter l'aîné du clan Koten, ce qui émeut jusqu'aux larmes le chef rituel du territoire (Bapa' Ama Maran).

Par crainte de l'irritation des invisibles face à ces éclats de voix, les vieux décident aussitôt de dire une autre suite poétique car ils veulent immédiatement « payer les mots ». L'ambiance est à couper au couteau. Changement d'orateur : le vieil orateur (Bapa' Platin) monte sur le lit-autel tandis qu'un autre orateur, Ne' Suban Maran, prend sa place en bas de l'autel. Ce dernier récite alors une nouvelle suite de poèmes pour régler ce qu'il vient de se passer. Il s'agit d'aller retrouver l'énergie vitale du vieil orateur enlevée par les esprits (« prendre le corps ombre » *hodé' tuber manger*) et de restaurer son flux sanguin (« augmenter le sang », *potan mei*). Face à l'orateur, un homme, qui tient un œuf, est accroupi

devant une corbeille remplie de plusieurs œufs. Renfrognés, les deux fils écoutent la profération. Une fois la suite poétique récitée, les chefs rituels des trois clans « nourrissent » (*pau*) les esprits auxiliaires dans les corbeilles de l'autel. Aussitôt après, une divination est faite : un poulet est égorgé, puis on recherche la présence de vésicule biliaire (*keperu*) qui permet l'interprétation du rétablissement de la vitalité perdue. S'il n'y a pas de vésicule, alors un poulet est à nouveau égorgé jusqu'à en trouver une. Après cette suite de huit poèmes prononcée dans la maison, une autre suite est exécutée à l'extérieur cette fois, sur les pierres cérémonielles *nuba nara* de la place du temple puis les représentants des clans mangent ensemble dans le temple. Au total, trois suites poétiques furent prononcées partiellement ou intégralement ce jour-là, et je propose d'analyser à présent la deuxième suite poétique, relative à la colère des jeunes envers les vieux, qui fut prononcée par Ne' Suban Maran dans la maison.

La suite poétique et les enjeux de chaque poème

Chaque suite poétique *tutu marin* est organisée selon une même succession : plusieurs poèmes sont prononcés à toute vitesse, dans un ordre fixe. Reliés les uns aux autres, ils ne peuvent se comprendre qu'en fonction du problème qui déterminera la composition de chaque suite. Toute suite poétique *tutu marin* contient une base fixe de six poèmes, qui portent chacun un nom. D'autres peuvent être ajoutés selon les problèmes à régler – tel fut le cas dans la suite en question qui avait pour but de réparer trois préjudices moraux : l'enlèvement de la vitalité de Bapa' Platin, les mots en trop des jeunes envers les vieux et les pleurs du chef rituel, Bapa' Ama Maran. Notons déjà que plusieurs poèmes de la suite poétique décrivent un transfert, mais un seul entre tous se nomme « payer les mots ».

Parmi les poèmes récités ce 29 avril 2017, le premier (*hoak baké* « libérer remplacer ») vise à délivrer la vitalité de l'orateur (Bapa' Platin) raptée²⁶. Pour cela, un tribut est donné aux invisibles qui viennent se servir et repartent bien nourris, tel que le formule le poème. Le deuxième (*gurun gawak* « envelopper protéger ») consiste à aller rechercher la vitalité du vieil orateur emportée dans un bateau et à la mettre à l'abri. Pour cela, ils « donnent » à manger aux esprits auxiliaires par le biais des pierres auxiliaires (*guna déwa*)²⁷. Les troisième et quatrième poèmes consistent à « payer les mots » (*paté koda*), ici les mots proférés contre l'orateur (Bapa' Platin), puis ceux qui ont bouleversé le chef rituel (Bapa' Ama Maran). Un cinquième poème permet au chef rituel de « ravalier ses larmes » (*dokan soran nani loun*). Dans un sixième poème nommé « joindre, unifier » (*hodik padak*)²⁸, les corps [de tous] sont raccordés aux cœurs afin de retrouver la paix. Après ce poème, chaque personne touche successivement un même œuf, signe du rétablissement de l'unité. Dans le septième poème, toutes les actions des poèmes 1 à 6 sont redites. Enfin, le huitième, « conserver et rassembler » (*agun aat*), reconstitue et met en sécurité la vitalité du vieil orateur, malmenée par un mauvais rêve et par les paroles en trop des jeunes²⁹.

Chaque poème détient donc une intention propre : délivrer l'énergie vitale, la mettre à l'abri, payer une transgression (les paroles de trop), réconcilier le groupe,

consoler, restaurer l'intégrité de l'énergie vitale. Dans toute la suite, seul le poème « payer les mots », toujours en troisième position entre *ho(w)ak baké* (« libérer remplacer ») et *gurun gawak* (« envelopper protéger »), vise à compenser un tort. Comme dit plus haut, le poème « payer les mots » peut être répété plusieurs fois. Ce jour-là, deux poèmes « payer les mots » furent psalmodiés à la suite, pour dédommager les esprits de deux choses : 1) les mots en trop envers le vieil orateur (Bapa' Platin); 2) les mots en trop qui ont fait pleurer le chef coutumier, Bapa' Ama Maran.

Bien que chaque poème de toute suite soit nécessaire à la compréhension des différents transferts, dans le cadre de cet article, je présente en intégralité le premier poème « payer les mots » que l'orateur Ne' Suban Maran a prononcé ce 29 avril 2017.

Ce que dit le poème « Payer les mots » (Paté koda)

- | | | |
|-----|--------------------------------|--|
| 1. | <i>Réra wulan tana ékan</i> | Soleil-Lune [et] Terre-Espace ³⁰ |
| 2. | <i>Usu asa rein gamak</i> | Fondement des origines |
| 3. | <i>Oi knirék nulun walé</i> | Modèles de comportement |
| 4. | <i>Polé ratu Réra wulan</i> | Invoquer Ratu [le] Soleil-Lune |
| 5. | <i>Majan Nini tana ékan</i> | Appeler Nini [la] Terre-Espace ³¹ |
| 6. | <i>Usu wahan pulo pito</i> | Nos ancêtres de soixante-dix couches |
| 7. | <i>Lodo hau asa wade'</i> | En bas dans les épaisseurs |
| 8. | <i>Pulo lema géré haka</i> | Au-dessus de cinquante couches ³² |
| 9. | <i>Tobo pia lango maten</i> | S'assoient dans la maison |
| 10. | <i>Paé pia uli alé</i> | Prendent place sur le lit-autel |
| 11. | <i>Ema' lau' Kajo Bala</i> | Mère en aval de Bâton d'Ivoire ³³ |
| 12. | <i>Bapa' lau' Wato Tonu</i> | Père en aval de Pierre de Femme |
| 13. | <i>Hodé' hon dai kaé</i> | On les appelle, ils sont là |
| 14. | <i>Suda palat géré kaé</i> | Sont montés ensemble |
| 15. | <i>Tobo pia don tukan</i> | S'assoient au milieu de la chambre ³⁴ |
| 16. | <i>Paé pia banak lolon kaé</i> | Siègent déjà au centre |

- | | | |
|-----|--|--|
| 17. | <i>Guna wuhun pulo kaé</i> | Les dix Guna sont là |
| 18. | <i>Dewa wolo lema kaé</i> | Les cinq Déwa sont arrivés ³⁵ |
| 19. | <i>Tobo tukan kaé</i> | S'assoient au milieu |
| 20. | <i>Paé bawan kaé</i> | Preennent place au centre |
| 21. | <i>Ema Lewo Bapa Tana</i> | Mère Village, Père Terre |
| 22. | <i>Tewo bawo ua pédé</i> | Rétablissent et redressent |
| 23. | <i>Guté nala sora telon</i> | Preennent un œuf mâle |
| 24. | <i>Pilé' nala wajo ratun</i> | Choisissent un œuf femelle |
| 25. | <i>Kaka goé pati pulo kaé</i> | Mes aînés nombreux |
| 26. | <i>Ama goé béda lema kaé</i> | Mes pères nombreux |
| 27. | <i>Kaka ari' talé keboté</i> | Frères et sœurs du même placenta |
| 28. | <i>Koda pai hiko doan</i> | Les mots sont allés trop loin |
| 29. | <i>Kirin pai liwa doan kaé</i> | Les paroles ont dépassé les bornes |
| 30. | <i>Guté nala sora telon</i> | Prendre un œuf male |
| 31. | <i>Pilé' nala wajo ratun</i> | Choisir un œuf femelle |
| 32. | <i>Paté pai koda ra'i</i> | Payer leurs mots |
| 33. | <i>Hélo pai kirin ra'i</i> | Remplacer leurs paroles |
| 34. | <i>Koda pé'é poan butun réra wulan</i> | Ces mots en morceaux s'élèvent vers
Soleil-Lune |
| 35. | <i>Kirin pé'é tewa ta'a tana ékan</i> | Ces paroles disparaissent de Terre-Espace |
| 36. | <i>Rusu ga'an tali tana</i> | La rouille est rongée par la terre |
| 37. | <i>Malé edan rakun wato</i> | Le fil est affûté par la pierre ³⁶ |
| 38. | <i>Ratu lodo he'en uli</i> | Ratu descend approuver sur le lit-autel |
| 39. | <i>Nini géré bégan aran</i> | Nini monte au grenier ³⁷ |

- | | | |
|-----|--------------------------------------|--------------------------------------|
| 40. | <i>Pitun ilu' luang kebak</i> | Crachent la salive de leur bouche |
| 41. | <i>Hori kemi'é wai élan</i> | Mêlée de noix de bancoul |
| 42. | <i>Wua matan malu kolé béta kala</i> | Par la noix d'arec et sa tige |
| 43. | <i>Nilu' néra ohon bohok</i> | La salive est ointe sur les cheveux |
| 44. | <i>Pati goé pulo kaé</i> | Mes garçons par dizaines |
| 45. | <i>Béda goé léma kaé</i> | Mes jeunes hommes par cinq |
| 46. | <i>Tono jédo pulo kaé</i> | Jeunes filles par dizaines |
| 47. | <i>Wujo barek léma kaé</i> | Jeunes femmes par cinq |
| 48. | <i>Kulit puna méi menu</i> | La peau est pleine de sang à nouveau |
| 49. | <i>Tutu Ratu moé naran doan</i> | Dire ton nom Ratu au loin |
| 50. | <i>Marin Nini moé makén léla</i> | Prononcer ton nom Nini pour toujours |

Paté koda « Payer les mots », Ne' Suban Maran, Waiklibang,
29 avril 2017, rituel *hamu lewotana*.

À la fin du poème, l'assistant perce un œuf, puis imprègne de blanc d'œuf la noix de bancoul et un petit bout de coton dans la corbeille d'offrandes posée à terre (fig. 6).

Puis l'orateur enchaîne sur un autre poème qui se nomme aussi « payer les mots », avec un poussin et un œuf, un peu plus long que le précédent (15 vers en plus) mais au contenu quasi identique. La gorge du poussin est alors incisée pour faire gicler son sang mais sa tête n'est pas séparée du corps. Son sang est aussitôt appliqué sur la noix de bancoul dans le panier d'œufs.

Dans le poème ci-dessus, trois parties peuvent être distinguées : le rassemblement des humains et des invisibles (vers 1-27), le paiement et la cure sur les corps (vers 28-43), le rétablissement de l'harmonie (vers 48-50).

Abscons au premier abord, les vers peuvent être compris grâce à l'observation ethnographique. Tout d'abord, les 27 premiers vers convient les invisibles à s'asseoir aux côtés des humains. Du côté ouest, sur le lit-autel de la « grande maison » sont assis les trois chefs rituels du territoire coutumier (« Mère Village Père Terre », vers 21-22). Devant eux, sont posées des corbeilles : dans la plus grande, entourée de tissus de valeur sont rassemblées cinq corbeilles (fig. 7) : l'une, étroite et circulaire, contient, sous la forme de noix d'arec, les ancêtres du territoire coutumier (Ratu et Nini, vers 4-5) qu'un ancien est allé appeler au cimetière (*génahon*)³⁸ ; quatre petites corbeilles quadrangulaires sont remplies de pierres auxiliaires (*guna déwa*) (vers 17-18) ; hors de la grande corbeille, une autre contient



Fig. 6. La corbeille d'offrandes devant l'orateur, Waiklibang, 29 avril 2017

Photo: Dana Rappoport.



Fig. 7. La corbeille d'esprits auxiliaires, Waiklibang, 29 avril 2017

Photo: Dana Rappoport.

une pièce de bois (*kajo*), attribut de protection du territoire. Enfin, une défense d'éléphant est posée devant la grande corbeille. En résumé, les esprits des défunts et les esprits auxiliaires du territoire coutumier sont maintenant présents dans la maison, avec les trois chefs coutumiers du village qui siègent donc aux côtés d'une variété d'invisibles matérialisés par les corbeilles dont les couvercles seront oints de sang après les sacrifices d'une ou deux poules blanches. Debout dans la maison, il y a aussi les aînés-cadets, les hommes, âgés et jeunes (vers 25 à 27), une distinction figurant l'autorité des aînés et la complémentarité des générations.

Puis les vers 28 à 43 énoncent l'intention du poème : il s'agit de « payer les mots » qui sont allés [trop] « loin » (*doan*), qui ont dépassé les limites. Par le biais de l'œuf qui va « payer » et « remplacer » les mots (*paté hélo*), les mots disparaissent de la terre et montent au ciel, une action approuvée par les ancêtres. Ensuite, les vers suivants évoquent la cure par l'application de chique de noix de bancoul sur le front des jeunes (vers 40-47), une manière de rétablir l'équilibre, dont la perte était figurée par un manque de sang (« une peau pleine de sang à nouveau », vers 48). Enfin, dans les trois derniers vers, l'harmonie est rétablie et le nom du couple ancestral Ratu Nini est invoqué.

Le poème, qui pose puis résout un conflit, doit assurer le rétablissement de l'harmonie des corps par le verbe et le sang : l'application de la salive sur les fronts des jeunes permet de rétablir le flux sanguin normal. (La salive, le blanc d'œuf et le sang sont les fluides principaux des rituels de cette presque île). Dans les faits, durant le rituel, un des chefs de clan applique la chique de noix de bancoul mélangée au blanc d'œuf sur le front des jeunes responsables des mots en trop.

Comme dans le cas de « l'achat de la moisson », à aucun moment les destinataires du paiement ne sont nommés dans le poème. Voyons à présent, à partir des deux cas décrits, le circuit des échanges, le vocabulaire employé, la nature des biens transférés pour tenter de comprendre ce qui est à l'œuvre dans ce rituel.

ÉCHANGER AVEC LES INVISIBLES DANS LE RITUEL *TUTU MARIN*

Le circuit des échanges

Dans le premier cas présenté (« acheter la moisson »), en réponse aux signes néfastes dans leurs champs, des humains nourrissent les esprits de l'est et de l'ouest et ceux du sol (les morts ensanglantés). Les invisibles ne sont pas les seuls destinataires des offrandes puisque la divinité du riz, Tono Wujo, matérialisée par un sarong et une noix de coco, est abreuvée et nourrie ; en outre, les jeunes hommes du clan, par le biais des brochettes, rapportent de la viande chez eux. Le transfert s'opère vers les invisibles, mais aussi vers d'autres humains, du même groupe, qui repartent avec des brochettes peut-être en signe d'union avec les invisibles par l'intermédiaire des brochettes de viande.

Dans le second cas (« payer les mots »), les responsables du village choisissent un œuf pour payer les mots en trop, puis appliquent, par le biais de leur salive, un

peu de chique de noix de bancoul sur le front des jeunes qui ont mal parlé. À qui l'œuf est-il finalement destiné ? Bien que personne ne soit nommé dans ce poème (situé en troisième position dans la suite), on trouve pourtant cités des destinataires dans le premier poème de la suite poétique : « les esprits de la montagne, de la mer, de l'est et de l'ouest ».

Ilé harin pulo kaé [Esprits des] Monts et [des] mers par dizaine(s) déjà

Timu warat lema kaé [Esprits de] l'Est et de l'Ouest par cinq déjà³⁹

Les deux paires lexicales complémentaires (*ilé harin* et *timu warat*) correspondent aux gardiens du territoire. En amont, vers la montagne, circulent les *nitun raé*, esprits terrestres, tandis qu'en aval et vers la mer, circulent les *harin lau'*, esprits marins. À l'ouest (*warat baranusa*) et à l'est (*timu pandosi*) se trouvent les esprits appelés couramment Timu Warat (Est-Ouest), ou aussi *bénakan'*, esprits vengeurs. À la fin de ce premier poème, les esprits nombreux prennent leur part et repartent boire et manger chez eux.

Mais revenons à l'œuf du poème « payer les mots », en troisième et quatrième positions dans la suite. Bapa' Krowé m'explique qu'il n'est pas destiné aux esprits mentionnés plus haut : il est offert à « ceux qui vivent à leurs côtés dans le village » (*lewo ha'ak kelik*⁴⁰), c'est-à-dire aux esprits des anciens chefs coutumiers protecteurs du village, qui, en raison de l'infraction faite à la langue – marque d'irrespect – ont été heurtés par les mots brutaux des jeunes envers les anciens. Dans les autres poèmes de la suite, les destinataires diffèrent à nouveau, dit Krowé. S'il y a autant de poèmes récités, c'est en raison des nombreux invisibles à nourrir. À la question du nom de ces destinataires, encore une fois, il fut difficile d'obtenir des réponses. La clé fut finalement trouvée en 2018, juste avant de repartir en France, lorsque j'ai décidé de suivre le porteur d'offrandes pour la cérémonie de la mise en route de la nouvelle moto de Mikel (fils de Bapa' Krowé, expert de parole rituelle). Après chaque poème, un homme partait apporter les offrandes dans un lieu différent à une centaine de mètres du lieu d'énonciation. Il déposait, avec délicatesse, œufs et poussins sur des pierres et suspendait le tressage rempli de riz cuit à une branche de buisson. J'ai pu alors établir la série des nombreux destinataires d'un rituel *tutu marin* : les esprits du village et du territoire qui vivent aux côtés des humains (*lewo ha'ak kélík* et *lewo tana*), les esprits des monts (*ilé wolo*), les invisibles de la maison (*ela'*), les esprits terriens et marins (*nitun* et *harin*), les « esprits de l'est et de l'ouest » (*timu warat*), les esprits des défunts (*kewokot*), les ancêtres en haut (*kaka bapa*), les morts ensanglantés (*mei*), les entités « Soleil-Lune Terre-Espace » (Réra Wulan Tana Ekan) et « Mère Sén Père Champ » (Ema Sén Ama Man). Si cette liste est propre à Waiklibang, le modèle d'une pluralité d'invisibles s'applique à l'ensemble de la presqu'île de Tanjung Bunga.

Plusieurs questions restent en suspens : pourquoi cette pluralité de destinataires ? Sont-ils vraiment distingués à chaque poème ? Et s'agit-il à chaque fois du même type de transfert ? Les offrandes diffèrent pour chaque classe d'esprits mais faut-il les considérer en groupe ou non ? Certains mangent cru, d'autres cuit,

certains aiment le poulet, d'autres les œufs. Bapa' Krowé pense qu'à travers tous ces noms, c'est la terre (*tana*) qui demande quelque chose aux humains. Dans le rituel *tutu marin*, le circuit des échanges impliquerait donc un mouvement des humains qui donnent à la terre, à sa demande, par l'entremise des invisibles, laquelle, en échange des mots et du sang, procurerait la vie aux humains. Ce transfert n'est pas conçu comme un simple don de nourriture car il est exigé par les esprits : si les humains ne font rien, ils peuvent mourir, tomber malade et mettre en péril l'harmonie du territoire, autant de sanctions craintes par les humains prêts à tout pour éviter le malheur. Dans ce rituel *tutu marin*, les humains paient sans être en mesure d'exiger en retour. Le transfert qui s'opère ici est une forme de dédommagement, de compensation pour un tort causé, un transfert exigible par les esprits sans que le retour ne le soit.

Le vocabulaire des échanges

Plusieurs syntagmes sont utilisés pour qualifier les actions de transfert avec les invisibles : payer, acheter, remplacer, nourrir, prendre sa part ou encore donner. Il importe de revenir un instant sur ces termes afin d'éclaircir la nature des échanges. Notons d'abord que le mot qui désigne l'échange entre humains (*gél'u*) n'est pas utilisé dans les poèmes de la suite poétique, ce qui indique que les transactions avec les invisibles ne sont pas du même ordre.

« Payer les mots » (*paté koda*) est une expression propre à un seul des deux villages de mon étude, dans lequel « payer » relève tant du langage courant que du langage rituel. Il s'agit de s'acquitter d'un dû par un versement. Dans la poésie rituelle, il est couplé au verbe « remplacer » (*hélo*). Ainsi *paté hélo* forme une paire lexicale (vers 33) dont les termes indiquent que les mots [en trop] sont remplacés par quelque chose d'autre venant se substituer à l'infraction verbale. À la place, que trouve-t-on ? Un œuf, une poule, un cochon, une chèvre et surtout d'autres mots, choisis, ordonnés et harmonieux.

Deux distiques que le vieux chef coutumier Bapa' Platin m'a confiés en 2018 permettent de saisir l'épaisseur sémantique de *paté koda*. Le premier dit :

Paté koda hélo kirin Payer les mots, remplacer la parole

Koda wahak kirin labot Problèmes réglés, paroles terminées

Ce distique, composé de deux octosyllabes, fait-il l'ellipse de la préposition auquel cas la traduction pourrait être « payer [avec] des mots, remplacer [avec] de la parole », ce qui ferait de la parole l'essence même du bien transféré ? Ce qui montrerait qu'on ne paie pas seulement des mots en trop mais qu'on paie avec des mots, par la parole poétique. Le sens ultime révèle que chez eux un problème se règle par la parole rituelle. *Koda* signifie d'ailleurs à la fois parole, mais aussi problèmes⁴¹. Ce lien fondamental entre parole et problème ne facilite pas la tâche du traducteur.

Bapa' Platin Maran me confie alors un second distique :

<i>Paté pai koda rain</i>	Payer ici les mots en trop
<i>Hélo pai kirin rain</i>	Remplacer ici les paroles en trop

À nouveau, se retrouvent les mêmes paires sémantiques que dans le distique précédent : *paté hélo* (« payer remplacer ») et *koda kirin* (« parler paroles »), mais cette fois, dans un sens différent. Cette fois, *koda* ne signifie pas « problèmes » mais « paroles ». La parole poétique joue précisément sur l'ambiguïté : s'agit-il de payer les « mots en trop » ou de payer « avec des mots de valeur » ? Mikel Koten m'explique qu'il s'agit de « payer quelque chose d'important avec des mots coutumiers qui touchent le cœur des divinités ou des ancêtres », par des mots qui plaisent énormément aux invisibles⁴².

Pourquoi payer des mots ? Car certains sont supposés être à l'origine de la stérilité de la terre, de la maladie et de la mort. « Payer les mots » permet donc, en versant quelque chose aux esprits, de neutraliser l'infraction verbale, responsable de la plupart des maux humains. Dans la suite poétique *tutu marin*, seul le poème « payer les mots » a une fonction de dédommagement. En cas de problème(s), il faut d'abord déterminer quels mots, et plus largement quelles actions, en sont à l'origine. Les chefs rituels, on l'a dit plus haut, se réunissent pour « rechercher les mots » (*seba' koda*) dans les actes lointains du passé ou dans des événements plus récents : il s'agit au fond de se souvenir des maux passés. Cette recherche peut se faire aussi par la divination⁴³. Par exemple, dans le second cas décrit, à l'origine du rassemblement de ce fameux samedi 29 avril 2017, la recrudescence de décès à Waiklibang fut expliquée par quatre raisons : l'une d'entre elles était que, lors de la pose récente d'une bannière à l'entrée du village, le distique apposé sur la bannière n'était pas conforme à la langue rituelle, une erreur fatale probablement responsable des morts en série. D'autres raisons n'étaient pas nécessairement liées au langage : certaines impliquaient un non-respect de la règle rituelle ou bien un mauvais rêve⁴⁴. Quoi qu'il en soit, et quelles qu'en furent les raisons, le rituel « payer les mots » a été fait pour rejeter les mots en trop, les mots durs, « lourds », « épicés », les mots « chauds » qui fâchent les humains et les invisibles. Bapa' Gradus Ojan, un chef de clan, commente :

Les maladies viennent des Timu Warat – Ilé Harin [esprits Est-Ouest – esprits de la montagne et de la mer]. Ces derniers cherchent à manger car nous, les humains, avons prononcé des mots en trop qui les interpellent. Alors ils recherchent des œufs et des poussins. Si on ne se trompe pas dans les mots, ils passent sans faire attention. C'est pourquoi il faut faire attention, sans ça, on s'empoisonne tout seul. (Waiklibang, juillet 2018.)

Le problème peut même surgir en silence : les mots peuvent même ne pas avoir été prononcés mais seulement pensés. Par exemple, à la mise en route de la nouvelle moto de Mikel, il fut supputé que des mauvaises langues s'étaient déchaînées par jalousie. Ce fut la raison pour laquelle Mikel et son père (l'orateur du clan Koten)

firent le rituel *tutu marin* afin de nourrir et de dédommager les invisibles qui auraient capté ces mauvaises pensées. Les mots peuvent aussi avoir été prononcés dans un lointain passé, dans les générations antérieures, ou bien être apparus dans un mauvais rêve, comme dans le cas de Bapa' Platin (un vers poétique dit d'ailleurs *Nuren' daten néda nalan* « rêve mauvais, songe infraction »). Même non dits, même non articulés, il faudra payer.

Payer les mots concerne toutes nos fautes, nos erreurs que nous devons rembourser, racheter, dédommager, changer (ind. *mengganti*) avec des œufs, des poussins ou des porcelets que nous devons offrir aux *nitun*, *déwa* ou autres habitants de la terre. (Mikel Koten, c. p., juillet 2018.)

À Keka', dans le village voisin, au lieu de « payer les mots », c'est l'expression « se laver la bouche » (*hoak nuhu*) qui est utilisée. Dans le même ordre d'idées, la maladie provient aussi du dérèglement de la langue, entendue par les invisibles.

Si quelqu'un est malade, alors on fait le rituel « se laver la bouche » avec la parole *tutu marin*, aux quatre coins. On va faire des offrandes au bout de la route. Puis on se lave la bouche devant la maison. Si une faute a eu lieu dans la maison, si on a mal parlé, alors on doit effacer, et faire disparaître [les fautes]. Donc on demande à Soleil-Lune Terre-Espace que ces paroles disparaissent, et cela, avec un œuf. Puis, en troisième lieu, on tue un poulet pour que la maison et la bouche percée (ind. *bocor*) par l'outrage, soient réparées par des murs consolidés à nouveau, on balaie tout pour nettoyer, on ferme la maison pour qu'ils ne puissent plus rien voir ni plus rien entendre. En quatrième lieu, on demande à Soleil-Lune Terre-Espace que la personne malade guérisse, par le biais de la salive de noix de bancoul. (Bapa' Kobus, c. p., Keka', juillet 2018.)

Un autre verbe utilisé dans la communication avec les invisibles est le mot « acheter » (*hopé*). On a vu plus haut comment les humains « achètent la moisson » (*hopé ehin' bata wa'in*). Souvent utilisé dans le commerce quotidien, le terme « acheter » (*hopé*) est aussi employé dans la relation aux invisibles. Mais le commerce entre humains (nommé *hopé hélu'* « acheter échanger⁴⁵ ») se distingue de l'échange avec les invisibles (nommé *hopé gérok* « acheter à l'intérieur »), qui se fait, par contraste, avec difficulté. *Hopé gérok* consiste à acheter, non pas au marché, mais aux invisibles⁴⁶ : il s'agit alors d'apporter des biens littéralement « à l'intérieur » (*gérok*), aux défunts (*kewokot*), aux esprits terrestres et marins (*nitun harin*), aux sites (*duli pali*), aux monts (*ilé*), autant de termes qui désignent à la fois des lieux et des existants, sous la forme de serpents, d'oiseaux, de sangliers, et même d'humains très beaux. L'achat se fait en leur jetant « une part » (*witon boa*⁴⁷), à un endroit précis de la forêt, tout en s'adressant à eux. À Waiklibang, seuls les clans souverains « jettent » (*witon boa*) tandis que les clans supports « apportent » (*eten' kein*), la différence portant sur la présence de poésie ou non lors de la présentation d'offrandes.

Enfin, dans la transaction avec les esprits, deux autres termes sont utilisés : « prendre sa part » et « donner ». Dans le premier poème de la suite, les esprits des points cardinaux (de la montagne et de la mer, de l'Est et de l'Ouest) viennent

« prendre leur part puis s'en vont ». L'idée de part (*umen'*) importe au plus haut point dans cette société; tous, y compris les invisibles, se voient réserver une part :

<i>Pulo kaé hodé' umen'</i>	Dix ont pris leurs parts
<i>Pana peung léma kaé</i>	Cinq sont partis
<i>Hemo' lamak gawé balik</i>	Touchent leur part de riz et s'en retournent ⁴⁸
<i>Gen mala turu diké</i>	Mangent et dorment
<i>Menun mala loné saré</i>	Boivent et se reposent sur leur oreiller ⁴⁹

Dans cet extrait de poème, les termes employés ne parlent pas de nourrissage (*pau'*). Les esprits, agents actifs, viennent par eux-mêmes prendre leur part. Ces vers soulignent l'intentionnalité de certains invisibles, plus actifs, plus agressifs et plus dangereux que d'autres, comme en témoigne la grimace des gens à leur sujet lors des entretiens. Le nourrissage (*pau'*) quant à lui s'adresse aux ancêtres (*kewokot*) et aux esprits auxiliaires (*guna dewa* et *nuba nara*).

Le terme « donner » (*soron/nein*) n'apparaît qu'une fois dans la suite poétique, lorsque les humains nourrissent les esprits auxiliaires des corbeilles sur le lit-autel.

<i>Soron pai pulo umen' kaé</i>	Les parts ont été données à dix
<i>Nein pai lema lamak kaé</i>	Les parts ont été offertes à cinq ⁵⁰

Dans les faits, ils nourrissent aussi les *guna déwa*. Petites pierres oblongues aux facultés extraordinaires, les *guna déwa* sont régulièrement nourries dans le cadre d'un repas cérémoniel une fois par an, à la moisson du premier maïs, ou bien à chaque rituel auquel les *guna déwa* sont conviés (Rappoport 2021).

L'examen du vocabulaire utilisé pour nommer les transferts montre divers modes de relation et de transfert entre humains et invisibles: il y a ceux qui viennent se servir seuls, ceux qui reçoivent des biens et de la nourriture considérés comme achat ou paiement, ceux à qui on jette des choses tout en parlant avec soin, ceux qui sont nourris et qui reçoivent des dons de la part des humains.

Les « biens » transférés

Dans une suite poétique, le transfert est doublement coûteux, par la dépense animale et par la dépense verbale. Les notions de coût et de dépense sont employées ici dans une acception anthropologique et non pas économique, au sens de dépense improductive, caractérisée par la perte la plus grande possible donnant à l'activité son sens véritable (Bataille 1967 [1933]⁵¹). Bataille réfléchit à la notion de dépense dix ans après l'« Essai sur le don » de M. Mauss (1923) qui avait abordé la destruction comme une forme supérieure de dépense dans les sociétés archaïques. La notion de dépense mobilisée ici doit être envisagée comme un critère d'action sur la collectivité: elle bénéficie au groupe sans produire autre chose qu'un bien immatériel.

Selon la gravité du problème, six types d'offrandes sont présentés lors du rituel *tutu marin* : œuf, poussin, poule, porcelet, porc, chèvre. Dans la langue rituelle, le paiement est exprimé de manière littéraire sous la forme d'une paire mâle/femelle (voir vers 23-24 du poème ci-dessus). L'œuf – offrande de base – permet de « libérer et remplacer », de « protéger », de « payer les mots en trop », de « retrouver la vitalité », de la conserver et d'unir la communauté, autant de termes non synonymes, qui correspondent à chacun des poèmes d'une suite poétique visant à aboutir, poème après poème, à la réunification du corps social par le biais de l'adresse poétique aux invisibles. Le nombre d'œufs dans la corbeille dépend des choses à régler. Si les mots prononcés sont outrageants, la compensation se fait avec une poule, un cochon ou une chèvre. Un échange subtil est à l'œuvre : l'animal opère un transfert par l'intermédiaire de ses fluides. Après l'énonciation du poème, si c'est un œuf, il est percé et un peu de blanc d'œuf est prélevé puis appliqué sur le coton et la noix de bancoul de la corbeille d'offrandes. Par le truchement du blanc d'œuf, la puissance des esprits auxiliaires (conviés dans les vingt premiers vers de chaque poème) pénètre dans la noix de bancoul qui sera ensuite cassée, mixée à la salive d'un aîné, puis appliquée sur le front des jeunes hommes. Cette onction de chique apporte fraîcheur, paix, réconciliation et santé. De la même manière, si c'est un animal qui est égorgé, alors son sang est aussitôt appliqué sur la noix de bancoul. Par la noix de bancoul, le sang est oint sur le front des participants. Les œufs et les animaux sont toujours associés à des parts de riz cuit et de coton. Le transfert de bénéfiques se fait donc par le biais des fluides (blanc d'œuf, sang) qui passent du corps des animaux à ceux des humains. Dans le premier cas (« acheter la moisson »), la viande cuite est donnée aux jeunes hommes qui confectionnent des brochettes du cochon sacrificiel. À d'autres occasions, agraires par exemple, par le rituel *tutu marin*, les participants reçoivent une onction de sang sur leur noix de coco qu'ils apporteront dans leurs champs au début du cycle agricole, un sang tenu pour vecteur de fécondité.

Outre les fluides des animaux ou des œufs, d'autres choses peuvent être transférées aux invisibles, tels que des biens de valeur (ivoire, tissu), nommés *niun rewot* « ivoire *sarong* », des objets qui font partie de la compensation matrimoniale et des échanges subséquents, renvoyant ainsi aux idées de multiplication et d'abondance⁵², voire peut-être d'alliance avec les esprits. Dans le premier poème de la suite, ces biens sont appelés « joyau d'or » (*gumu lodan*), boucle d'oreille (*belaon*), ivoire (*bala*) ; en outre, le terme « étincelant » (*aba*) est employé. Effectivement, pendant le rituel, une défense d'éléphant et un sarong de valeur trônent sur le lit-autel, comme présentés aux invisibles. En réalité, quand ils « jettent » des offrandes dans la montagne, ce qu'ils laissent n'est qu'une représentation de l'objet de valeur, un petit bout de tissu ou de bracelet pour figurer l'ivoire.

Dans certains cas, l'objet de l'échange est une vie humaine. L'esprit *nitun* (sous sa forme humaine) accepte d'aider un humain mais exige quelque chose en contrepartie. Quelqu'un m'explique : certains ont des demandes correctes, d'autres ont des demandes cruelles, tels que des êtres humains, ce qui est le plus souvent le cas. Les *nitun* n'exigent pas d'objets, ce qu'ils veulent, c'est un humain en échange,

ou bien un accouplement avec un humain. Alors l'enfant de la personne qui vient faire sa demande tombe malade et finit par mourir. Si les humains demandent de l'eau, le *nitun* demande un enfant en échange « de l'eau contre ton fils ». Souvent, ils prennent la vie et laissent un objet à la place (un instrument de musique, une flûte ou une vièle⁵³).

Mais le paiement en œuf ou en animaux ne suffit pas, il doit être associé à des mots prononcés lors de la transaction. À la dépense animale s'ajoute la dépense verbale. Les vers de clôture de chaque poème disent explicitement :

Tutu Ratu moé naran doan

Dire ton nom Ratu au loin

Marin Nini moé makén lèla

Prononcer ton nom Nini pour toujours

La paire lexicale *tutu marin* est associée au couple ancestral protégeant le territoire, Ratu et Nini. Il s'agit de « dire » et de « prononcer » comme sous le contrôle du couple ancestral. Bapa' Krowé m'explique qu'il s'agit de payer avec une autre langue. La forme des mots est choisie avec soin pour que les invisibles ressentent un grand plaisir et une forme de déférence. En contentant les invisibles par l'ouïe, en leur parlant avec finesse, ils s'apaisent. Cette « autre langue » renvoie au langage versifié que peu de gens maîtrisent en raison de sa complexité, une langue fondée sur le couplage des vers (par deux ou par trois) à partir de paires lexicales dissociées, chaque distique formant pourtant une unité de sens. Si cette association est le propre de nombreux parlars rituels du monde austronésien (Fox 1988), ici, la complémentarité lexicale est portée à son comble. À l'ouest de l'archipel indonésien, le parallélisme lexical procède par synonymie, mais chez les Lamaholot, il fonctionne à la fois par parallélisme et aussi par complémentarité lexicale. Cette langue, qui se nomme « vers accouplés » (*kenahan' kenapén*), se distingue par l'usage de plusieurs types de complémentarités sémantiques que j'ai déjà décrits ailleurs plus en détail (Rappoport 2016). La poésie rituelle est constituée par un grand nombre de paires complémentaires qui sont dissociées quand elles sont prononcées. À cette complexité lexicale s'ajoute la vitesse d'élocution qui nuit à l'intelligibilité des paroles. Mais peu importe, car ces mots sont destinés aux invisibles.

Cette élocution verbale est coûteuse pour ceux qui la produisent. Pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il en coûte de parler ainsi à cause de l'effort de mémorisation et d'élocution, mais surtout, car une erreur dans la prononciation peut nuire à toute la communauté. La parole versifiée engage la relation des humains aux invisibles, qui ont le pouvoir de blesser jusqu'à tuer. Cette idée renvoie à celle des signaux coûteux décrits par le philosophe Jean-Marie Schaeffer en ces termes :

On entend [signaux coûteux] toute production de signaux qui prend le contre-pied du principe d'économie régulant en général les activités vitales. La production de signaux à coûts élevés est une activité qu'on retrouve notamment chaque fois que les humains veulent entrer en rapport avec des esprits, ou encore lorsqu'ils veulent séduire, lorsqu'ils veulent en imposer à un rival, lorsqu'ils veulent montrer leur puissance ou au contraire leur soumission, lorsqu'ils sont affrontés à la maladie ou à la mort, bref, dans les innombrables interactions matérielles et symboliques dans

lesquelles il y va de notre *Gestimmtheit* [nos émotions, notre teneur émotionnelle], en tant que nous sommes pris dans un réseau interhumain et cosmique qui ne va pas de soi. (Schaeffer 2004: 42.)

On l'a vu plus haut : c'est bien pour résoudre un problème qui altère les émotions que la poésie est ici produite. Qu'espèrent les humains ? En retour des offrandes animales et verbales, il s'agit avant tout d'apaiser les invisibles, de rétablir l'ordre, d'éviter leur colère et, en second lieu, d'obtenir leur protection et une bonne récolte. Les humains souhaitent surtout pouvoir compter sur eux, leur faire confiance, dit Bapa' Krowé. Ils obtiennent à la fois la confiance des esprits *nitun* et la fécondité de la terre (*ehin wa'in*). En leur achetant la paix à la suite d'une offense, les humains se sentent apaisés, pleins d'espoir de retrouver santé, énergie vitale et intégrité du corps. Cette restauration énergétique est mise en image par la peau qui se remplit de sang à nouveau.

Dans les deux premiers poèmes de la suite poétique de 2017, nommés « libérer remplacer » (*howak baké*) et « retenir mettre à l'abri » (*gurun gawak*), des offrandes animales sont échangées contre l'énergie vitale de Bapa' Platin. Après ce mauvais rêve, les anciens du territoire coutumier « partent » négocier en paroles le corps du vieil orateur, parti en rêve. L'objet de la transaction, c'est donc la vie même de l'orateur. En échange d'un œuf et du paiement des mots en trop, le corps de Bapa' Platin sera sain et sauf. Ce qui est récupéré, c'est donc la plénitude du corps, rempli de sang, « frais du bout des pieds jusqu'en haut des cheveux », « debout », plein de « souffle », la vitalité (*tuber manger*) de retour dans le collectif. Finalement, le bénéfique qui résulte de ces transferts n'est jamais matérialisé sinon par la présence même des corps restaurés et la détente émotionnelle sensible entre les humains.

La souveraineté en action

Ce rituel *tutu marin* met en jeu quelques composantes de la souveraineté du territoire. Tout d'abord, rappelons que les orateurs qui s'adressent par ces mots aux invisibles font partie des clans souverains. Sur les nombreuses différences qui distinguent les clans souverains des autres⁵⁴, la prérogative de l'oralité rituelle en est une. Puisque le chant et la parole sont réservés aux clans souverains, il ressort que l'autorité est indissociable de la maîtrise de la parole formelle, créditée d'une puissance particulière : celle d'obtenir, à la suite d'un désordre, du bien pour une personne ou pour le groupe, par l'acte locutoire et l'offrande. Que ce bien soit effectivement obtenu, là n'est pas la question. L'essentiel semble résider dans le soulagement de la tension sociale par le biais de la parole poétique.

Quand le problème concerne au moins deux clans, cette parole met en présence les chefs des clans souverains. Leur autorité se fonde sur un lien au passé : à chaque poème, on l'a vu, les ancêtres et les puissances du territoire (contenus dans les corbeilles du lit-autel) sont invoqués. Or ces corbeilles ne sont finalement remplies que de petites pierres, de bouts de bois et de noix d'arec, qui matérialisent les invisibles, à qui l'ensemble des clans attribue la capacité de protéger le territoire. En

invitant les esprits des défunts, les esprits auxiliaires, les ancêtres et la puissance protégeant le territoire coutumier, il s'agit pour les clans souverains d'asseoir leur autorité – le terme « asseoir » étant réitéré dans les poèmes.

De plus, une certaine pratique de l'autorité se manifeste par la disposition spatiale des humains et non humain, du visible et de l'invisible : ceux qui ont le devoir et le droit de parler aux invisibles sont aussi ceux qui ont le devoir et le droit de nourrir la terre et la légitimité d'appeler les ancêtres. Les autres clans (les clans supports *nipa' talé'*) ne s'en plaignent pas au demeurant, bien au contraire, car ils se pensent protégés par les clans souverains. Si le rituel *tutu marin* semble réguler ainsi l'ordre social, sa forte récurrence manifeste pourtant des tensions réitérées et des équilibres précaires entre clans, souvent jaloux et rivaux. L'interprétation des rêves, toujours prise au sérieux et validée par la divination, peut mettre en péril l'harmonie du village. Chaque rêve portant atteinte au corps d'un humain sera validé par la divination qui pourra alors désigner un coupable, accusé peut-être à tort de sorcellerie.

CONCLUSION

La question était d'identifier des modes de relation à l'œuvre dans le rituel *tutu marin*. Les deux cas présentés dans cet article, à savoir, l'achat de la moisson et le paiement des mots, ont montré que le dédommagement fonde la dynamique relationnelle entre les humains et les esprits : les infractions, attribuées aux mots (*koda*), mettent en péril l'harmonie entre les humains et les invisibles. Afin de restaurer leur confiance, les humains paient et achètent la paix aux invisibles par l'offrande poétique et animale. Le rituel agit alors doublement : il apaise les esprits offensés, qui par cette accalmie, rétablissent le flux d'énergie vitale des individus, et par là même de la société entière.

Si « l'achat de la moisson » correspond davantage à une forme de prophylaxie, le « paiement des mots » relève probablement plus d'une thérapeutique de nature quasi endorciste⁵⁵ : il s'agit de retrouver la vitalité disséminée, enlevée par des esprits, de la faire revenir dans les corps pour retrouver l'unité du corps physique et social. « L'achat de la moisson » rappelle, quant à lui, que la terre n'appartient pas aux humains : elle est habitée par une variété d'existants qu'il s'agit de se concilier afin que les humains puissent vivre en harmonie.

L'étude des poèmes et l'observation ethnographique ont dévoilé une pluralité de destinataires avec lesquels les humains entretiennent des relations diverses. Certains sont des créanciers potentiellement cruels, qui vivent aux côtés des humains, qui circulent sur le territoire coutumier et dont la puissance se manifeste par la capacité à se venger. Ils se distinguent des esprits auxiliaires (*guna déwa*), matérialisés dans les corbeilles du lit-autel par des pierres, des bouts de bois ou de la noix d'arec, nourris et protégés par les humains. Le rituel *tutu marin* est le seul moment où ces deux catégories d'invisibles – vengeurs et auxiliaires – sont convoquées en même temps. Tous reçoivent une part.

La transaction implique un cérémonial fondé sur la diction d'une langue spécialement raffinée. Coûteuse en temps et en énergie, elle permet de garantir et de rétablir un ordre auquel l'ensemble des clans adhèrent, fondé sur des relations d'autorité et d'alliance entre clans, des alliances souvent fragiles et remises en cause à différents niveaux de la société. En un sens, le rituel *tutu marin* semble jouer le rôle d'un tribunal coutumier dont les juges sont les invisibles et les procureurs sont les responsables des clans souverains. La paix de la société trouve sa concrétisation maximale lorsque la salive (*ilu*) – issue de plusieurs transferts (après les paroles, les œufs, le sang) – vient réguler les tensions individuelles et collectives pour retrouver l'unité du corps et de l'énergie vitale (*tuber manger*).

L'étude des mots en relation aux gestes a révélé une conception des relations entre les vivants et les invisibles, fondée sur une dépense coûteuse. Au-delà de ce rituel, il conviendrait d'approfondir le vocabulaire d'autres types de transferts liés au règlement de transgressions n'impliquant pas seulement les mots mais aussi les corps afin de voir si toutes les réparations sont possibles et selon quelles modalités. La particularité des transferts étudiés dans ces poèmes réside dans l'immatérialité des bénéfices produits par la parole poétique.

Notes

1. Sur cette presqu'île, peuplée d'environ 10 000 habitants, les gens parlent deux à trois langues, de famille austronésienne : le lamahot (langue maternelle), l'indonésien (langue nationale enseignée à l'école) et enfin le *nagi* (dialecte malais de Larantuka, chef-lieu du département). Dans cet article, tous les termes en italique sont en lamahot sauf ceux précédés par *id.* renvoyant aux termes en indonésien. Le nom lamahot, exonyme, désigne un groupe linguistique d'environ 200 000 personnes, qui s'étend sur plusieurs îles de l'Est indonésien (Flores, Solor, Adonara, Lembata).
2. Les données de cet article ont été recueillies en 2017 et 2018 dans deux villages de la presqu'île de Tanjung Bunga, lors de missions menées grâce au soutien du CNRS, en partenariat avec mon homologue indonésienne, Ibu Pudentia MPSS (Asosiasi Tradisi Lisan). Je remercie les habitants de m'avoir fait confiance en me permettant d'assister à tous leurs rituels, et je salue Bapa' Krowé Koten et Bapa' Kobus Brinu, qui m'ont aidée, avec patience, à comprendre le rituel *tutu marin*. Enfin, sans l'impulsion dynamique des éditeurs de ce numéro, et sans les relectures précieuses de Cécile Barraud et de Grégoire Schlemmer, cet article n'aurait pas vu le jour sous cette forme.
3. *Bokan Maran* signifie « parler rituellement », avant une mise à mort animale, en commençant par une tierce mineure descendante.
4. En théorie, les hommes du clan A se marient dans le clan B qui se marient dans le clan C, qui se marient dans le clan A. Ce mode d'alliance a été qualifié par C. Lévi-Strauss de mariage asymétrique ou d'échange généralisé, dans *Les structures élémentaires de la parenté* (1967 [1947]).
5. La compensation matrimoniale est appelée « le prix de la fille » (*tonu wélin*) ou « le prix de l'ivoire » (*wélin bala*) (Graham 1991 : 154). *Wélin*, substantif qui désigne « le prix » lors d'un échange de biens, est apparenté à *béli*, racine austronésienne proto-malayo-polynésienne signifiant « acheter, achat, prix, valeur, prestation de

- mariage, prix de la mariée». *Austronesian Comparative Dictionary online*, <https://www.trussel2.com/>, 4/12/2020.
6. J'utilise le terme « transfert » au sens défini par A. Testart (2001 : 720) pour désigner « toute cession d'un bien, quelle que soit sa nature, indépendamment de savoir s'il s'agit d'un don ou d'un échange ». Voir aussi l'introduction d'Emmanuel Pannier dans ce numéro.
 7. *Paté* pourrait être apparenté à *matay*, racine malayo-polynésienne proto-centrale-orientale (PCEMP), signifiant « monnaie, paiement, moyen d'échange commercial ». On trouve ainsi *maté* chez les Tolai de Papouasie-Nouvelle-Guinée, ou *pata* pour les monnaies 'Aré'Aré des îles Salomon (*Austronesian Comparative Dictionary online*).
 8. « Coutumier » est employé ici pour désigner tout ce qui relève des pratiques locales, c'est-à-dire non indonésiennes et non chrétiennes.
 9. Les clans *nipa talé'* (« pieu corde ») ont pour mission de protéger les clans souverains. Ils les aident dans la prise de décision (*gelekat gewajan* « aider accompagner »). Ils sont en première ligne dans les combats et assurent l'intendance des rituels.
 10. L'acquisition d'un bien rare, susceptible d'enrichir son nouveau propriétaire (moto, voiture), peut déclencher la profération de « mots [trop] chauds » (*koda platin*) dans le voisinage.
 11. Le « grand champ » (*man bélen'*) est le champ cérémoniel d'un clan souverain qui, durant une saison agraire, sera le lieu de tous les rituels agraires et dont les bénéficiaires vaudront pour toute la communauté.
 12. A Keka', les orateurs se nomment *tonga léba* (« regarder vers le haut, regarder vers le bas »), car ils s'adressent à la fois en haut à Soleil-Lune (Réra Wulan) et en bas à Terre-Espace (Tana Ekan).
 13. *Guna déwa*, esprits auxiliaires des clans, matérialisés par des pierres oblongues conservées dans des corbeilles (Rapport 2021).
 14. *Uten lakan* consiste à retenir la divinité du riz.
 15. Notons que la raison des maladies ou des problèmes individuels est aussi recherchée par la divination (*irak*).
 16. A Keka', le titre de « maître de la terre » (*tana pukén*) est attribué au clan Koten.
 17. *Ilé* signifie « mont, montagne », *harin* renvoie à la mer. Les esprits de la montagne (*nitun*) et ceux de la mer (*harin*) forment un groupe d'esprits (*nitun harin*) composé d'une pluralité indistincte (Nong 2009). Les *nitun*, esprits de la terre, potentiellement nuisibles, logent dans les « lieux dangereux » (*duan' geraran*), grands arbres, pierres ou autres, circulent sur le territoire et peuvent se métamorphoser en humain.
 18. Autrefois, quand les clans sont arrivés à Keka', la terre était occupée par les Paji qu'ils tuèrent au combat. Depuis plusieurs siècles, un dualisme spatio-politique a déterminé les rapports entre territoires coutumiers de la région : l'espace était divisé entre les terres sous contrôle Paji ou Démon, termes renvoyant à un conflit mythique entre deux frères qui engendra des rivalités durant des centaines d'années (Arndt 2002 ; Ruth Barnes 1987 : 18 ; Robert Barnes 2005 : 8).
 19. À Waiklibang, ils « achètent » aussi aux *nin lagan* (*nin* « domaine, région », *lagan* « support, étai »), esprits des lieux sédentaires, distincts des *nitun* qui sont nomades (Bapa' Krowé, c. p., 2018).

20. *Hopé* « acheter », *éhin* « résultat », *wa'in* « eau, liquide » (Pampus 2001); *éhin wa'in* signifie « la récolte, le résultat de la moisson ». À Waiklibang, l'expression diffère ainsi: *hopé éhin' gélu' wa'in* « acheter échanger le résultat de la moisson » ou *hodé' éhin'* « prendre, recevoir le résultat ».
21. Voir entre autres Mabuchi (1964); Josselin de Jong (1965: 284); Friedberg (1980: 267); Lewis (1988); Hoskins (1989); Erb (1994); Barraud & Friedberg (1996). À Waiklibang, il se nomme *opak tutu ukut raran Tono Wujo* « récit du chemin de Tono Wujo » (Rappoport 2014).
22. Depuis 1965 à Waiklibang et 1985 à Keka', à la demande de l'administration indonésienne, les habitants ont quitté leur village d'origine pour s'installer près de la mer. Les « vieux villages », désormais inhabités, restent néanmoins utilisés pour les pratiques rituelles non chrétiennes.
23. Le terme *werada* désigne une plate-forme de la taille d'un lit, utilisée comme autel pendant les rituels.
24. Au sein de chaque clan souverain, l'autorité est répartie de manière tripartite: chef rituel (*madun mula*), orateur (*dei lau' tonga raé*) et chef exécutif (*péhen kaung kita*).
25. Tout ce qui enveloppe de la vie en forme de contenant est doté d'un corps-ombre (*tuber manger*). Cette notion recouvre l'idée de vitalité ou d'énergie vitale. Les humains, les animaux, les plantes, la terre, les maisons et même les pierres auxiliaires *guna déwa* possèdent un *tuber manger*, qui disparaît avec la mort. Il peut être dérobé par les *bénakan'*, esprits malfaisants. En cas de rapt, le corps-ombre est emporté dans un bateau sur la mer, ce qui peut entraîner la maladie, voire la mort.
26. *Nuren daten néda nalan* « par un rêve mauvais, par un rêve d'infraction », poème 1 (vers 11). *Hoé pai kakak goé, baké pai ama goé*: « mon aîné est délivré, mon aîné est remplacé » (poème 1, vers 22-23).
27. *Soron pai pulo umen kaé, nein pai lema lamak kaé* « On leur a donné dix parts, on leur a donné cinq parts de riz », poème 2 (vers 21-22).
28. *Hodik wékin dawa oné, ina puken wai matan* « Raccorder les corps à l'intérieur, les racines aux sources », poème 6 (vers 30-31).
29. *Tuber naé lau tena lodo da'i, manger naé tana péun béto* « son corps parti dans un bateau est arrivé, son ombre est revenue sur terre », poème 8 (vers 29-30).
30. Il s'agit de deux paires complémentaires composées d'un élément masculin (Soleil-Lune) et féminin (Terre-Espace). *Ékan* désigne l'espace, les terres environnantes.
31. Ratu et Nini, noms des ancêtres, masculin et féminin, figurés par des statuettes en bois sur la charpente du temple du vieux village de Waiklibang.
32. Le missionnaire Paul Arndt (2003: 94) note, dans les années 1930, que le monde est fait de 120 étages: 70 au-dessus de la terre et 50 en dessous. Le ciel porte la terre au-dessus de lui. Sous la terre des humains, à chaque niveau, il y a des terres, des mers, des montagnes, des animaux et des humains.
33. *Lau'*: en direction de la mer.
34. *Don*: espace de la maison coutumière délimité par des parois végétales opaques.
35. *Guna déwa*: esprits auxiliaires matérialisés par les pierres dans les corbeilles sur le lit-autel.
36. Ce distique signifie que les mots et les problèmes disparaissent (*koda wahak*).
37. Dans la « grande maison » de Waiklibang, à un niveau surélevé, le grenier à riz est gardé par des femmes.

38. À Waiklibang, il s'agit de poser une noix d'arec sur certaines tombes en faisant un petit bruit de raclement, afin d'inviter certains défunts (*kewokot*) à participer à la cérémonie.
39. Vers 20-21, poème *howak baké*, premier poème de la suite poétique *tutu marin*, Ne' Suban Maran, 2017.
40. *Lewo* « village », *ha'ak* « aisselle », *kélik* « à côté ».
41. *Koda* « mots, histoire, parler, incident », *koda kirin* « raconter, problème, conseil », *seba' koda* « chercher le problème ».
42. Ind. *Membayar sesuatu yang lebih dengan mengungkapkan kata-kata adat yang sangat berkenan di hati para dewa atau leluhur dalam sebuah upacara*.
43. Trois types de divination (*seba' irak* « chercher les signes ») sont pratiqués : la mesure de la main sur le corps (*irak*), le jaune d'œuf placé dans de l'eau, le riz placé dans de l'eau. Si l'œuf se casse ou si le riz flotte, la réponse à la question est positive.
44. Une personne avait rêvé que quatorze cadavres gisaient dans le banian au centre du village.
45. *Gélu'* « échanger » ; *nélu'* « chose échangée, échange ». *Moé hopé hélu' tega?* « Où as-tu acheté cela ? »
46. On dit par exemple : *goé hopé gérok raé nitun* « j'achète à l'intérieur des terres aux *nitun* ».
47. *Witon* et *boa* sont deux mots qui chacun signifient « jeter ».
48. *Lamak* : riz cuit.
49. Poème *ho(w)ak baké*, vers 26-30, suite poétique *tutu marin* de Ne' Suban Maran, 29 avril 2017.
50. Poème *gurun gawak*, vers 21-22, suite poétique *tutu marin* de Ne' Suban Maran, 29 avril 2017.
51. George Bataille (1967 : 28) dit ainsi : « Bien qu'il soit toujours possible d'opposer les unes aux autres les diverses formes énumérées, [les dépenses improductives] constituent un ensemble caractérisé par le fait que dans chaque cas l'accent est placé sur la *perte* qui doit être la plus grande possible pour que l'activité prenne son véritable sens ».
52. *Niun* désigne littéralement l'éclat tranchant, métonymie de l'ivoire. *Rewot* correspond à un tissu qui tombe en franges (Pampus 2001). Un terme apparenté (ou bien identique ?), *ni'un*, signifie aussi l'espoir d'une multiplication (ind. *menunggu menjadi banyak*, Pampus 2001).
53. Dans la région voisine de Wulanggitan, à Plué, on me raconte qu'un frère cadet ayant brisé la corde de la vièle de son frère aîné dut offrir son corps aux esprits *nitun* pour pouvoir rendre la vièle à son frère aîné. L'aîné perdit son frère mais retrouva sa vièle rendue par les *nitun*.
54. Citons entre autres : le devoir de nourrir la terre, nourrir les pierres, jouer le rôle de médiateur, planter les premières pierres des édifices, garder les pierres de chance du territoire coutumier, discuter de la prestation matrimoniale, parler aux invisibles, chanter, gérer le calendrier collectif, ouvrir et fermer les champs, convoquer les gens pour les travaux agraires du champ cérémoniel, organiser des grandes fêtes de moisson, contrôler l'ouverture des parcelles, etc.
55. Au sens de réintroduction d'un principe vital dans un corps. Le terme adorciste a été forgé par Luc de Heusch (1962, 1971) dans son analyse des transes en Afrique puis a été

repris par d'autres ethnologues étudiant la possession, notamment dans la transe chamannique. Je préfère « endorciste » qui indique un rétablissement à l'intérieur du corps (le poème dit « la peau se remplit à nouveau » pour indiquer la vitalité retrouvée).

Références

- ARNDT, Paul, 2002, *Demon dan Paji: Dua Bersaudara yang Bermusuhan di Kepulauan Solor*, Maumere, Puslit Candraditya, Seri Etnologi Candraditya n° 1, traduction indonésienne de Arndt, Paul, 1938, « Demon und Padzi, die Feindlichen Brüder des Solor-Archipels », *Anthropos*, XXXIII : 1-58.
- ARNDT, Paul, 2003, *Falsafah dan aktivitas hidup manusia di kepulauan Solor*, Maumere Puslit Candraditya, traduction indonésienne de Arndt, Paul, 1951, *Religion auf Ostflores, Adonara and Solor*, Vienne-Mödling : St Gabriel.
- Austronesian Comparative Dictionary online*, <https://www.trussel2.com/>, consulté le 4/12/2020.
- BARNES, Robert, 2005, « An Outbreak of Violence in Eastern Adonara, Indonesia », *Indonesia and the Malay World*, 33 (95) : 7-17.
- BARNES, Ruth, 1987, « Weaving and Non-Weaving among the Lamaholot », *Indonesia Circle*, 42 : 17-31.
- BARRAUD, Cécile & FRIEDBERG, Claudine, 1996, « Life-Giving Relationships in Bunaq and Kei Societies », in *For the Sake of our Future: Sacrificing in Eastern Indonesia*, Sign Howell, éd., Leiden : Research School CNWS.
- BATAILLE, Georges, 1967, « La notion de dépense », in *La part maudite*, Paris : Éditions de Minuit, p. 23-45.
- DE HEUSCH, Luc, 1962, « Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique », *Annales du Centre d'études des religions*, II : 226-244.
- DE HEUSCH, Luc, 1971, *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, Paris : Gallimard.
- ERB, Maribeth, 1994 « Cuddling the Rice : Myth and Ritual in the Agricultural Year of the Rembong of Northern Manggarai, Indonesia », in *Contributions to Southeast Asian Ethnography 10: Rice in Southeast Asian Myth and ritual*, Anthony R. Walker, éd., Columbus : Ohio State University Press, p. 151-183.
- FOX, James J., éd., 1988, *To Speak in Pairs: Essays on the Ritual Languages of Eastern Indonesia*, Cambridge-New York : Cambridge University Press.
- FRIEDBERG, Claudine, 1980, « Boiled Woman and Broiled Man : Myths and Agricultural Rituals of the Bunaq of Central Timor », in *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, J.J. Fox, éd., Cambridge : Harvard University Press, p. 266-289.
- GRAHAM, Penelope, 1991, *To Follow the Blood: the Path of Life in a Domain of Eastern Flores, Indonesia*, thèse de doctorat, Canberra, The Australian National University.
- HOSKINS, Janet, 1989, « Burned Paddy and Lost Souls », *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, 145 : 430-444.
- JOSSELIN DE JONG, P. E., 1965, « An Interpretation of Agricultural Rites in Southeast Asia, with a Demonstration of Use of Data from Both Continental and Insular Areas », *The Journal of Asian Studies*, 24 (2) : 283-291.

- KOHL, Karl-Heinz, 2009, *Raran Tonu Wujo: Aspek-Aspek Inti Sebuah Budaya Lokal di Flores Timur*, Maumere : Penerbit Ledalero.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1967 [1947], *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris : Mouton & co.
- LEWIS, Douglas, 1988, *People of the Source: The Social and Ceremonial Order of Tana Wai Brama on Flores*, Dordrecht-Holland : Foris Publications.
- MABUCHI, Toichi, 1964, « Tales Concerning the Origin of Grains in the Insular Areas of Eastern and Southeastern Asia », *Asian Folklore Studies*, 1 (23) : 1-92.
- MAUSS, Marcel, 1999 [1923], « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et Anthropologie*, Paris : PUF, p. 145-279.
- NONG, P. Petrus, 2009, *Nitun wai matan: Mitologi Lamaholot tentang saudari air*, Maumere : Penerbit Ledalero.
- PAMPUS, Karl-Heinz, 2001, *Mué moten kodak kiwan: Kamus bahasa Lamaholot. Dialek Léwolema. Flores timur*, Francfort-sur-le-Main : Frobenius-Institut.
- RAPPOPORT, Dana, 2014, « Songs and Sorrow in Tanjung Bunga : Music and the Myth of the Origin of Rice (Lamaholot, Flores, Indonesia) », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 170 (2-3) : 215-249.
- RAPPOPORT, Dana, 2016, « Why Do they (still) Sing Stories ? Singing Narratives in Tanjung Bunga (Eastern Flores, Lamaholot, Indonesia) », *Wacana, Journal of the Humanities of Indonesia*, 17 (2) : 163-190.
- RAPPOPORT, Dana, 2017, « Singing in Dangerous Places (Flores, Lamaholot, Indonesia) », *Asia Pacific Journal of Anthropology*, 18 (5) : 462-482.
- RAPPOPORT, Dana, 2021, « Nourrir les pierres : *guna dewa* et *nuba nara* de l'île de Flores (Lamaholot, Indonésie) », in *Ce que peuvent les pierres. Vie et puissance des matières lithiques entre rites et savoirs*, Thomas Galoppin & Cécile Guillaume-Pey, éd., Liège : Presses Universitaires de Liège, p. 252-273.
- SCHAEFFER, Jean-Marie, 2004, « Objets esthétiques ? », *L'homme*, 170 : 25-46.
- SCHAEFFER, Jean-Marie, 2015, *L'expérience esthétique*, Paris : Gallimard.
- TESTART, Alain, 2001, « Échange marchand, échange non marchand », *Revue française de sociologie*, 42 (4) : 719-748.

Résumé : À la pointe orientale de l'île de Flores en Indonésie, le rituel *tutu marin* (« dire prononcer ») constitue un mode d'échange majeur entre les humains et les invisibles. Il consiste dans la déclamation d'une suite de poèmes, associés à des offrandes sanglantes. Cet acte oratoire et poétique peut être tantôt considéré comme un « achat », tantôt comme un « paiement », tantôt comme un don de nourriture. Deux cas ethnographiques sont présentés : dans le premier, les humains « achètent » la moisson ; dans le second, ils « paient les mots ». Que font ces vers, ordonnés sous une forme soignée et prononcés à toute allure ? En quoi peuvent-ils payer quelque chose et à qui ? La synthèse des deux cas révèle un mode de relation entre les humains et les esprits qui implique un échange « coûteux » sans qu'aucune monnaie ne circule.

“Pay the Words, Buy the Harvest”. Reflection on Forms of Exchange in Eastern Indonesia (Flores, West Lamaholot)

Abstract: *On the eastern tip of the island of Flores in Indonesia, the ritual tutu marin (“to speak to say”), is a major mode of exchange between humans and the invisible. The performing of ritual poetry is combined with bloody offerings. This oratory act can sometimes be considered as a “purchase”, sometimes as a “payment”, sometimes as a gift of food. Two ethnographic cases are presented: in the first one, humans “buy” the harvest; in the second, they “pay for the words”. What do these verses do, ordered in a neat form and pronounced in a fast flow? How can they pay for something and to whom? The synthesis of the two cases reveals a mode of relationship between humans and spirits that involves an “expensive” exchange without any money circulating.*

Mots-clés: Flores, Lamaholot, poésie rituelle, religion, esprits.

Keywords: Flores, Lamaholot, ritual speech, religion, spirits.

Les ambivalences du don dans les projets humanitaires transnationaux

De la générosité des associations de Lao de France, et de sa réception par la population du Laos

Isabelle Wilhelm *

UMR 7367 DynamE, université de Strasbourg, CNRS, Strasbourg, France
LAMC, université Libre de Bruxelles, Bruxelles, Belgique

INTRODUCTION

Cet article propose de s'intéresser aux relations qui se tissent entre Lao de France et Lao du Laos¹ au sein de projets de développement que ceux de France ont décidé de mener au Laos. Cette aide au pays d'origine sera analysée ici comme une forme de don. Ceci permettra de décrypter, d'une part, les intentions des donateurs et la manière dont ils façonnent le don et, d'autre part, d'observer les réactions que le don provoque chez les donataires et leurs conséquences sur les relations avec les donateurs.

Depuis les années 1990, les relations entre les populations immigrées et leur pays d'origine sont souvent analysées à partir d'une approche transnationaliste

* Doctorante en anthropologie, en cotutelle à l'université de Strasbourg (UMR 7367 Dynamiques Européennes) et à l'université Libre de Bruxelles (Laboratoire d'anthropologie des mondes contemporains), *fellow* à l'Institut Convergences Migrations. Ses recherches portent sur le lien que les immigrés créent et/ou nourrissent avec leur pays d'origine et prennent appui sur une ethnographie multi-située de projets de développement menés par des Lao de France via des associations qu'ils ont fondées à partir d'une vingtaine d'années après leur exil. Elle effectue l'analyse de ces projets à travers le prisme des théories du don.

(Basch *et al.* 1994) qui permet d'envisager les immigrés en tant qu'acteurs au sein d'un espace englobant deux États ou plus (Faist 1998 ; Portes 1997). Les travaux sur le transnationalisme des populations immigrées se focalisent largement sur les pratiques de nature familiale de ces populations (Fresnoza-Flot & Merla 2018 ; Parreñas 2008), mais s'intéressent aussi aux *collective remittances*, c'est-à-dire à « l'argent collecté par un groupe et utilisé au profit d'une communauté à laquelle il se sent affilié » (« *money raised by a group that is used to benefit a community* », Goldring 2004 : 808) ». Celles-ci portent, par exemple, sur les projets d'associations humanitaires créées par des immigrés pour aider leur pays d'origine².

Thomas Lacroix (2013 : 1032) note que ces initiatives de développement « renouvellent une allégeance envers le lieu d'origine » (« *renew an allegiance toward the place of origin* »). Mais ce désir de maintenir les liens avec la communauté d'origine se heurte souvent à des incompréhensions liées à un décalage entre les perceptions des uns et des autres ; décalage qui se creuse avec le temps (Levitt & Lamba-Nieves 2013). Jørgen Carling (2008 : 1474) considère également que la distance géographique entre migrants et non-migrants engendre des inégalités qui sont source de frustrations pour les deux parties. Ces inégalités influent sur l'équilibre entre conflit et coopération au sein des relations transnationales. Afin d'affiner la compréhension de ces relations, J. Carling (2014) souligne l'importance d'envisager ces transferts (qu'ils soient intra-familiaux ou à visée communautaire) comme un tout composé d'éléments tant matériels qu'émotionnels et relationnels. C'est dans ce but que des chercheurs ont choisi de s'appuyer sur les théories du don pour analyser ces transferts (voir Lindley 2009 ; Taylor *et al.* 2012 et plus spécifiquement en Asie du Sud-Est, Small 2018). Lisa Cliggett (2005) a notamment développé le concept de *gift remittance* afin d'explorer le caractère à la fois matériel et social des biens envoyés par les immigrés à leurs proches.

Comme on le voit, un des intérêts fondamentaux des théories du don est de permettre le rapprochement des éléments matériels et relationnels. Selon Jacques Godbout (2000 : 18), l'entrée par le don impose justement « l'analyse de la circulation des choses et des liens sociaux à l'intérieur d'un même modèle ». Elle est donc pertinente pour analyser les dynamiques des relations entre migrants et non-migrants impliqués dans des transferts. Ce travail a déjà été initié dans le cadre intra-familial par les auteurs cités précédemment. Je propose ici d'utiliser ce cadre théorique pour analyser les *collective remittances* effectuées par les Lao de France, tant vers leur village natal que vers des villages qu'ils n'ont pas connus avant d'y mener leurs projets.

Jacques Godbout et Alain Caillé (1992 : 29) qualifient de don « 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 ». Rappelons ici que selon Marcel Mauss (2012), le don et le contre-don présentent cette ambiguïté d'avoir, en théorie, un caractère volontaire, c'est-à-dire libre et gratuit, mais d'être, en pratique, obligatoires et intéressés. Alain Testart (2007 : 18) critique cette définition maussienne dans laquelle la notion d'« obligation » apparaît, selon lui, vide de sens, et considère que M. Mauss aurait dû distinguer obligation morale et obligation juridique. Puis il

abonde dans le sens de J. Godbout et A. Caillé en confirmant la nécessaire absence de la garantie de retour au sein du don. Il précise que la contrepartie ne doit exister qu'en tant que « possibilité » (*ibid.* : 36). Elle peut être espérée ou attendue mais ne peut être exigible, sinon le don se muerait en échange. En revanche, en ce qui concerne la finalité du don, A. Testart relativise l'objectif du don mis en avant par J. Godbout et A. Caillé qui consisterait à créer, nourrir ou recréer le lien social. Il établit une classification (*ibid.* : 161-168) dans laquelle seule une des catégories de dons viserait à entretenir des relations. Il s'agit des dons effectués « sans que la contrepartie soit centrale ». Ces dons correspondent à ceux définis comme tels par J. Godbout et A. Caillé, mais ne représentent donc, pour A. Testart, qu'une forme parmi d'autres.

Ces débats sur les « obligations » présentes au sein des dons et des contre-dons et sur la question de la finalité des dons seront placés au cœur de cet article. Dans cet objectif, je proposerai de mettre au jour à la fois le lien préexistant sur lequel repose la volonté des Lao de France de mener des projets au Laos et la forme prise par ce type de don et les liens éventuellement nourris par ces projets. Dans un premier temps, je présenterai le contexte dans lequel les Lao de France ont créé leurs associations humanitaires. J'interrogerai ensuite le « sens du geste » (Godbout 2000), c'est-à-dire les intentions des Lao de France à l'origine de leurs activités humanitaires. Puis, une présentation de la mise en œuvre des projets mettra en lumière des distorsions entre un discours dans lequel ils valorisent la gratuité du geste et les conditions qu'ils vont finalement imposer aux Lao du Laos, telles que, par exemple, une participation aux chantiers. Nous verrons enfin comment ces derniers réagissent à ces contraintes et, plus globalement, au don qui leur est fait. L'analyse de ces interactions éclairera finalement les liens sociaux qui s'établissent et se négocient au sein de ces projets humanitaires.

Les données présentées dans cet article ont été recueillies grâce à un terrain ethnographique effectué en France et au Laos entre 2013 et 2018³ auprès d'une dizaine d'associations, via une observation participante, ainsi que des entretiens informels et semi-directifs menés avec les différents acteurs impliqués : présidents et membres d'associations, villageois au Laos, représentants des autorités laotiennes en France et au Laos. Au sein des associations, mes interlocuteurs privilégiés ont été ceux qui se déplacent au Laos dans le cadre du suivi des projets. Il s'agit, le plus souvent, des présidents, vice-présidents, secrétaires et/ou comptables. Mon terrain ethnographique a alors consisté en un va-et-vient entre les deux pays avec ces membres les plus actifs⁴.

LA CRÉATION DES ASSOCIATIONS LAO DE FRANCE

Une brève présentation historique est nécessaire pour comprendre les circonstances dans lesquelles les Lao de France ont créé leurs associations humanitaires, plus de vingt ans après avoir quitté leur pays. Nous verrons ensuite quelles ont été les conséquences de ces circonstances sur les formes prises par ces associations et sur les profils de leurs fondateurs.

Contexte historique, politique et social

En 1975, le parti communiste a pris le pouvoir et proclamé la naissance de la République démocratique populaire lao (RDPL). La politique de ce nouveau régime a provoqué la fuite de plus d'un Laotien sur dix (Condominas & Pottier 1982 : 136). La destination principale des réfugiés laotiens a été la Thaïlande, pays qui n'était pas enclin à leur offrir une solution permanente. Face à l'ampleur des événements, des pays occidentaux (parmi lesquels la France, les États-Unis, le Canada et l'Australie) décidèrent d'organiser la réinstallation d'une partie de ces réfugiés sur leur territoire. En 1992, un bilan officiel de France Terre d'Asile affirmait que 35 680 Laotiens avaient été accueillis en France⁵. Avant leur arrivée, la présence laotienne se limitait à un millier d'étudiants (Choron-Baix 1993 : 26), financés, pour la plupart, par des bourses d'études françaises.

Durant une quinzaine d'années, de nombreux réfugiés ont nourri l'espoir de pouvoir retourner au Laos (Alili 1993 : 33). En attendant, ils vivaient dans la crainte de « perdre leur culture », comme en témoignent certains de mes interlocuteurs. C'est la raison pour laquelle, durant cette période, dans plusieurs villes de France, ils ont créé des associations qui visaient l'entraide ainsi que la sauvegarde de la pratique religieuse bouddhiste et de la culture laotienne, au sein de la communauté. À ce stade, les associations s'adressaient à la communauté des exilés et n'étaient donc pas encore tournées vers le Laos. Puis, les années se sont écoulées et ces Laotiens se sont installés durablement en France. La plupart d'entre eux ont fondé une famille, ont accédé à des emplois stables, et ont acquis la nationalité française.

Parallèlement, le gouvernement laotien, face, notamment, à l'échec de sa politique collectiviste, entreprit des démarches d'ouverture économique à partir de 1986, puis intégra l'ASEAN (Association of Southeast Asian Nations) en 1997. L'intégration du pays à des projets régionaux et son ouverture aux capitaux et aux personnes ont contribué à attirer les investisseurs étrangers et les touristes. On a assisté, au cours des années 1990, au retour durable ou temporaire d'exilés lao et/ou de leurs enfants dans leur pays (Sisombat-Souvannavong 2000). Nombre d'entre eux ont profité de leurs congés pour rendre visite à leur famille dont ils avaient eu peu de nouvelles depuis leur départ, une vingtaine d'années auparavant. Ces premiers retours ont été des occasions pour eux de « redécouvrir » leur pays et leur village et de s'apercevoir du fossé existant entre leur environnement dans leur pays d'accueil et la vie des villageois. Ce constat, qu'ils qualifient souvent de « choc », a amené certains d'entre eux à décider de créer des associations qu'ils définissent comme « humanitaires » pour aider la population laotienne⁶.

La création de ces associations humanitaires est donc survenue dans un contexte politique et social bien spécifique. Il aura fallu, d'une part, la ré-ouverture du pays d'origine, et, d'autre part, une stabilité financière et une sécurité administrative des Lao en France. C'est la conjonction de ces deux aspects qui, à la fin des années 1990 et dans les années 2000, a permis la naissance de ces associations. Leurs objectifs visent notamment à améliorer l'état des infrastructures scolaires

et médicales ainsi qu'à envoyer et distribuer du matériel médical, des vêtements, des ordinateurs, des vélos, etc.

Spécificités des associations lao de France et de leurs fondateurs

Dans de nombreux cas étudiés, les organisations d'immigrés impliquées dans le développement du pays d'origine émanent d'un regroupement de personnes issues d'une même région ou d'un même village. Elles sont généralement qualifiées de *hometown associations* (HTA) et définies comme des groupes dont les membres partagent une origine commune et dont les actions se tournent vers leur communauté d'origine (Fox & Bada 2008; Opiniano 2005). L'exemple des Marocains de France issus du village de Kasbat-Aït-Herbil, analysé par T. Lacroix (2003), illustre parfaitement ce cas : ces immigrés se sont rassemblés puis ont cotisé pour mener des projets dans leur village d'origine. D'autres associations de ce type ont été étudiées, entre autres, celles des Maliens de France (Daum 1998; Quiminal 1993), celles des Ghanéens des Pays-Bas (Mazzucato & Kabki 2009) et celles des Salvadoriens des États-Unis (Waldinger *et al.* 2008).

De tels regroupements supposent une migration suffisamment massive pour que de nombreuses personnes originaires d'une même localité d'origine puissent se mobiliser, idéalement dans une même ville d'installation. Tel n'a pas été le cas des Laotiens. Moins nombreux en France que les Maliens ou les Algériens, rappelons également qu'à leur arrivée, ils ont été disséminés dans des foyers répartis sur tout le territoire. En outre, en raison de tensions politiques persistantes, toute participation au développement du Laos a été considérée par une large partie des Lao de France comme un soutien au régime responsable de leur exil. Pour toutes ces raisons, il leur a donc été difficile de se rassembler par village ou ville d'origine. Le plus souvent, les associations lao sont nées de la volonté d'un meneur qui a su s'entourer d'autres Lao, qu'ils soient originaires ou non de sa région, mais aussi de nombreux Français. Cette situation a entraîné plusieurs conséquences. Premièrement, les projets menés ne visent pas forcément un village en particulier, comme c'est souvent le cas pour les HTA. Ils sont parfois mis en œuvre dans le village d'origine du fondateur, mais souvent aussi, plus largement, dans sa région d'origine, voire dans d'autres régions. Deuxièmement, les fonds ne sont pas récoltés au sein de la communauté. Les Lao contribuent peu aux efforts financiers nécessaires aux projets. La plus grande partie des fonds provient de donateurs privés français, d'entreprises, d'associations partenaires, de collectivités territoriales et d'actions diverses organisées par les associations dans ce but.

Mes interlocuteurs, le plus souvent fondateurs et/ou présidents des associations, ont la particularité d'appartenir tous à l'ethnie lao. Âgés de 50 à 72 ans, ils sont également tous nés au Laos, même si certains d'entre eux n'ont vécu que peu d'années dans ce pays. Les femmes représentent la moitié d'entre eux. En termes de parcours migratoire, ils se répartissent entre anciens étudiants arrivés en France avant les événements de 1975 et anciens réfugiés. Un seul membre fait exception et est arrivé un peu plus tard, dans les années 1980. Ils se répartissent de façon

relativement égale entre personnes issues de l'élite du pays et de classes sociales plus modestes. Installées dans différentes villes de France, leurs associations sont donc réparties sur l'ensemble du territoire. Au Laos, les villages bénéficiaires des projets dans lesquels j'ai mené des observations se situent dans les provinces de Champassak, de Savannakhet et de Vientiane. Notons encore que tous mes interlocuteurs ont su développer rapidement un réseau social en France, ce qui leur a permis de créer leurs associations avec le soutien de Français et de contourner ainsi la frilosité et les critiques de la communauté lao.

AVANT LE DON : LES INTENTIONS

Nous allons maintenant explorer la manière dont les Lao de France pensent les projets qu'ils veulent mener au Laos. Selon Vincent Descombes (1996 : 19), « avoir une intention en faisant quelque chose, c'est faire ce qu'on fait dans un but, de sorte qu'il y a relation d'intention entre l'activité présente et un résultat escompté ». Plus loin, il précise encore qu'« en laissant de côté l'intention, la description qui s'en tient aux faits bruts laisse de côté le don lui-même » (*ibid.* : 240). L'analyse du don appelle alors autant à s'intéresser aux intentions qui précèdent et accompagnent l'action qu'à observer la manière dont chacun des acteurs donne et reçoit. Ce qui m'intéresse ici, c'est de cerner le sens que donnent les Lao de France à leur implication dans des projets humanitaires. L'analyse de leurs discours permettra de mettre en lumière leurs propres perceptions de l'action menée et de les confronter ensuite aux observations de terrain.

Aider ses semblables

Selon les discours de mes interlocuteurs, leur sentiment d'appartenance au pays d'origine a été déterminant dans leur décision d'aider la population laotienne. La littérature sur le transnationalisme⁷ confirme l'importance de ce lien en tant que première motivation exprimée par les immigrés impliqués dans le développement de leur pays d'origine. Ce lien au pays est souvent exprimé à travers les termes de « racines » et/ou d'« origine » que mes interlocuteurs ne pourraient « trahir » et/ou « renier ». On retrouve également cette idée d'attachement aux « origines » à travers l'expression couramment utilisée par mes interlocuteurs : « c'est mon pays ». Pour eux, cet attachement justifie le fait d'aider, non seulement la population de leur village natal, mais aussi des étrangers, c'est-à-dire des personnes qu'ils ne connaissent pas avant de mener un projet dans leur village. Dans les deux cas, ils s'identifient aux bénéficiaires des projets, d'une part, en tant que Laotiens (par exemple, à travers la comparaison que certains effectuent entre leur situation et celle de ceux qui n'ont pas quitté le pays) et, d'autre part, en tant qu'« humains » (nous reviendrons sur l'utilisation de ce terme). Cet effacement de la différence, voire cette identification des donateurs vis-à-vis de bénéficiaires « étrangers » ou « inconnus », a également été observé par J. Godbout et A. Caillé (1992 : 83) dans

leur analyse du regard porté par des bénévoles d'associations sur les personnes auprès desquelles ils interviennent. Dans le contexte plus spécifique des Organisations non gouvernementales (ONG) de développement, Roderick L. Stirrat et Heiko Henkel (1997 : 80) notent aussi un idéal d'« unité de l'humanité » qui pousse les individus à faire des dons aux ONG pour venir en aide à des bénéficiaires qu'ils ne rencontreront probablement jamais.

Le don aux « étrangers » semble donc passer par une identification à l'autre. Cette identification est renforcée, dans notre cas, par une origine géographique commune. Ceci a pour conséquence que les motivations des Lao de France se distinguent de celles d'autres acteurs de développement. En effet, un sentiment de lien préexiste à leur engagement dans les projets et explique leur volonté de « faire quelque chose pour le pays ». Cela se traduit le plus souvent par le souhait de partager ce à quoi ils ont eu la « chance » d'avoir accès en France. Ils avaient d'abord vécu leur parcours d'exil comme un traumatisme. Mais, à la suite de leur premier retour au Laos, ils se sont aperçus que leur venue en France leur a donné un accès à des opportunités que ceux du Laos n'ont jamais connues. S'ils ne l'expriment pas en termes de sentiment de dette ou de culpabilité, cette situation semble avoir engendré une obligation morale de « rendre un peu » de ce qu'ils ont reçu en France, à la population du Laos. La volonté d'aider est présentée, plus au moins explicitement selon mes interlocuteurs, comme une forme de « devoir⁸ » envers « leur pays ». Prenons l'exemple de Tong :

On a créé ça [une association] parce qu'on considère, enfin, c'est le pays d'origine ! Donc on a voulu, on se sent un peu..., pas vraiment obligé, mais on se sent, comment dire, en quelque sorte, en devoir envers ce pays. Parce qu'on est né là-bas. On y a grandi.

Cet exemple fait apparaître le sentiment de devoir mais montre également, comme le rappellent occasionnellement mes interlocuteurs, que ce devoir ne saurait leur être imposé par un tiers. On retrouve donc ici le caractère à la fois libre et obligé du don tel que défini par M. Mauss (2012).

Examinons maintenant de plus près la manière dont les Lao de France envisagent l'action à mener au nom de ce « devoir ». Comment leur volonté de « faire quelque chose » pour leur pays se traduit-elle ? Mes interlocuteurs s'accordent à dire qu'ils veulent « aider » en menant des projets « humanitaires ».

C'est bien le terme « humanitaire » qui est employé par les Lao de France pour qualifier leurs associations et leurs projets et non celui de « développement », lequel serait pourtant plus exact. Comme le souligne Laurent Vidal (2012 : 245), la temporalité est un critère distinctif central entre le concept de « développement » et celui d'« aide humanitaire ». En effet, la notion d'urgence caractérise généralement l'aide humanitaire alors que le développement s'effectue sur le long terme. Par ailleurs, l'aide humanitaire intervient soit après une catastrophe, soit en période de crise, alors que le développement est davantage envisagé dans un contexte plus stable. Cela étant dit, on peut concevoir que ces distinctions ne soient pas aussi claires pour les Lao de France qui choisissent de préférence le

terme « humanitaire ». D'une part, le français n'est pas leur langue natale, et d'autre part, les frontières entre les deux concepts tendent à devenir floues, non seulement dans les acceptions communes mais aussi dans les discours de certaines ONG (Atlani-Duault 2012: 33). Mais peut-être encore leur préférence pour le terme « humanitaire » repose-t-elle sur une volonté de traduire le terme équivalent laotien *manoutsatham*? On observe que l'« humain » (*manout* en laotien) est au cœur des deux termes, français et lao. C'est l'élément que mes interlocuteurs pointent systématiquement pour justifier leur choix. Leur intention est de mener des actions de « bienfaisance » envers les « humains », en étant « humain » soi-même, c'est-à-dire en faisant « avec le cœur ». Le terme de développement est mis à l'écart par les associations, car il semble ne pas permettre d'exprimer cette relation d'aide entre les humains. De plus, ce terme de développement (*kanpatthana*) est assimilé au vocabulaire utilisé par les autorités laotiennes. La préférence du terme « humanitaire » permet donc aussi aux Lao de France de distinguer leurs actions de la politique globale de développement menée par le gouvernement.

Dans tous les cas, mes interlocuteurs valorisent fortement l'idée d'apporter une aide, d'hommes à hommes (ou d'humains à humains), dans le pays où ils sont nés. Leurs discours placent ainsi la relation au cœur de leurs intentions et soulignent le fait qu'ils sont semblables à ceux qu'ils souhaitent aider (des Laotiens, des humains, etc.).

Donner sans attente de retour

Comme nous l'avons vu en introduction, le don peut prendre la forme de biens ou de services. Au sein de la littérature sur les relations transnationales et/ou les projets de développement, des auteurs ont également qualifié de don le temps, l'attention et le soutien aux proches lors des visites (Cliggett 2005), le soutien émotionnel et spirituel (Taylor *et al.* 2012) ou encore les heures de travail bénévoles (Stirrat & Henkel 1997). Dans le cas des projets menés par les Lao de France, ces derniers offrent, en premier lieu, du temps et de l'énergie. C'est ainsi qu'ils parviennent à rassembler les fonds nécessaires aux projets. La construction d'une école primaire de cinq classes représente, par exemple, un budget de 20 000 à 30 000 euros. Collecter une telle somme demande de consacrer beaucoup de temps, en France, pour organiser des fêtes, galas, tombolas et autres manifestations, rédiger des demandes de subventions auprès des collectivités locales, rechercher des partenaires (entreprises, associations, etc.) et entretenir avec eux des relations régulières, se faire connaître des éventuels donateurs, parfois via un site Internet régulièrement mis à jour et via une présence dans divers événements publics.

Tout en mobilisant temps et énergie, les membres de ces associations de Lao de France soulignent la gratuité de leur geste. Un de mes interlocuteurs l'exprime, par exemple, de la manière suivante :

Moi je viens d'un milieu où c'était difficile. Il a fallu que je me mette sur pied moi-même. Après avoir obtenu mon certificat à la fin de la primaire, je suis entré au collège. À ce moment-là, je n'avais pas deux sandales de la même couleur [il me

regarde longuement pour que je réalise le niveau de vie que cela signifiait]. Je n'ai pas oublié. On a tous franchi des obstacles, mais différents. Alors est-ce que c'est de mon devoir de tirer les autres de leurs difficultés ? En partie oui ! Je viens de là et je ne dois pas l'oublier. C'est comme une plante qui a besoin d'eau. Je n'attends rien en récompense, ni argent, ni reconnaissance. Ma satisfaction, c'est que les gens puissent avancer dans la vie.

Que mes interlocuteurs mènent leurs projets dans leur village natal ou dans des villages initialement inconnus, la gratuité de leur geste est exprimée de manière forte. Ils présentent leur aide comme un don gratuit au sens donné par J. Godbout et A. Caillé (1992 : 190) – libre, sans obligation contraignante et sans exigence de retour. Mais ce don est aussi présenté comme unilatéral. Une de mes interlocutrices qui a mené la majorité de ses projets dans son village natal m'a dit un jour qu'elle « n'attend rien en retour » et qu'elle le fait parce que « ça lui fait plaisir ». Puis elle a ajouté que, parfois, certains villageois la remercient, mais que de toute façon, « ils ne peuvent rien faire de plus ». Elle considère donc que les bénéficiaires, même s'ils le voulaient, ne pourraient offrir de retour matériel. Derrière l'expression de la gratuité du don se donne alors aussi à voir la manière dont les Lao de France perçoivent les bénéficiaires et la profonde inégalité, matérielle en tout cas, entre les uns et les autres.

L'expression de gratuité du geste peut également être comprise à travers l'analyse du type de relation instaurée par le don. Observons le vocabulaire utilisé par mes interlocuteurs. L'un d'eux qualifie les Lao exilés d'« enfants du pays ». Un autre utilise le terme de « petits frères » pour parler d'étudiants bénéficiaires de son aide dans un établissement scolaire laotien. Rappelons que mes interlocuteurs sont âgés de 50 à 72 ans. Il est probable que, pour eux, le fait de se considérer comme un « enfant du pays » entraîne des obligations vis-à-vis de ce « pays », comme des adultes vis-à-vis de leurs parents. Mais ils remplissent ces obligations en aidant des enfants laotiens ou des « petits frères ». Ils instaurent ainsi, avec les bénéficiaires de projets, une relation d'ainés à cadets (selon les principes de la hiérarchisation sud-est asiatique⁹), régie par les obligations qui sont rattachées à chacun des statuts : les premiers ont le devoir d'aider et les seconds, celui de montrer du respect aux premiers. La gratuité est inhérente à ce type de relation dans laquelle l'aide matérielle ne suppose pas nécessairement de retour matériel mais est supposée engendrer un gain d'honorabilité/respectabilité pour les donateurs¹⁰. Observons alors la manière dont les projets sont menés concrètement sur le terrain afin d'affiner l'analyse de cette forme de don et des relations qui s'y construisent.

SUR LE TERRAIN : UN DON SOUS CONDITIONS ?

Nous allons essayer de comprendre comment les projets sont menés à travers l'exemple de la construction des écoles primaires. D'abord, le plus souvent, les associations reçoivent des demandes de chefs de villages proches de celui dans lequel elles ont déjà mené un projet. Il s'ensuit une rencontre entre le président

de l'association, parfois accompagné d'autres membres, et les représentants du village. L'objectif pour l'association est d'évaluer la pertinence du projet et la capacité de ses interlocuteurs à mobiliser les villageois pour sa mise en œuvre. À l'issue de ces discussions, le chef du village, généralement accompagné par le directeur de l'école, s'adresse au district pour obtenir l'autorisation d'une intervention de l'association. Deux documents de ce type qui m'ont été remis par deux associations différentes consistent, en effet, en des courriers rédigés par les autorités villageoises, demandant à l'association de financer le projet. Le document qui concernait une construction d'école primaire avait été contresigné par le district ; l'autre qui concernait un collège, avait été contresigné par le district et la province.

Ce fonctionnement, qui m'a été rapporté par plusieurs présidents d'association, semble différent de celui des grandes ONG qui sont contraintes de s'adresser aux ministères avant d'intervenir. Mes rencontres avec des responsables de l'ambassade du Laos à Paris et du ministère des Affaires étrangères laotien m'ont permis de constater l'intérêt relatif accordé par l'État pour ces reconstructions d'école, considérées comme des projets de peu d'ampleur. Pour autant, si les associations ne sont pas contraintes aux mêmes lourdeurs administratives que les ONG de taille supérieure, les autorités locales (district et province) ne manquent pas de leur rappeler, par divers moyens, qu'elles conservent tout pouvoir de contrôle sur leurs activités¹¹.

Cela étant dit, lors des discussions préparatoires entre les associations et les responsables villageois, ce n'est pas donc pas le sujet de l'obtention de l'autorisation officielle qui prend le plus de place. En revanche, la répartition des efforts pour faire aboutir le projet en est un élément central. En échange de l'apport de fonds, les Lao de France demandent aux villageois de participer aux travaux de chantier. Cette participation consiste généralement en une contribution physique aux chantiers, mais peut aussi prendre la forme d'une contribution financière via une cotisation payée par chaque famille ou un apport en matériaux de construction (sable, bois, etc.). Le choix du type de participation est parfois laissé aux bénéficiaires. Cela permet, par exemple, à ceux qui ont un emploi salarié de payer le montant équivalent aux heures de travail qu'ils ne peuvent effectuer sur le chantier.

Comme nous le verrons, il n'est pas toujours facile de mobiliser les villageois pour travailler bénévolement. Les présidents d'association insistent alors sur cette condition dès les premières réunions préparatoires à la mise en œuvre des projets. Les associations et les responsables villageois passent une sorte d'accord. Cet accord peut être oral ou écrit.

Une contradiction semble apparaître ici entre la volonté exprimée en amont par les Lao de France de vouloir donner « sans attente de retour » et, sur le terrain, la mise en place de conditions dont, notamment, la participation villageoise. On observe alors qu'il existe bien une attente de retour mais qu'elle se traduit en termes de « temps » consacré au projet et non d'une contrepartie proprement matérielle. Mais notons, premièrement, que la contractualisation de ces conditions, orale ou écrite, n'a pas de valeur au regard de la loi laotienne ; en effet, il est impensable que les Lao de France se tournent vers la justice du pays pour se plaindre

d'un manque de participation au chantier de la part des villageois. Deuxièmement, nous verrons plus loin que le non-respect des conditions ne dissuade pas les Lao de France d'achever leurs projets. Il semble alors intéressant de s'interroger sur les raisons pour lesquelles ils sont si attachés à l'idée de faire participer les villageois. Quel sens donnent-ils à cette participation ?

La participation : un principe incontournable du développement

Avant de nous plonger dans les explications de mes interlocuteurs, il faut rappeler que la participation est une notion centrale des politiques de développement actuelles¹². Les Lao de France ont été confrontés au monde du développement rapidement après la création de leurs associations. Leurs discours et leurs manières d'envisager le développement se teintent alors des logiques de leurs interlocuteurs et, notamment, de leurs financeurs. L'implication de la population locale dans les projets conforte ces derniers dans l'efficacité et la durabilité du projet. Ainsi, lors des diverses manifestations organisées pour récolter des fonds, les associations lao privilégient l'exposition de photos sur lesquels la mobilisation villageoise est visible. La même stratégie est souvent utilisée dans l'illustration des projets présentés sur leur site Internet. Et enfin, la participation villageoise est mise en avant dans les demandes de subvention faites aux collectivités locales. Elle y est présentée comme un élément rassurant face aux préoccupations de « pérennité et d'autonomisation des réalisations après la fin du projet¹³ » de certains financeurs.

Dans les milieux du développement, le concept de participation est envisagé comme un moyen de favoriser une approche « bottom-up » (en opposition à une approche « top-down ») (Stirrat & Henkel 1997). Un des éléments centraux de ce concept est l'incorporation des connaissances locales dans les programmes de développement (Mosse 2001). Cette méthode vise à promouvoir la responsabilisation (*empowerment*) des populations bénéficiaires de l'aide. Au Laos, la mise en œuvre de projets de développement par l'État (en partenariat avec des bailleurs de fonds internationaux) semble vouloir obéir à ce principe (voir, notamment, les projets liés au Poverty Reduction Fund menés conjointement par le gouvernement du Laos et la Banque mondiale et analysés par Holly High (2014). Mais, de même que Katie Willis (2011) l'observe dans le domaine du développement de façon générale, ce niveau de participation est rarement atteint et la population locale est surtout appelée à travailler sur les chantiers. Au Laos, cette contribution tend même, le plus souvent, à être imposée par les autorités (voir, par exemple, le cas décrit par Vanina Bouté et Steeve Daviau [2009]).

Les Lao de France, ne faisant pas exception à la règle, ont traduit la notion de participation villageoise davantage comme une contribution aux chantiers que comme une collaboration dans les prises de décision. Cependant, l'importance accordée à cette notion dépasse le seul objectif d'obtenir des fonds et de séduire des donateurs. Elle est une préoccupation centrale qui apparaît tout au long de la mise en œuvre des projets.

La participation : un outil de co-construction ?

Revenons maintenant aux explications de mes interlocuteurs en prenant l'exemple de Duan, une femme de soixante-cinq ans, qui mène des projets dans son village natal et dans des villages environnants depuis une vingtaine d'années. Lors de l'un de mes séjours dans son village, en 2015, nous avons eu deux discussions pendant lesquelles nous avons comparé son action avec celles d'Occidentaux impliqués dans des constructions d'école. Ces discussions m'ont apporté un nouvel éclairage sur la question de la participation villageoise. Au moment de la première discussion, je venais de lire un article de H. High, ethnologue australienne, dans lequel elle expliquait les déboires subis après avoir accepté de soutenir financièrement la reconstruction d'une école dans un village du sud du Laos¹⁴. J'ai parlé à Duan des difficultés rencontrées par l'auteure pour avoir son avis sur ce qui s'était passé. Selon Duan, ces difficultés étaient d'abord liées au fait que H. High est une Occidentale. Elle m'a expliqué qu'une demande faite à une Australienne n'a rien à voir avec une demande faite à une Lao comme elle : lorsque les villageois sentent qu'ils peuvent avoir de l'argent, ils en demandent. Ils se sont donc permis d'en demander à l'Australienne parce qu'ils savaient qu'elle en aurait les moyens. Je lui ai répondu qu'à elle aussi, les villageois demandent de l'argent pour reconstruire des écoles. Mais elle m'a rétorqué que cela n'a rien à voir, car lorsqu'ils s'adressent à des Lao (de l'étranger), ils ne le font pas de cette façon : ils demandent de l'aide et non de l'argent.

Lors de notre seconde discussion, j'ai demandé à Duan ce qui différenciait son intervention de celle du gouvernement japonais qui est aussi particulièrement actif dans le domaine de la construction d'écoles primaires au Laos. Elle a répondu que les Japonais, d'une part, ont plus de moyens qu'elle, et, d'autre part, ne fonctionnent pas de la même façon. Sur un ton critique, elle a poursuivi en m'expliquant qu'ils viennent dans les villages, construisent des écoles, remettent les clés au chef du village et repartent. Elle-même affirme n'avoir ni les moyens ni l'envie de faire les choses de cette manière. Elle considère que si elle ramène de l'argent, les villageois doivent fournir la main-d'œuvre car chacun doit faire un effort.

Ces discussions fournissent plusieurs enseignements. D'abord, Duan distingue la relation qu'elle entretient avec les Lao du Laos de celle que ces derniers entretiendraient avec des Occidentaux. Dans ce discours, adressé à une interlocutrice occidentale, elle valorise son origine laotienne et souligne que celle-ci entraîne une intercompréhension avec les villageois à laquelle les Occidentaux ne pourraient prétendre. Selon cette même idée, j'ai souvent entendu les Lao de France affirmer avoir des atouts qui feraient défaut aux Occidentaux qui interviennent au Laos : ils parlent la langue locale, sont nés eux-mêmes dans des villages laotiens et comprennent alors l'organisation et le mode de pensée des villageois. Selon Duan, l'intercompréhension entraînerait, par exemple, le fait que les villageois sauraient comment lui adresser une demande. Il y aurait une forme convenable – demander de l'aide – et une forme inconvenable qui équivaldrait certainement à un manque de respect, au vu du ton qu'elle utilise lorsqu'elle mentionne une demande

« d'argent ». Selon elle, les villageois sauraient également que recevoir une aide de sa part signifie contribuer aux efforts pour mettre en œuvre le projet. Pour Duan, la participation s'inscrit dans une relation spécifique entre Lao de l'étranger et Lao du Laos. Pourtant, elle sait que celle-ci fait partie d'un fonctionnement très répandu dans les milieux du développement et n'est pas propre aux associations lao. Mais à travers sa manière de décrire l'action des Japonais (« ils viennent, construisent, remettent les clés et repartent »), ce qu'elle pointe, c'est l'absence de relation entre les uns et les autres dans ce cas précis. La distinction qu'elle effectue entre elle et les non-Lao et l'importance qu'elle accorde à la participation des villageois reflètent donc, avant tout, sa volonté de souligner l'existence d'une relation particulière. Pourtant, de leur côté, les Lao du Laos tendent à percevoir ceux de France comme des étrangers, au vu des termes qu'ils utilisent pour les qualifier¹⁵. Et il faut noter que Duan, à d'autres occasions, ne manque pas non plus de faire remarquer les différences qui se sont creusées entre elle et ceux qui sont restés au Laos. Sans développer ces points plus avant ici, il est intéressant de constater que les Lao de France oscillent entre l'affirmation d'un lien privilégié avec les Lao du Laos et la fierté du lien qu'ils entretiennent avec leur pays d'adoption. Et finalement, tous sont conscients des « différences de mentalité et de vie » (Sisombat-Souvannavong 2000) qui se sont instaurées avec le temps et négocient à partir de ce qu'ils pensent avoir conservé en commun.

Voyons maintenant comment Tong, un autre président d'association, explique le fait de demander une participation aux villageois pour la construction. Cet interlocuteur mène des projets dans plusieurs provinces du Laos depuis une vingtaine d'années :

Nous, on apporte le matériel et puis eux, ils fournissent la main-d'œuvre. [...] Nous, on demande toujours qu'ils participent, comme ça, ça fait aussi leur fierté, comme ça, c'est leur école aussi ! Et donc comme ça, ils font plus attention aussi [à l'école]. [...] Pour nous, le but [de la participation], c'est de leur donner l'impression que le projet, c'est, en partie, à eux. Ce n'est pas que nous. Le projet de l'école, par exemple, si nous, on finance, et bien ce n'est pas que nous. Eux, ils participent, donc une partie du projet, ça leur appartient, à eux. Nous, notre but, c'est comme ça.

Selon Tong, si les villageois participent, cela fera « leur fierté ». Certains passages de ces extraits d'entretien (« c'est leur école aussi », « le projet, c'est, *en partie*, à eux », « *une partie* du projet, ça leur appartient ») montrent que le projet est envisagé comme une co-construction. On voit aussi apparaître dans le discours de Tong l'idée de responsabilisation/appropriation, chère aux milieux du développement. Mais l'élément constant dans les explications de mes interlocuteurs est cette volonté de mutualiser les efforts.

Prenons encore l'exemple du témoignage de Daly, une Lao de France qui a construit une école dans sa province natale, hors cadre associatif. Je lui ai demandé comment elle s'y était prise pour mener ce projet. Elle m'a répondu ceci :

Je voulais une responsabilité du village. On ne fait pas l'aumône. Je ne veux pas transformer ces gens en assistés. J'ai expliqué que ce n'est pas un don, mais une coopération. Je refuse de dire que je viens apporter de l'argent.

Tout comme Daly, les Lao de France ne veulent pas transformer les villageois en « assistés ». La recherche de coopération plutôt que de « don » (sous-entendu, dans le discours de Daly, comme une « aumône ») semble avoir pour but d'effacer le déséquilibre de la relation donateurs/donataires. Tong exprime cette idée de façon similaire en mentionnant la « fierté » des bénéficiaires. Mais mes interlocuteurs, tout en voulant atténuer l'inégalité des relations, imposent leur fonctionnement et réaffirment ainsi le déséquilibre. Duan utilise le verbe « devoir » lorsqu'elle parle de la participation des villageois : ils *doivent* fournir la main-d'œuvre, ils *doivent* faire des efforts, etc. Tong aussi explique que l'association « demande » que les villageois participent et laisse entendre que ces derniers n'ont pas d'alternatives. Quant à Daly, à travers les termes utilisés (« je voulais », « je ne veux pas », « j'ai expliqué » et « je refuse de dire »), laisse également entendre qu'elle impose sa manière d'envisager l'aide.

Les discours de mes interlocuteurs présentent cette ambiguïté d'exprimer la volonté d'une co-construction, censée égaliser les rapports, tout en affirmant leur position de supériorité vis-à-vis des villageois. D'un côté, comme nous l'avons vu, ils se sentent proches de la population locale en raison d'une origine commune et mettent cet aspect en avant pour se distinguer des humanitaires occidentaux. Cette proximité permettrait une meilleure collaboration avec les villageois grâce à une intercompréhension « naturelle ». Mais d'un autre côté, ils estiment que leur vie en France leur a donné accès à des atouts que les Lao du Laos n'ont pas. Ils ont bénéficié d'une scolarisation plus longue et de meilleure qualité qu'au Laos et ont accumulé des savoirs grâce à l'expérimentation de la vie occidentale. Ce parcours engendre un sentiment de supériorité qui les conduit à orienter les projets en fonction de ce qu'eux-mêmes jugent être le mieux pour les bénéficiaires. À un projet d'école, ils seraient susceptibles d'ajouter, par exemple, une salle de bibliothèque même si aucune demande n'est faite en ce sens. C'est bien cette ambiguïté qui est aussi transmise aux villageois à travers la mise en œuvre des projets. Voyons alors comment la demande de participation est accueillie par les bénéficiaires et la manière dont ils répondent à l'aide qui leur est apportée.

L'AMBIVALENCE DES RÉACTIONS DES VILLAGEOIS FACE À L'AIDE APPORTÉE PAR LES LAO DE FRANCE

On a vu que les attentes des Lao de France en termes de collaboration sont importantes. Cette collaboration des villageois aux projets se décline de deux manières. Il y a, d'une part, la participation aux chantiers et, d'autre part, l'implication de quelques villageois qui remplissent des rôles spécifiques auprès des associations.

Dans les deux cas, nous verrons que les enjeux de la collaboration ne sont pas toujours les mêmes pour les uns et pour les autres.

La participation collective aux chantiers

Lors des réunions préliminaires à la mise en œuvre des projets, la condition de participation aux travaux de construction est généralement acceptée par le chef de village. Cela suppose qu'il demande à chaque famille de fournir un volontaire. Il constitue ensuite des équipes de travailleurs et programme un roulement entre ces équipes de sorte que le chantier ne s'interrompe pas et que chacun contribue à sa progression de façon équitable. Ce mode d'organisation n'est pas propre aux chantiers menés par les associations. Il est également mis en place par les chefs de village à la demande des autorités du district ou de la province lorsqu'elles imposent à la population d'effectuer tels ou tels travaux d'intérêt collectif (construction de route, rénovation d'école, de système d'irrigation, etc.).

Pour les membres d'association, les résultats de cette organisation sont plus ou moins satisfaisants selon les villages. Ils se montrent souvent déçus par le « manque de motivation » des villageois et par des projets qui peinent alors à aboutir. Plusieurs associations se sont d'ailleurs appuyées sur des groupes de jeunes Français (étudiants, scouts) pour favoriser l'avancement des chantiers. Dans certains cas, les Lao de France disent aussi que les villageois « se lassent ». Il y a des situations dans lesquelles les gens se mobilisent pour une première étape du chantier et rechignent, quelques mois plus tard, à poursuivre les travaux lorsque l'association fournit une nouvelle partie du financement. Il y a aussi des cas dans lesquels les villageois contribuent à un premier projet mais ne reviennent pas travailler lorsqu'un second projet est mis en route. Alors comment expliquer ce « manque de motivation » des villageois ?

Prenons l'exemple d'un village dans lequel Chanh a mené plusieurs projets. J'ai passé beaucoup de temps avec une des institutrices qui fait partie des interlocuteurs principaux de l'association. Un de ses rôles est de faciliter la communication entre le chef du village et le président de l'association grâce à sa maîtrise des réseaux sociaux. Un jour, nous avons parlé des groupes de jeunes bénévoles français qui travaillent sur les chantiers durant les étés. Elle m'a dit qu'elle avait remarqué qu'ils travaillaient durement alors même qu'ils n'étaient pas rémunérés. Elle m'a ensuite expliqué que les Lao n'ont pas l'habitude de travailler gratuitement comme le font les Français. Ce que n'a pas précisé mon interlocutrice, c'est que les Lao travaillent parfois sans être rémunérés mais dans d'autres contextes. Il y a le cas de l'organisation de fêtes, cité par H. High (2014 : 163-164). Selon l'auteur, les formes de coopération et d'aide mutuelle qu'elle a observées à ces occasions fonctionnent parfaitement dans le milieu rural laotien parce qu'elles sont liées à des relations interpersonnelles. J'ai également assisté à des collaborations de grande ampleur menées dans le but de rénover des pagodes. La participation aux chantiers des associations semble davantage assimilée aux travaux collectifs imposés par l'État. C'est le constat qu'ont également fait Pierre-Yves Le Meur,

Olivier Tessier et Senpaty Sae (2006 : 16) dans leur rapport sur un projet de l'Agence française de développement. La confusion est liée au fait que la méthode employée est la même et que, dans les deux cas, elle est imposée aux villageois par le haut. Le travail qu'ils effectuent sur le chantier dépend alors grandement de l'autorité du chef du village et de sa capacité/volonté à les mobiliser.

On voit alors se dessiner un décalage entre les perceptions des Lao de France et celle des Lao du Laos. Les premiers pensent la collaboration en termes de partage des efforts. Eux-mêmes ont récolté les fonds et attendent que les villageois fournissent la main-d'œuvre. Mais la majorité des villageois ne perçoivent pas le rapport de réciprocité entre le financement de l'école offert par les associations et leur participation au chantier. Leur participation est, le plus souvent, envisagée comme une contrainte.

En tout état de cause, la participation villageoise est rarement à la hauteur des attentes des associations et il est intéressant d'observer qu'elles pallient alors ce problème en montrant une certaine souplesse par rapport à l'accord de départ. Certaines revoient leurs conditions à la baisse, d'autres finissent par payer des ouvriers pour achever les chantiers. Et malgré ces difficultés, les présidents d'association continuent de mener des projets dans les mêmes villages (par exemple, en ajoutant une bibliothèque ou une école maternelle) ou dans d'autres, conscients qu'ils revivront probablement des situations similaires. Ce constat montre que, dans les faits, pour les Lao de France, la participation villageoise aux chantiers ne constitue pas véritablement une condition pour apporter leur aide. En revanche, les cas où les villageois se sont mobilisés massivement sont très valorisés et toujours racontés avec un grand enthousiasme. En parlant du travail demandé sur les chantiers, les Lao de France soulignent parfois eux-mêmes que « le bénévolat n'existe pas au Laos ». Malgré cela, ils optent pour ce fonctionnement et, lorsque cela fonctionne, ils perçoivent la mobilisation villageoise comme une reconnaissance des efforts qu'ils ont fournis eux-mêmes pour récolter les fonds.

La participation individuelle à des activités spécifiques

Pour mener leurs projets, les Lao de France s'appuient aussi sur des villageois qui remplissent des tâches spécifiques. Parmi ces derniers, les chefs de village, et parfois leurs adjoints, sont évidemment des interlocuteurs incontournables. Les directeurs d'école sont également très présents dans l'organisation des chantiers. Les représentants des organisations de masse collaborent souvent avec les associations, notamment pour organiser les inaugurations. L'ensemble de ces interlocuteurs sont généralement membres du parti et, à ce titre, ils sont supposés être attentifs à tous les événements particuliers qui se déroulent dans le village.

Lorsque les projets sont menés dans le village natal du président d'association ou dans sa périphérie, les membres de sa famille sont aussi des personnes clés. Elles bénéficient d'une confiance plus importante que les autres collaborateurs et

se voient souvent confier la responsabilité de contrôler l'évolution des chantiers et de gérer les achats de matériel.

Enfin, quelques autres personnes ne sont membres ni du parti, ni de la famille, mais s'impliquent aussi dans les projets. Il s'agit le plus souvent des équipes éducatives. Mais j'ai également vu un bonze très actif au sein d'un projet d'école ainsi qu'une religieuse, dans un autre village peuplé de minorités ethniques converties au catholicisme.

Ces villageois particulièrement impliqués ne sont pas officiellement dédommés pour le temps qu'ils consacrent aux projets. Les Lao de France considèrent que le temps passé par un chef de village pour demander une autorisation de projet au district représente une prérogative normale de ses fonctions et un effort à consentir pour une école neuve. Mais les choses ne sont pas toujours perçues de cette manière par les intéressés. Reprenons l'exemple du village de Chanh. Un jour, j'ai accompagné l'institutrice (mentionnée plus haut) chez le chef du village. J'ai alors assisté à une discussion pendant laquelle il s'est plaint de ne rien avoir reçu de la part de Chanh alors qu'il avait consacré beaucoup de temps pour effectuer les démarches administratives nécessaires à la mise en œuvre du projet. Il ne réclamait pas d'argent mais un dédommagement matériel, sans quoi il menaçait d'arrêter de collaborer. Il faut préciser ici que ce chef avait déjà collaboré avec l'association pour plusieurs constructions de bâtiment (écoles maternelle et primaire) et qu'il avait encore été sollicité plusieurs fois pour gérer des livraisons de container de matériel que l'association projetait de distribuer dans son village ou dans des villages environnants. La réaction du chef s'inscrivait donc dans une multiplication de demandes faites par l'association au fil des ans. Au terme des constructions de bâtiments scolaires, le village avait obtenu le fameux label « village développé » (*ban patthana*), lui conférant un gain de prestige. Il est probable que l'implication du chef de village était en partie motivée par cet objectif et qu'il ait été ensuite moins enthousiaste pour donner de son temps, surtout lorsque le matériel issu des containers était distribué dans d'autres villages.

Lors d'une autre discussion que j'ai eue avec l'institutrice, à son domicile cette fois, celle-ci m'a expliqué, sur un ton déçu, qu'une collègue avait été rémunérée par Chanh pour donner des cours d'anglais aux enfants durant l'été, mais qu'elle, elle ne recevait jamais rien. Cette femme, en plus d'être une des interlocutrices de l'association, contribuait aussi à la préparation des inaugurations des nouveaux bâtiments construits (notamment en faisant répéter à des jeunes filles les chorégraphies de danses présentées à ces occasions), qu'elles aient lieu dans son village ou dans d'autres villages environnants. Elle disait en avoir assez de donner du temps pour l'association alors que le président ne s'en rendait même pas compte. Elle précisait qu'« il ne voit pas tout ce qu'elle fait » et qu'« il ne la remercie jamais ». Elle n'attendait pas forcément une contrepartie matérielle mais davantage qu'il lui montre de la reconnaissance pour son travail. Un jour, par exemple, alors qu'il lui avait promis de venir voir la répétition de danse des jeunes pour l'inauguration, il n'est jamais venu, s'excusant par la suite d'avoir dû passer du temps avec un chef de village. Je l'avais vue blessée par cette hiérarchisation des priorités qui l'avait

placée en bas de liste et lui ai alors demandé pourquoi elle continuait à remplir ces tâches. Elle a répondu qu'elle n'avait pas le choix, car sans elle, l'association ne pourrait pas mener ses projets. J'ai revu cette femme à plusieurs reprises pendant plus de quatre ans. Au cours de ces années, j'ai observé des changements progressifs dans sa vie. D'une part, elle était parvenue à devenir membre du parti, ce qui la ravissait. Lors d'une discussion, elle m'avait expliqué que pour intégrer le parti, il fallait être « choisi » par des personnes déjà membres et que leur choix se portait sur ceux et celles qui donnaient de leur temps pour améliorer la vie du village. J'ai alors pensé que sa participation aux projets de l'association avait peut-être contribué à favoriser son entrée dans le parti. Cela lui procurait de la fierté et allait certainement faciliter son ascension professionnelle et celle de sa fille. D'autre part, sa curiosité envers les Occidentaux, membres de l'association qui passaient dans le village, l'avait conduite à apprendre l'anglais auprès d'eux et petit à petit, à nouer des relations qui les amenaient à lui offrir plein de petits cadeaux venus de France : vêtements, bijoux et produits de beauté. Au fil des ans, la place occupée par l'institutrice au sein de la collaboration avec l'association était devenue plus centrale et Chanh lui confiait désormais l'hébergement de certains jeunes Français venus travailler sur les chantiers. La participation financière payée par ces jeunes pour leur accueil lui avait permis d'apporter de nombreuses améliorations à sa maison. Son allure avait également changé. Elle se maquillait davantage et aimait porter des robes de style occidental. Tout cela contribuait à améliorer son image de réussite sociale, qu'elle exposait de plus en plus fréquemment sur Facebook.

Ces deux exemples mettent en lumière certains aspects des relations entre les Lao de France et les bénéficiaires des projets. D'abord, on distingue à nouveau un décalage entre les perceptions des uns et des autres. Les Lao de France espèrent pouvoir compter sur une implication sans condition de la part de leurs interlocuteurs. Mais la collaboration de ces derniers, bien qu'ils soient sensibles aux objectifs visés par les associations, repose aussi sur des espoirs de compensation pour le temps accordé à la mise en œuvre des projets. Comme nous l'avons vu, ces compensations peuvent prendre la forme de gain de prestige ou de confort matériel. Les motivations des collaborateurs villageois dépassent donc les seuls objectifs des associations.

Ces exemples montrent aussi que l'implication à titre individuel des villageois s'inscrit dans une relation interpersonnelle avec un ou des Lao de France et non avec une « association ». En effet, les attentes de contreparties pour le travail effectué et les déceptions exprimées par l'institutrice et le chef du village visent Chanh, et non l'« association » ou les autres villageois. J'ai observé que lors des discours officiels, ce même chef de village se réfère à l'« association » (*samakhom*) en tant que partenaire. Mais au cours des discussions dont j'ai parlé plus haut, il mentionnait Chanh. Du point de vue de ces villageois, le temps qu'ils accordent aux projets de l'association est en fait du temps qu'ils donnent à Chanh et non à une collectivité.

De leur côté, lorsque les présidents d'association parlent de leurs relations avec leurs interlocuteurs villageois, certains collaborateurs sont mentionnés avec un

enthousiasme particulier. Ils qualifient alors tel chef de village de « très motivé » et valorisent tel villageois « qui donne tout son temps et sur qui on peut compter », etc. Pour eux, ce sont des villageois qui montrent un enthousiasme fort pour la collaboration avant toute autre forme d'intérêt. Ce sont donc aussi ceux auprès desquels ils ressentent le moins de décalage de perception et le plus de reconnaissance de leurs efforts. Ils ont le sentiment de partager avec eux une même vision de l'action à mener : donner de son temps pour améliorer l'avenir des enfants. Mais à la suite de ce que nous avons vu, on peut raisonnablement penser que ce sont aussi ceux qui sont parvenus à trouver un équilibre entre le temps qu'ils donnent aux projets et les diverses formes de compensation que ce temps accordé permet d'acquérir.

CONCLUSION

En analysant, au sein des projets humanitaires menés par les Lao de France, la manière dont ces derniers donnent et les réactions que ce don suscite de la part des Lao du Laos, cet article a tenté de comprendre comment les relations se construisent et se négocient entre les uns et les autres.

Le décryptage des intentions des Lao de France montre que leur implication dans des projets humanitaires se fonde sur un fort sentiment d'appartenance à leur pays natal : ils ressentent une obligation morale de redonner un peu de ce qu'ils ont reçu durant leur séjour en France. Cette aide aux enfants du Laos se veut gratuite, sans attente de retour. Elle est pensée comme un don unilatéral, mais se refuse à prendre la forme d'une aumône car une des caractéristiques de la relation qui apparaît dans les discours d'intention de mes interlocuteurs est l'égalité entre les uns et les autres. C'est d'une certaine façon cette égalité qui justifie, pour les Lao de France, de demander à ceux du Laos de participer au chantier. Bien qu'étant un concept très répandu dans les milieux du développement, ils présentent la participation comme un révélateur de la proximité existant entre eux et les Lao du Laos : ils se comprennent et peuvent donc travailler ensemble pour atteindre un but commun. Pourtant, en essayant d'imposer cette condition, ils dévoilent l'inégalité de la relation au sein de laquelle les uns décident et les autres doivent approuver.

En face d'eux, les Lao du Laos n'ont pas la même perception que mes interlocuteurs de ce que l'aide implique de leur part. Bien qu'ils jugent les projets financés par les associations généralement bénéfiques pour leur village, leur participation aux chantiers ne va pas de soi. La contribution des villageois à la mise en œuvre des projets, qu'elle soit collective ou individuelle, répond souvent à des contraintes et des intérêts qui diffèrent de ceux des associations. Elle est donc aléatoire et parfois plus faible que promise. Plus encore, certains espèrent des formes de compensation pour le temps accordé aux associations, d'autant plus lorsqu'ils ont été impliqués dans plusieurs projets successifs. Comme on l'a montré plus haut, on voit donc qu'il existe un décalage sur les termes de la réciprocité, c'est-à-dire sur ce que chacun *doit* à chacun.

Il est ensuite intéressant d'observer que la participation, présentée par les Lao de France comme une condition non négociable en amont des projets, devient finalement négociable, d'une certaine façon, au cours de leur mise en œuvre. Ils ont fait preuve d'autorité sur les Lao du Laos en imposant cette condition mais affichent finalement la faiblesse de cette autorité, ou de leur volonté de l'utiliser, en palliant le manque de participation de diverses façons. De plus, les associations poursuivent parfois leurs activités dans de tels villages. Ces observations montrent que l'aboutissement des projets et le maintien des relations avec les villageois priment sur les conditions imposées initialement. Mais peut-on dire que ce don « crée, nourrit ou recrée le lien entre les personnes » (Godbout 1992 : 29) ?

Nous avons vu que le fait que les villageois ne perçoivent pas leur participation comme un devoir moral face aux efforts consentis par les Lao de France ne signifie pas qu'ils soient indifférents à l'aide apportée. Il y a des cas dans lesquels les villageois, ensemble ou individuellement, montrent leur enthousiasme pour les projets et donnent de leur temps gracieusement. Dans d'autres, ils remercient les Lao de France à travers des mots et de petits gestes de générosité lorsqu'ils en ont l'occasion. Bien que les « expressions de gratitude » et les « remerciements verbaux » ne soient pas considérés par A. Testart comme des contreparties au don (2007 : 26), les Lao de France les perçoivent et les apprécient. Plus encore, ils repèrent ceux et celles qui sont les plus impliqués ou qui leur offrent le plus de reconnaissance et c'est avec ces quelques personnes que des liens se créent et se renforcent, notamment parce qu'ils ont le sentiment de partager un même objectif qui est d'effectuer un travail pour le bien du village. Cependant, au vu du nombre limité de ces personnes, on peut s'interroger sur les raisons qui poussent les Lao de France à poursuivre leurs activités au fil des ans. Il est peu probable que l'élaboration de ses relations et les quelques démonstrations de reconnaissance suffisent à nourrir l'énergie qu'ils déploient pour mener leurs projets. Ici la finalité du don ne consiste peut-être pas à « créer des relations entre personnes » comme laisserait le supposer la définition de J. Godbout et A. Caillé. Les Lao de France disent avoir commencé leurs activités humanitaires par devoir envers « leur pays », entité vaste à laquelle ils se sentent appartenir. Ne peut-on pas alors penser que leur engagement repose davantage sur le besoin de nourrir ou concrétiser un lien personnel avec « leur pays », que sur le désir de créer ou de maintenir quelques relations interpersonnelles ?

Notes

1. Afin de faciliter la lecture et la compréhension du texte, j'ai choisi le terme de « Lao de France » pour nommer les personnes d'origine lao vivant en France bien qu'elles aient la nationalité française, et celui de « Français » pour les Français d'origine française. Par ailleurs, je tiens à préciser que le terme « Laotien » désigne toute personne de nationalité ou d'origine laotienne, tandis que le terme « Lao » désigne spécifiquement les Laotiens d'ethnie lao. J'ai utilisé les dénominations « Lao de France » et « Lao du Laos » car tous les interlocuteurs dont il est question dans cet article sont issus de ce groupe. Cela ne signifie pas que les associations de Lao de France évitent les villages

- de minorités ethniques. Certaines d'entre elles mènent notamment des projets sur le plateau des Bolovens, région du sud du Laos, peuplée de plusieurs groupes ethniques.
2. Celles-ci abordent, notamment, l'organisation des associations et les caractéristiques de leurs acteurs (Opiniano 2005; Copeland-Carson 2007; Martiniello & Bousetta 2008; Delcroix & Bertaux 2012) ainsi que l'impact économique, social et politique de ces associations dans le pays d'origine des immigrés (Orozco & Garcia-Zanello 2009; Fox & Bada 2008).
 3. Durant cette période, j'ai organisé des rencontres et participé à des activités de façon régulière avec les associations dans différentes villes françaises, et j'ai effectué cinq séjours d'un total de huit mois au Laos, dans les provinces de Champassak, de Savannakhet et de Vientiane.
 4. Les membres associatifs formant la population cible de mes recherches, j'ai mené la majorité des entretiens avec eux, en langue française. Ceci explique que les termes issus de leurs discours ne soient pas traduits en laotien.
 5. Ce bilan est cité par Hassoun (1997: 14). À la même époque, 47 356 réfugiés cambodgiens et 45 495 réfugiés vietnamiens ont également été accueillis par la France.
 6. D'autres auteurs ont également analysé ce choc du premier retour comme l'événement déclencheur de la création d'associations humanitaires par des immigrés. On peut se référer, notamment, à Daum (1998) ou à Waldinger *et al.* (2008).
 7. Voir par exemple Lacroix (2003), Copeland-Carson (2007), Trager (2001).
 8. Ce terme utilisé par plusieurs de mes interlocuteurs se rapproche de ceux d'« obligation morale » (Martiniello & Bousetta [2008] pour le cas des Chinois de Belgique) et de « loyauté au pays d'origine » (Fibbi & D'Amato [2008] dans leur étude des Marocains de Belgique et des Turcs de Suisse).
 9. Au sujet de la hiérarchisation sociale sud-est asiatique et des obligations qui en découlent, on pourra notamment se référer à Doré (1972), Formoso (1990), Mariani (2008) et Scott (1985).
 10. Sur les logiques du don au Laos et ses évolutions, voir Mariani (2012).
 11. Je décrirai ailleurs le détail de ces interventions imprévues des autorités auxquelles j'ai assisté. Elles n'ont jamais remis en question l'aboutissement des projets. En revanche, elles rappellent aux Lao de France leur vulnérabilité sur le territoire laotien.
 12. Sur la notion de participation dans le développement international, on pourra se référer, notamment, à Olivier de Sardan (1995), Mosse (2001), Stirrat & Henkel (1997) et Willis (2011).
 13. Ces termes sont ceux d'un formulaire d'un Conseil régional auprès duquel une des associations a demandé une subvention.
 14. H. High a voulu aider le village dans lequel elle avait séjourné pendant ses travaux de recherche. Les autorités villageoises lui avaient demandé son aide pour reconstruire l'école. Mais alors que H. High pensait remercier ainsi la « communauté » villageoise de l'avoir soutenue pendant ses recherches, elle a finalement rencontré de nombreuses difficultés au sein du village pour mettre en œuvre ce projet. Elle explique en détail le déroulement de ces faits dans son article « Ethnographic Exposures: Motivations for Donations in the South of Laos (and Beyond) » (High 2010).
 15. Si-Ambhaivan Sisombat-Souvannavong (2000) évoque ces termes dans sa thèse et décrit les décalages observés lors des retrouvailles entre Lao de France et Lao du Laos

dans les années 1990. Sur ce sujet, on pourra également se référer aux travaux de Catherine Choron-Baix (2000) au Laos ou à ceux, plus récents, de Léo Mariani (2013) sur le retour au Cambodge de Cambodgiens de première et de deuxième génération.

Références

- ALILI, Rochdy, 1993, « Les Laotiens de Bonneville », *Hommes & Migrations*, 1166 (1) : 31-34.
- ATLANI-DUAULT, Laëtitia, 2012 [2009], « L'anthropologie de l'aide humanitaire et du développement : Histoire, enjeux contemporains et perspectives », in *Anthropologie de l'aide humanitaire et du développement : des pratiques aux savoirs, des savoirs aux pratiques*, Laëtitia Atlani-Duault & Laurent Vidal, Paris : Armand Colin, p. 17-40.
- BASCH, Linda Green, GLICK SCHILLER, Nina & SZANTON BLANC, Cristina, 1994, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, Londres : Routledge.
- BOUTÉ, Vanina & DAVIAU, Steeve, 2009, « International Agencies vs. National Policies in the Development of Rural Societies : Phongsaly, Laos, from 1850 to Present », in *Development and Dominion. Indigenous People of Cambodia, Vietnam and Laos*, Frédéric Bourdier, Bangkok : White Lotus, p. 53-78.
- CARLING, Jørgen, 2008, « The Human Dynamics of Migrant Transnationalism », *Ethnic and Racial Studies*, 31 (8) : 1452-1477.
- CARLING, Jørgen, 2014, « Scripting Remittances : Making Sense of Money Transfers in Transnational Relationships », *International Migration Review*, 48 (1) : 218-262.
- CHORON-BAIX, Catherine, 1993, « Pratiques religieuses et communautaires des Lao », *Hommes & Migrations*, 1171 (1) : 26-29.
- CHORON-BAIX, Catherine, 2000, « Retour au Laos : le mirage de la mémoire », *Ethnologie Française*, 30 : 379-387.
- CLIGGETT, Lisa, 2005, « Remitting the Gift : Zambian Mobility and Anthropological Insights for Migration Studies », *Population, Space and Place*, 11 (1) : 35-48.
- CONDOMINAS, Georges & POTTIER, Richard, 1982, *Les réfugiés originaires de l'Asie du Sud-Est : arrière-plan historique et culturel, les motivations de départ*, Paris : La documentation française.
- COPELAND-CARSON, Jacqueline, 2007, *Kenyan Diaspora Philanthropy: Key Practices, Trends and Issues*, Cambridge : Harvard University.
- DAUM, Christophe, 1998, *Associations de Maliens en France. Migration, développement et citoyenneté*, Paris : Karthala.
- DESCOMBES, Vincent, 1996, *Les institutions du sens*, France : Éditions de Minuit.
- DELCROIX, Catherine & BERTAUX, Daniel, 2012, « Les activités transnationales des femmes immigrées. L'exemple d'une association de Marocaines de Bruxelles », *Revue européenne des migrations internationales*, 28 (1) : 85-105.

- DORÉ, Amphay, 1972, *De l'hibiscus à la frangipane: essai de sociologie politique sur la notion d'autorité traditionnelle au Laos*, thèse de doctorat, Paris, université de Paris.
- FAIST, Thomas, 1998, « Transnational Social Spaces out of International Migration: Evolution, Significance and Future Prospects », *European Journal of Sociology*, 39 (2): 213-247.
- FIBBI, Rosita & D'AMATO, Gianni, 2008, « Transnationalisme des migrants en Europe: une preuve par les faits », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 24 (2): 7-22.
- FORMOSO, Bernard, 1990, « Alliance et séniorité, le cas des Lao du nord-est de la Thaïlande », *L'Homme*, 30 (115): 71-97.
- FOX, Jonathan & BADA, Xochitl, 2008, « Migrant Organization and Hometown Impacts in Rural Mexico », *Journal of Agrarian Change*, 8 (2-3): 435-461.
- FRESNOZA-FLOT, Asuncion & MERLA, Laura, 2018, *Global Householding in Mixed Families: The Case of Thai Migrant Women in Belgium*, in *Making Multicultural Families in Europe. Gender and Intergenerational relations*, Isabella Crespi, Stefania Giada & Laura Merla, Basingstoke, Royaume-Uni: Palgrave Macmillan, p.25-37.
- GODBOUT, Jacques, 2000, *Le don, la dette et l'identité: homo donator versus homo œconomicus*, Paris: La Découverte.
- GODBOUT, Jacques & CAILLÉ, Alain, 1992, *L'esprit du don*, Paris: La Découverte.
- GOLDRING, Luin, 2004, « Family and Collective Remittances to Mexico: A Multi-Dimensional Typology », *Development and Change*, 35 (4): 799-840.
- HIGH, Holly, 2010, « Ethnographic Exposures: Motivations for Donations in the South of Laos (and Beyond) », *American Ethnologist*, 37 (2): 308-322.
- HIGH, Holly, 2014, *Fields of Desire, Poverty and policy in Laos*, Singapour: NUS Press.
- LACROIX, Thomas, 2003, *Espace Transnational et Territoires. Les Réseaux Marocains du Développement*, thèse de géographie et de sciences politiques, université de Poitiers.
- LACROIX, Thomas, 2013, « Collective Remittances and Integration: North African and North Indian Comparative Perspectives », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39 (6): 1019-1035.
- LE MEUR, Pierre-Yves, TESSIER, Olivier & SAE, Senpaty, 2006, *Évaluation externe finale du projet de développement du district de Phongsaly (PDDP) Rapport de la composante 1: impact institutionnel et social*, GRET, Paris.
- LEVITT, Peggy & LAMBA-NIEVES, Deepak, 2013, « Rethinking Social Remittances and the Migration-Development Nexus from the Perspective of Time », *Migration Letters*, 10 (1): 11-22.
- LINDLEY, Anna, 2009, « The Early-Morning Phonecall: Remittances from a Refugee Diaspora Perspective », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35 (8): 1315-1334.
- MARIANI, Léo, 2008, « Référence de valeur et valeur de référence: le kièt et le pièp, « pivots » des relations interindividuelles lao », *Moussons*, 12: 79-101.

- MARIANI, Léo, 2012, *Les Avatars du don dans le Laos contemporain. Essai d'anthropologie politique*, Paris : Connaissances et savoirs.
- MARIANI, Léo, 2013, « Phénotype, culture et migration : de l'altérité et de l'identité des Français d'origine cambodgienne à Phnom Penh », *Ethnologie Française*, 43 : 335-342.
- MARTINIELLO, Marco & BOUSETTA, Hassan, 2008, « Les pratiques transnationales des immigrés chinois et marocains de Belgique », *Revue européenne des migrations internationales*, 24 (2) : 45-66.
- MAUSS, Marcel, 2012 [1924], *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris : Presses universitaires de France.
- MAZZUCATO, Valentina & KABKI, Mirjam, 2009, « Small is Beautiful : The Micro-Politics of Transnational Relationships between Ghanaian Hometown Associations and Communities Back Home », *Global Networks*, 9 (2) : 227-251.
- MOSSE, David, 2001, « "People's Knowledge", Participation and Patronage : Operations and Representations in Rural Development », in *Participation: The new tyranny ?*, Bill Cooke & Uma Kothari, Londres : ZedBooks, p. 16-35.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, 1995, *Anthropologie et développement : essai en socio-anthropologie du changement social*, Marseille/Paris : APAD/Khartala.
- OPINIANO, Jeremiaah, 2005, « Filipinos Doing Diaspora Philanthropy : The Development Potential of Transnational Migration », *Asian and Pacific Migration Journal*, 14 (1-2) : 225-241.
- OROZCO, Manuel & GARCIA-ZANELLO, Eugenia, 2009, « Hometown Associations : Transnationalism, Philanthropy, and Development », *The Brown Journal of World Affairs*, 15 (2) : 57-73.
- PARREÑAS, Rhacel Salazar, 2008, « Transnational Fathering : Gendered Conflicts, Distant Disciplining and Emotional Gaps », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34 (7) : 1057-1072.
- PORTES, Alejandro, 1997, *Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities*, Princeton : Princeton University Press.
- QUIMINAL, Catherine, 1993, « Transformations villageoises et regroupement familial », *Hommes et Migrations*, 1165 (1) : 18-22.
- SCOTT, James C., 1985, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, USA, United-Kingdom : Yale University Press. ed. New Haven.
- SISOMBAT-SOUVANNAVONG, Si-Ambhaivan, 2000, *Le retour des exilés laotiens*, thèse de doctorat en sociologie, Paris, université de Paris 8.
- SMALL, Ivan, 2018, *Currencies of Imagination, Channeling Money and Chasing Mobility in Vietnam*, USA : Cornell University Press.
- STIRRAT, Roderick L. & HENKEL, Heiko, 1997, « The Development Gift : The Problem of Reciprocity in the NGO World », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 554 : 66-80.
- TAYLOR, Georgina, WANGARURO, Jane & PAPADOPOULOS, Irena, 2012, « "It is my Turn to Give" : Migrants' Perceptions of Gift Exchange and the Maintenance of Transnational Identity », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38 (7) : 1085-1100.

- TESTART, Alain, 2007, *Critique du don : études sur la circulation non marchande*, Paris : Syllepse.
- TRAGER, Lillian, 2001, *Yoruba Hometowns: Community, Identity, and Development in Nigeria*, Boulder, Colo : Lynne Rienner Publishers.
- VIDAL, Laurent, 2012 [2009], « Entre exigences méthodologiques, ambition épistémologique et souci éthique », in *Anthropologie de l'aide humanitaire et du développement : des pratiques aux savoirs, des savoirs aux pratiques*, Laëtitia Atlani-Duault & Laurent Vidal, Paris : Armand Colin.
- WALDINGER, Roger, POPKIN, Eric & AQUILES MAGANA, Hector, 2008, « Conflict and Contestation in the Cross-Border Community: Hometown Associations Reassessed », *Ethnic and Racial Studies*, 31 (5) : 843-870.
- WILLIS, Katie, 2011, *Theories and Practices of Development*, Londres-New-York : Routledge.

Résumé : Depuis le milieu des années 1990, des Lao de France (exilés à la suite des événements de 1975) mettent en œuvre des projets qu'ils qualifient d'« humanitaires » dans leur pays d'origine. Le plus souvent organisés en associations, ils y construisent, entre autres, des bâtiments scolaires, et y distribuent vêtements, matériel médical et ordinateurs. Ces projets peuvent être envisagés comme une forme de transfert. En s'appuyant sur la littérature sur le don, cet article propose alors d'analyser les caractéristiques de ces transferts et ce qu'elles disent des relations entre Lao de France et Lao du Laos au sein des projets humanitaires mis en œuvre dans les villages laotiens.

***The Ambivalence of the Gift in Transnational Humanitarian Projects.
The Generosity of the Associations of French Lao,
and its Reception by the People in Laos***

Abstract: Since the mid-1990s, some French Lao (exiled following the events of 1975), have been implementing projects that they describe as "humanitarian" in their country of origin. Most often organized in associations, they build schools and distribute clothing, medical equipment and computers, among other things. These projects can be seen as a form of transfer. Drawing on the literature on the gift, this article then proposes to analyze the characteristics of these transfers and what they say about the relationship between Lao from France and Lao from Laos within humanitarian projects implemented in Laotian villages.

Mots-clés : associations humanitaires, relations transnationales, Laos, don, activités transnationales, Lao de France.

Keywords: humanitarian associations, transnational relationships, Laos, gift, transnational activities, French Lao.

La République socialiste du Vietnam et le don diasporique

Christophe Vigne*

UMR 245 CESSMA (Université de Paris-Inalco-IRD), Paris, France

UMR 8170 CASE (EHESS-CNRS-Inalco), Paris, France

INTRODUCTION

Peu de sources scientifiques nous renseignent sur le nombre de Vietnamiens (ou de personnes d'origine vietnamienne) vivant à l'étranger. En 2020, le Comité d'État des Vietnamiens de l'étranger estimait à environ 5,3 millions (Khanh Linh 2020a) le nombre de Vietnamiens « vivant et travaillant à l'étranger¹ », soit 5,5 % de la population vietnamienne dont le nombre s'élevait à 96,2 millions en 2019. Toujours selon le Comité d'État des Vietnamiens de l'étranger, ces personnes sont réparties dans 130 pays et 80 % d'entre elles se trouvent dans des pays développés. Peu nombreuse avant 1975 (environ 150 000 personnes), et essentiellement présente en Asie du Sud-Est et en France (Nguyễn Ngọc Hà 1990 : 14), la communauté vietnamienne de l'étranger a connu de profonds changements à la suite de l'exode massif provoqué par la victoire du pouvoir communiste (avril 1975) et la réunification du pays (1976). Selon des chiffres établis par le Haut commissariat aux réfugiés (HCR), environ 1,4 million de personnes quittèrent le Vietnam entre 1975 et 1996 pour s'installer principalement en Amérique du Nord, en Europe et en Australie

* Christophe Vigne est chercheur associé à l'UMR CESSMA (université Paris Diderot) et au CASE (EHESS). Actuellement enseignant au Lycée Français de Cotonou, il mène des recherches sur les politiques de l'État béninois vis-à-vis de sa diaspora. Ces recherches s'inscrivent dans une perspective comparative et dans la continuité de ses travaux de thèse portant sur les politiques du Vietnam en direction des Vietnamiens de l'étranger (2017).

(Barbieri 2000 : 289). Dans les années 1980, parallèlement à ce mouvement migratoire, 260 000 travailleurs vietnamiens rejoignirent des pays socialistes d'Europe de l'Est et l'URSS dans le cadre d'un programme de coopération (Hardy 2000). Après la dislocation de l'URSS, un grand nombre de ces travailleurs décidèrent de ne pas rentrer au Vietnam. Ainsi, plusieurs communautés vietnamiennes se formèrent en Europe de l'Est et en Russie. Depuis les années 1990, on observe de nouveaux flux migratoires liés à la globalisation. Les étudiants à l'étranger sont plus nombreux et le Vietnam exporte désormais de la main-d'œuvre dans divers pays d'Asie et du Moyen-Orient.

En 2019, grâce aux envois de fonds en provenance de sa diaspora², le Vietnam se plaçait pour la troisième année consécutive dans le top 10 des pays recevant le plus de devises étrangères. Positionné au neuvième rang devant l'Ukraine et derrière l'Inde, la Chine, le Mexique, les Philippines, l'Égypte, le Nigeria, le Pakistan et le Bangladesh, le pays bénéficiait, selon des données de la Banque mondiale, de 16,7 milliards de dollars (Thai An 2019). La majorité des devises étaient envoyées par des Vietnamiens installés aux États-Unis (55 %) et dans d'autres pays occidentaux (Canada, Allemagne, France et Australie) (Chan Hò 2018). Ces flux financiers témoignent d'une forte solidarité transnationale animée par des principes puissant autant dans l'éthique pragmatique de la socialité villageoise (Pannier 2015) que dans diverses traditions confucéennes, bouddhistes et taoïstes, qui exaltent l'unité familiale, les ancêtres et la terre natale. Mais le chiffre mentionné plus haut est loin de refléter la totalité de l'aide financière fournie par les Vietnamiens de l'étranger. En effet, il prend uniquement en compte l'argent transitant par le biais du système bancaire et des compagnies de transferts (Western Union ou MoneyGram), excluant ainsi les nombreux transferts informels qui sont difficilement quantifiables.

Les Vietnamiens de l'étranger – souvent plus aisés que ceux de l'intérieur – ont le devoir de soutenir leur famille restée au Vietnam. Ce don intrafamilial, destiné à apporter une aide matérielle et financière, peut également se formaliser par des investissements et la création d'entreprises familiales. En contrôlant les flux de dons, [souvent sans retours matériels], les Việt Kiều (Vietnamiens de l'extérieur) exercent une forme de domination sur leurs proches restés au pays. Néanmoins, dans certains cas, leurs dons ne sont pas considérés par les bénéficiaires comme de simples cadeaux, mais comme des expressions socialement obligées de gratitude pour une aide ou une faveur antérieure ou actuelle (Small 2018 : 60). Au lieu de les percevoir comme des dons unilatéraux, les soutiens financiers reçus sont ainsi parfois vécus comme des retours de dettes matérielles ou morales contractées. En interprétant ainsi ces dons comme des contre-dons, le possible rapport de domination est désamorcé. En outre, en l'absence d'interactions personnelles régulières du fait de la distance, les dons permettent aux Vietnamiens de l'extérieur d'acquiescer de la reconnaissance en participant à la vie de leur famille, de leur village ou de leur quartier. Les dons ne sont en effet pas uniquement cantonnés à la sphère familiale. Ils peuvent être plus largement destinés à la communauté du lieu d'origine, avoir un objectif religieux, philanthropique ou patriotique.

À travers une étude ethnographique réalisée dans le Vietnam méridional et dans la communauté vietnamienne de Californie, Ivan V. Small démontre clairement que l'impact du don dépasse la seule sphère économique (Small 2018). Le don a aussi des répercussions sur les relations affectives (resserrement, rupture, frustration ou incompréhension) ainsi que sur les imaginaires et les mobilités des personnes qui les perçoivent. Le don diasporique conditionne aussi les politiques de la République socialiste du Vietnam (RSV) qui cherche à l'utiliser à des fins politiques et économiques. Cette stratégie s'inscrit dans une politique plus large pouvant être qualifiée de « nationalisme transnational » ou de « nationalisme à distance » (Kastoryano 2006 ; Dufoix *et al.* 2010).

À l'instar d'autres pays, notamment de la Chine, le Vietnam développe une politique de lien et d'attention à l'endroit de ses expatriés et de leurs descendants (Vigne 2012). D'abord au service de la guerre (1945-1975), elle eut ensuite pour objectif d'associer les Việt Kiều au développement du pays en mobilisant leurs capitaux et compétences. Officialisée en 1986, cette politique fut renforcée en 2004, à la suite de la promulgation de la directive du Bureau politique n° 36-NQ/TW1³. À travers elle, la RSV entendait utiliser les Vietnamiens de l'étranger comme des « ambassadeurs » (politiques, culturels et économiques) pour faciliter son intégration à la globalisation. Ainsi, la RSV a entrepris une politique de « séduction » visant à normaliser ses relations avec les membres de sa diaspora. Néanmoins, beaucoup de Vietnamiens de l'étranger ont encore des réticences à accepter le régime politique vietnamien. Car malgré des évolutions, le Vietnam conserve des caractéristiques et des pratiques propres à un régime autoritaire. Outre le clientélisme et la corruption, les opposants politiques de la diaspora déplorent les violences policières et l'absence de la liberté d'expression dans leur pays d'origine.

En se focalisant essentiellement sur les cadeaux et les devises (remises monétaires et investissements) des Vietnamiens vivant en Occident, cet article analyse comment l'État-parti vietnamien s'immisce dans les réseaux interpersonnels et les logiques sociales complexes constituant le don diasporique en lui donnant une dimension politique. Cette stratégie repose en partie sur la diffusion d'un discours d'union nationale structuré autour de la notion du *quê hương* (pays/village natal) exaltant l'attachement et la solidarité des Việt Kiều à leur pays d'origine. Ce faisant, non seulement l'État instrumentalise les pratiques de solidarité mais aussi les façonne. L'analyse des rouages de ce discours révèle comment la RSV interprète, présente et met à profit le don diasporique. En outre, elle permet d'envisager dans une perspective élargie le contexte au sein duquel les transferts se déroulent et prennent sens.

À la suite de cette description, cet article expose l'évolution de la nature du don et les effets qu'il peut avoir auprès de ses récipiendaires (niveau de vie, imaginaire et mobilité). Parallèlement, il étudie l'évolution des politiques de l'État-parti visant à l'encadrer et à l'orienter. La décennie d'après-guerre (1975-1986) a constitué une période d'adaptation durant laquelle l'État-parti optait pour une politique de compromis alliant opportunisme et rigueur idéologique. Puis, à compter de la politique du Renouveau (Đổi Mới, 1986), la RSV a mené une politique pragmatique

donnant lieu à la réforme de ses institutions et de son corpus juridique. Au milieu des années 1990, l'intégration du Vietnam à la globalisation et son rapprochement avec la diaspora ont contribué à libéraliser les dons transitant désormais par une multitude de flux. Afin de s'inscrire autant que possible au sein de ces circuits financiers, la RSV a mis en place des réseaux transnationaux reliant le Vietnam et sa diaspora. Par exemple, comme nous le verrons en dernière partie de cet article, des associations mobilisant les proches des Vietnamiens de l'étranger furent fondées sur le territoire national. En créant du lien social, ces structures constituent un moyen pour les autorités d'interférer sur le devenir du don.

Cette contribution s'appuie sur des matériaux issus d'une recherche doctorale (Vigne 2017). Elle a recours à un corpus juridique et à une documentation étatique en lien avec la diaspora, notamment la revue *Quê Hương* publiée depuis 1994 par le Comité d'État des Vietnamiens de l'étranger⁴. Cet article exploite également la presse nationale vietnamienne, des études vietnamiennes en sciences humaines et des entretiens menés au Vietnam en 2010 auprès de responsables des associations des proches des Vietnamiens de l'étranger.

AUX ORIGINES DU DISCOURS D'UNION NATIONALE :

LE *QUÊ HƯƠNG*

Depuis les années 1990, le Vietnam bénéficie davantage du soutien de sa diaspora. Cela se manifeste par des transferts de compétences, des transferts de devises, des œuvres humanitaires ou encore par des actions politiques en faveur du régime. Instrumentalisées par le Parti communiste vietnamien (PCV), ces contributions nourrissent et légitiment le discours d'union nationale adressé aux Vietnamiens de l'étranger. Par exemple, en janvier 2020, l'organe officiel du PCV, la *Revue communiste (Tập Chí Cộng sản)*, publiait un article en ligne relatant une interview du vice-président du Comité d'État des Vietnamiens de l'étranger (CEVE), Lương Thanh Nghị, dans lequel il exposait les contributions les plus notables des Vietnamiens de l'étranger au cours de l'année 2019 (Khanh Linh 2020b).

Le vice-président évoquait les dons en espèces (1,3 milliard de *đồng*) et en cadeaux attribués aux militaires vietnamiens présents sur les îles Spratleys. Revendiqués par le Vietnam et la Chine, ces territoires sont à l'origine de vives tensions entre Hanoï et Pékin. Ainsi, ces dons, visant à soutenir les revendications territoriales de la RSV, s'inscrivaient dans une perspective patriotique. Lương Thanh Nghị mettait aussi en avant le concours d'experts Việt Kiều dans le développement des sciences et des technologies. Au niveau économique, il mentionnait les principaux investissements réalisés par la diaspora ainsi que le montant exceptionnel des devises. L'interview du vice-président du CEVE était précédée d'un court texte suggérant que ces contributions étaient l'expression du patriotisme des Vietnamiens de l'étranger. Cette introduction rappelait notamment que les « *Kiêu Bào*⁵ aiment ardemment leur pays natal (*quê hương*) » et qu'ils « désirent toujours prendre part à la construction et à la défense de la patrie (*tổ quốc*) ».

Ce postulat s'applique également aux nombreux retours des Vietnamiens de l'étranger à l'occasion du Têt (nouvel an lunaire vietnamien). Ainsi, ils seraient une preuve de l'attachement des Việt Kiều à la nation. Si cette logique peut s'appliquer aux dons visant à soutenir la politique du PCV, elle ne peut s'étendre aux retours des membres de la diaspora ainsi qu'à la plupart des flux économiques qu'ils génèrent car ceux-ci répondent plutôt à des finalités familiales, culturelles ou personnelles. Le gouvernement vietnamien, sans pour autant nier ces finalités, s'efforce de les dissimuler au sein de son discours d'union nationale. Ce dernier est largement diffusé par les médias officiels consacrant par exemple des articles aux entrepreneurs *việt kiều* qui ont investi dans leur pays d'origine (Hà Thanh 2011 ; Hiếu Thiện 2002). Il est aussi relayé par l'historiographie officielle et notamment par l'imposant ouvrage *Kiêu Bào và quê hương* (Nhiều Tác giả 2006). Publié en 2006, ce livre s'efforce de démontrer, à travers un schéma de cohérence et de continuité, que le Vietnam et les Việt Kiều ont toujours entretenu des liens basés sur une solidarité patriotique.

Dénué d'idéologie politique explicite et exaltant des repères culturels communs à tous les Vietnamiens, le message d'union nationale est aussi colporté au sein de la diaspora via une sphère médiatique (télévision, radio, revue, Internet), le canal diplomatique, et est relayé par la rumeur et les discussions informelles (Vigne 2012 : 26). Il joue clairement sur la nostalgie du pays d'origine et vise, en faisant appel aux émotions, à stimuler l'amour de la patrie. Outre le fait d'encourager et de capter les contributions des Vietnamiens de l'étranger, ce nationalisme à distance ambitionne de marginaliser les organisations dissidentes de la diaspora.

La pierre angulaire du discours d'union nationale se trouve dans la notion du *quê hương*. Ce terme, qui se traduit par « pays natal » ou « village d'origine », évoque le sentiment d'appartenance familiale, lignager et identitaire liant culturellement et sentimentalement chaque Vietnamien à son lieu d'origine et à ses ancêtres. Lors de la Révolution, l'attachement au village, et par extension la fidélité au souverain, était assimilé à l'idée de nation pour donner naissance au patriotisme (Tréglodé 2001 : 46). Au moment de l'indépendance (septembre 1945), les Vietnamiens étaient censés prêter fidélité, non seulement à leur famille et à leurs ancêtres mais aussi au nouvel État vietnamien, la République démocratique du Vietnam (RDV). Le « pays natal » (*quê hương*) associé au départ au village d'origine était donc, dans le cadre de la stratégie de l'État, assimilé à la nation (Hardy 2008 : 105).

Malgré leur éloignement, le président Hồ Chí Minh considérait que les Việt Kiều étaient toujours attachés à leur *quê hương* et donc à la nouvelle nation vietnamienne. À l'époque, et encore aujourd'hui, il était en effet parfaitement admis de quitter son pays natal pour de bonnes raisons (séjour d'étude ou de travail) surtout si le départ profitait à ceux qui restaient. Ainsi, le *quê hương* n'est pas obligatoirement un espace physique mais avant tout un espace de référence dans lequel les Vietnamiens trouvent des repères identitaires et cherchent de la reconnaissance (Tessier 2002 : 122-123). Dans le cas d'un éloignement, les personnes qui lui sont affiliées ont toutefois le devoir de se plier à des exigences religieuses (culte des ancêtres), sociales (fêtes du village) et familiales (aide économique). Ce sont ces

marques de fidélité et de solidarité qui sont actualisées et signifiées à travers la remise de dons. Réinvesties par le pouvoir politique, elles sous-entendent que les Vietnamiens, y compris ceux vivant à l'étranger, ont le devoir de soutenir leur « pays natal », autrement dit, la nation.

C'est en usant de cette construction que la RDV parvenait à mobiliser la majorité des Việt Kiều au cours la guerre d'Indochine (1946-1954) et du Vietnam (1955-1975). Leurs contributions s'exprimaient par des transferts d'argent, de matériel, de médicaments et surtout par des actions de propagande et d'agitation politique. Elles émanaient la plupart du temps d'associations dites « patriotiques » fondées par des Vietnamiens exilés en Europe, au Japon et dans une moindre mesure en Amérique du Nord (Vigne 2018). La RDV invitait aussi les intellectuels en exil à regagner leur *quê hương* pour qu'ils mettent leurs compétences au service de la nation.

Après 1975, le message d'union nationale fut mis entre parenthèses. L'exode consécutif à la victoire nord-vietnamienne avait donné un tout nouveau visage à la communauté outre-mer s'affirmant comme un haut lieu d'opposition au pouvoir communiste. Les anciens dignitaires du régime de Saïgon s'étaient rapidement rassemblés au sein d'organisations militaires espérant reprendre le Sud Vietnam. Hautement préoccupés par ces agissements et confrontés à un contexte géopolitique tendu (intervention du Vietnam au Cambodge et conflit avec la Chine), les dirigeants du PCV faisaient le choix de rompre les ponts avec les Việt Kiều. Il fallut attendre 1986, et l'amorce d'une politique d'ouverture, pour que le discours d'union nationale soit réactivé.

LE DON DIASPORIQUE

LORS DE L'ÉPOQUE COLLECTIVISTE (1976-1986)

Bien qu'elle ait commencé dans le Nord Vietnam avant 1975, la période dite de « l'économie de subvention » (*thời Bao Cấp*) est généralement datée de 1976 à 1986. Au cours de ces dix années, les secteurs privés de l'économie furent supprimés et le Parti et l'État menèrent une politique de planification économique à laquelle les entreprises et les usines devaient se soumettre. Cette politique, dont les objectifs étaient trop ambitieux au vu de la situation d'après-guerre, fut un échec. Affaibli de surcroît par l'embargo américain, le pays connaissait de graves pénuries et sa population ne subsistait que par l'intermédiaire des mesures de rationnement. Dans ce contexte, l'aide apportée par les Vietnamiens de l'étranger, et notamment par ceux vivant en Occident, joua un rôle déterminant pour de nombreuses familles. Au cours de cette période, la RSV semblait peu encline à mener une politique pragmatique vis-à-vis du don diasporique. Elle s'adaptait à une situation nouvelle et tentait, en fonction de critères idéologiques et de sûreté nationale, de le contrôler autant que possible. Le don diasporique avait alors des répercussions importantes sur l'économie ainsi que sur les imaginaires de la population. Cela était surtout le cas dans le sud du pays d'où sont originaires la majorité des Việt Kiều.

En dépit des réticences de la RSV à son endroit, la diaspora, alors composée de plus d'un million de personnes, prenait part au projet économique du Vietnam. Tournés vers la terre de leurs ancêtres où ils avaient des attaches familiales, sentimentales et culturelles, les Việt Kiều soutenaient, au nom de la solidarité lignagère, leur famille. L'arrivée massive de colis en était une preuve éloquent. Voués à subvenir aux besoins essentiels des familles, ils contenaient la plupart du temps des produits de première nécessité (habits, savon, nourriture et médicaments). D'autres envoyaient également des biens destinés à améliorer le quotidien tels que des appareils électroménagers ou des produits culturels. L'afflux de colis rendait nerveuses les autorités vietnamiennes affirmant qu'ils cachaient en réalité les « poisons culturels » des « réactionnaires américano-fantoches » tels que des livres et des cassettes-audio anticomunistes ou des films pornographiques (Vu Dao 1981 : 15).

Le don en espèce posait également un problème d'ordre idéologique. Le PCV ne pouvait accepter l'arrivée de flux financiers générés par des sociétés capitalistes au sein d'une économie régie par des principes socialistes. La RSV se vit néanmoins dans l'obligation de légiférer. Ainsi, le 31 août 1982, le Conseil des ministres promulguait la décision n° 151- HĐBT⁶ indiquant que toutes les familles ayant des proches à l'étranger étaient autorisées à recevoir de l'argent et des biens, à l'exception des personnes accusées ou condamnées pour des activités contre-révolutionnaires. Le 10 février 1983, une circulaire de la Banque d'État⁷, destinée à aider à sa mise en œuvre précisait que l'autorisation des transferts d'argent avait pour objectif : « de contribuer à la construction de la nation ; de contribuer au capital de l'État ou de celui des organisations d'activités de production selon les politiques et les lois de l'État ; d'aider les familles bénéficiaires des devises à avoir un niveau de vie normal ». Apparaissait donc une volonté de capter et de contrôler le don diasporique. Mais les démarches administratives imposées aux bénéficiaires étaient très contraignantes.

La circulaire interministérielle du ministère du Commerce extérieur et de la Banque d'État⁸ datée du mois de janvier 1983 et adressée aux familles ayant des proches à l'étranger en témoigne. Elle mentionnait que les Vietnamiens désireux de retirer de l'argent ou un colis étaient priés de se rendre au Comité populaire afin d'obtenir une autorisation. Ils devaient pour cela présenter leur *hộ tịch* (livret de famille contenant les origines sociopolitiques d'un individu) et renseigner les autorités sur l'identité de la personne qui envoyait de l'argent ou des biens.

Cette démarche prenait officiellement 15 jours pour les grandes villes et 30 jours pour les autres localités. Munis de leur autorisation, les destinataires allaient ensuite dans les banques où ils payaient une taxe de 10 *đồng* pour retirer leur argent et dans les postes où ils payaient une taxe de 50 *đồng* pour réceptionner leur colis. Dans le premier cas, ils renseignaient au préalable les autorités sur la somme reçue et sur son utilisation. Enfin, l'argent était obligatoirement converti en monnaie nationale. Le taux de change était tel qu'il faisait perdre aux bénéficiaires la moitié ou même 70 % de la valeur de leur argent (Đặng Phong 2000a : 199). Effectuées dans le climat délétère d'après-guerre, ces démarches administratives

nécessitaient probablement le versement de pots-de-vin. Les Việt Kiều se détournaient donc autant que possible des circuits officiels instaurés par la RSV.

Malgré l'environnement défavorable décrit ci-dessus, les Vietnamiens de l'étranger jouaient un rôle économique important. Đặng Phong estimait qu'entre 1976 et 1986, leurs contributions (en biens et en argent) s'élevaient à au moins un milliard de dollars. Cet économiste soulignait qu'au cours de cette même période l'aide internationale accordée au Vietnam s'élevait en moyenne à seulement 4 à 600 millions de dollars (Đặng Phong 2000b : 30). Moins important que les contributions de la diaspora, ce montant avait toutefois l'avantage de bénéficier directement à l'État. Il était réinjecté dans le budget, et ensuite dans le commerce pour être redistribué aux entreprises et investi dans la construction d'infrastructures et de projets publics.

En revanche, le don diasporique échappait au contrôle de la RSV. Les familles recevant des biens les vendaient et dépensaient ensuite l'argent obtenu dans le commerce. Celles qui étaient récipiendaires de devises les convertissaient (souvent au marché noir pour un taux plus avantageux) et les dépensaient également en faisant des achats. Ainsi, ces flux économiques entraînaient l'apparition d'un marché libre (*free market*) (Đặng Phong 2000a : 198) à Hô-Chi-Minh-Ville alors officiellement soumise à une économie collectiviste. Par conséquent, les dons diasporiques participaient à modifier l'essence même de l'économie et à la résurgence, toutes proportions gardées, de la frénésie capitaliste de la feuée Saigon.

Outre l'économie sud-vietnamienne, et plus particulièrement celle de Hô-Chi-Minh-Ville, les dons des Vietnamiens de l'étranger influençaient également les perceptions et les imaginaires des Vietnamiens restés au pays. L'idée selon laquelle les Việt Kiều étaient des privilégiés dans la mesure où ils vivaient dans « l'opulence » des pays capitalistes était largement répandue. Les cadeaux et l'argent qu'ils envoyaient leur octroyaient un statut supérieur lié à la richesse. Dès lors, leurs proches imaginaient qu'ils pouvaient subvenir facilement à leurs besoins même si cela était loin d'être le cas. Mais, confrontées à la pauvreté ainsi qu'à la pénurie et coupées du monde extérieur, les familles sollicitaient parfois à outrance l'aide de leurs proches en Occident. Au nom de la solidarité familiale, les demandes se multipliaient ; argent pour financer un séjour à l'hôpital, des études, la construction d'une maison, la rénovation d'un temple pour honorer les ancêtres, etc. Cette situation menait dans certains cas à de vives tensions au sein des familles (Đặng Phong 2000a : 91 ; Small 2018 : 60).

Enviés et jalouxés pour leur soi-disant « belle vie », les Việt Kiều nourrissaient cependant des rêves d'ailleurs. De nombreux Vietnamiens voulaient à leur tour gagner l'Eldorado occidental et bénéficier de ces mêmes richesses. En considération de l'aide du HCR et de la politique d'accueil des pays occidentaux, l'éventualité d'un départ ne tenait pas du domaine de l'impossible. Ainsi, dans le contexte du marasme économique qui frappa le Vietnam au début des années 1980, les imaginaires véhiculés par le don diasporique donnaient une dimension supplémentaire à l'exode consécutif à la prise de pouvoir communiste. Ce n'est qu'à l'orée

des années 1990 que les préjugés liés à la richesse des Vietnamiens de l'étranger et l'image fantasmée de l'Occident commencèrent à s'estomper.

L'ÉMERGENCE D'UNE VISION PRAGMATIQUE (1986-1990)

Fin 1986, l'échec de la politique économique vietnamienne étant patent, la mise en œuvre de réformes pragmatiques devenait urgente. Ce constat facilitait l'arrivée au pouvoir de la frange rénovatrice du PCV. Ainsi, moins de deux ans après la perestroïka en URSS, la RSV officialisait le *Đổi Mới* (Renouveau) à l'occasion du VI^e congrès du PCV en décembre 1986. Ce changement de cap incluait une vision nouvelle des relations internationales et de la place du Vietnam dans le monde (Đỗ 2009:180-181). Ce fut dans ce contexte que le PCV renouvela sa politique envers la diaspora. Lors du VI^e congrès, les médias et des hommes politiques de haut rang, tels que Nguyễn Văn Linh (secrétaire général du PCV) et Võ Văn Kiệt (président du Conseil des ministres), déclaraient que les Vietnamiens de l'étranger représentaient une force pour le développement du pays. Peu après, la RSV s'employait à moderniser ses institutions et son corpus juridique pour encourager la participation économique de la diaspora.

Le discours de Hoàng Bích Sơn sur la communauté vietnamienne de l'étranger

En tant que président du Comité central des Việt Kiều (CCVK) membre du Comité central du PCV et responsable de la section des affaires étrangères, Hoàng Bích Sơn était chargé de communiquer sur les nouvelles orientations politiques du parti et de l'État concernant les Vietnamiens de l'étranger, ce qu'il fit à l'occasion d'un discours prononcé à Hanoï en décembre 1986⁹. En préambule à son allocution, Hoàng Bích Sơn insistait sur l'attachement viscéral des Vietnamiens de l'étranger à leur *quê hương* et réactivait ainsi les rouages du discours d'union nationale. D'ailleurs, il précisait que, en dehors d'une petite partie de « réactionnaires » s'opposant à la patrie, les Việt Kiều « aiment ardemment le pays ». Fort de ce constat, le président du CCVK insistait sur le rôle clé qu'ils pouvaient jouer dans le développement de leur pays d'origine.

Il estimait qu'environ 300 000 intellectuels d'origine vietnamienne avaient un emploi dans un pays capitaliste et que parmi eux, certains étaient hautement qualifiés ou occupaient des postes importants dans les entreprises commerciales et industrielles ainsi que dans les centres de recherche scientifique. Au niveau économique, Hoàng Bích Sơn mentionnait que les Vietnamiens de l'étranger ne détenaient pas encore de gros capitaux ou de grandes entreprises. Mais il précisait que leur potentiel était tout de même digne de considération et devait être mis en valeur grâce à une politique clairvoyante :

De 1980 à aujourd'hui, les Việt Kiều résidant dans les pays capitalistes ont envoyé chaque année de l'argent et des biens à leurs proches dont la valeur équivaut à plus de cent millions de dollars américains; de plus, d'autres centaines de millions de dollars américains transitent par des réseaux illégaux qui sont incontrôlables par notre gouvernement. Si une politique appropriée est mise en place, cette importante source de devises et de biens de production et d'équipement pourra, comme dans beaucoup d'autres pays, contribuer à une part non négligeable du développement économique¹⁰.

Hoàng Bích Sơn faisait donc montre de l'intérêt pragmatique du gouvernement pour les ressources financières de la diaspora se chiffrant à plusieurs centaines de millions de dollars. Ces paroles n'auraient pu être prononcées quelques années plus tôt dans un contexte marqué par la rigueur idéologique d'une économie socialiste. Conscient du manque à gagner occasionné par les politiques précédentes, le PCV prévoyait des réformes structurelles permettant de capter les flux financiers de la diaspora.

Comme le laisse entendre la dernière phrase de cette citation, le PCV s'inspirait de pays étrangers bénéficiant des devises de leurs expatriés. On peut alors penser à l'exemple de la Chine. En effet, à la fin des années 1970, sous la houlette de Deng Xiaoping, Pékin avait entrepris un rapprochement avec sa diaspora. Cette politique se traduisit par l'application d'exonérations fiscales et de taux de changes favorables sur les sommes envoyées par les Chinois d'outre-mer à leurs familles. Les investissements de « prestige » (construction d'infrastructures, d'écoles, d'hôpitaux, etc.) étaient encouragés et bénéficiaient de la reconnaissance officielle des autorités chinoises (Guerassimoff 2010 : 72).

La réforme des institutions et du cadre juridique

Grand artisan de la politique du *Đổi Mới*, le Premier ministre Võ Văn Kiệt s'efforça d'abolir les contraintes régissant l'envoi de biens et d'argent en provenance de la communauté outre-mer. Le 10 avril 1987, il promulguait la décision 126-CT¹¹ et la circulaire 128-CT¹² modifiant la réglementation concernant l'envoi de colis et d'argent. Grâce à ces mesures, les familles bénéficiaires de remises monétaires pouvaient désormais ouvrir un compte bancaire en monnaie étrangère et recevoir des devises internationales d'un montant illimité. En outre, elles avaient la possibilité d'utiliser ces devises pour leurs achats au Vietnam et de les transférer à l'étranger. La nouvelle réglementation stipulait également que le taux de change de ces envois d'argent devait être régulé en fonction de la situation réelle du marché. Autre fait notable : certaines restrictions liées à l'envoi de biens matériels furent supprimées. Il était dorénavant possible pour un proche d'un Vietnamien de l'étranger de recevoir un nombre illimité de colis et ce, quelle que soit la valeur de ceux-ci à partir du moment où ils étaient autorisés par les services douaniers.

Ces nouvelles dispositions présageaient la libéralisation des flux économiques en général et de dons en particulier entre les Vietnamiens de l'étranger et leurs

familles au Vietnam. Mais, seulement sept jours après leur promulgation, la Direction générale des douanes édicta à son tour une circulaire, la 517-TCHQ/PC¹³, faisant obstacle à la réalisation des objectifs de la décision 126-CT et de la circulaire 128-CT. Force était de constater que si au sommet de l'État et du parti les responsables voulaient simplifier les procédures, cela n'était pas le cas de certaines institutions et de certains cadres conservateurs. On peut alors se demander quelles étaient les motivations du Directeur général des douanes, Nguyễn Tàì, auteur de la circulaire 517-TCHQ/PC ? Celui-ci occupait, sous la République démocratique du Vietnam (1945-1975), des hautes fonctions en lien avec la sûreté nationale et le contre-espionnage¹⁴. Capturé en 1970 lors d'une mission dans le Sud-Vietnam, il devint le plus haut gradé nord-vietnamien tombé aux mains de la CIA et subit durant cinq années toute sorte de tortures physiques et psychologiques. Ainsi, au regard de cette expérience, Nguyễn Tàì cultivait probablement encore de la défiance et de la rancœur envers les anticommunistes vietnamiens exilés en Occident. On peut également supposer que son poste, particulièrement propice à la corruption, lui permettait de s'enrichir. Les modifications juridiques entreprises par Võ Văn Kiệt avaient peut-être compromis ses privilèges. Quoi qu'il en soit, et grâce à ses faits d'armes, Nguyễn Tàì jouissait d'un important prestige qui lui permit de freiner un temps l'élan des réformateurs.

Toutefois, six mois plus tard, Võ Văn Kiệt reprenait l'initiative et réaffirmait la politique d'ouverture du PCV. Le 10 octobre 1987, il promulguait la directive n° 292-CT¹⁵ dénonçant les faiblesses et la non-application rigoureuse de la réglementation sur l'envoi d'argent et de colis des Việt Kiều à leurs proches. Võ Văn Kiệt mettait particulièrement en cause l'indiscipline des banques qui ne s'étaient pas conformées à la politique d'échanges de devises en fonction du taux de change du marché, une situation qui faisait que les Việt Kiều préféraient encore l'envoi des colis à l'envoi d'argent. Ainsi, Võ Văn Kiệt devait aussi composer avec des institutions (banques et douanes) n'ayant pas encore la capacité de s'adapter aux exigences de la nouvelle politique économique.

Malgré des nombreux obstacles, le président du Conseil des ministres poursuivit sa réforme et signa, le 5 novembre 1987, la décision 312 CT¹⁶ concernant l'exemption d'impôt sur les produits (non commerciaux) apportés par les Việt Kiều lors d'un retour pour visite familiale. Le 30 novembre 1987, il promulguait la Décision n° 326-CT fixant de manière officielle le taux de change du rouble soviétique et du dollar américain¹⁷. Toutefois, la politique de réforme de Võ Văn Kiệt ne fut effective que trois ans plus tard, après que son successeur, Đỗ Mười avait mené avec succès une série de réformes radicales concernant la politique des prix, l'unification et la libéralisation du taux de change et la réorganisation du système bancaire (Paquet 2004 : 199-200). Ce fut seulement après ces évolutions qu'une partie plus importante des flux financiers en provenance de la communauté de l'étranger commença à emprunter des circuits contrôlés par les autorités vietnamiennes.

En 1990, la banque d'État vietnamienne était en mesure de fournir ses premières statistiques concernant l'argent envoyé par les Vietnamiens de l'étranger. Le montant s'élevait à 23 millions de dollars en 1990, à 35 millions de dollars en

1991 et on notait une forte hausse en 1992, avec un montant de 137 millions de dollars (*Ủy ban về người Việt Nam ở nước ngoài* 2005: 99). Les années suivantes, les instituts bancaires émettant de la monnaie étrangère se multiplièrent et le gouvernement s'activa à favoriser encore le flux de devises. En 1999, la décision du Premier ministre Phan Văn Khải n° 170/1999/QĐ-TTg exonérait d'impôt les sommes reçues depuis l'étranger¹⁸. Additionnées à la généralisation des retours temporaires des Vietnamiens de la diaspora, ces mesures participaient à la libéralisation du don diasporique.

Les objectifs fixés lors du VI^e congrès du PCV étaient donc atteints. Les réformes entreprises par Võ Văn Kiệt et ses successeurs avaient transformé et adapté le don aux exigences de l'État. Non seulement l'envoi d'argent prenait le pas sur l'envoi de colis, mais ces flux transitaient désormais davantage par l'intermédiaire des institutions étatiques. Ainsi, les politiques de la RSV n'avaient pas uniquement l'ambition de favoriser les liens et échanges entre les Vietnamiens de l'intérieur et de l'extérieur. Elles témoignaient aussi de la volonté de l'État de capter les dons pour qu'ils soient réinjectés dans l'économie nationale et mis au service du développement du pays.

LA LIBÉRALISATION DU DON DIASPORIQUE

La décennie 1990 vit le Vietnam concrétiser sa politique d'ouverture politique et économique. Le pays normalisait ses relations avec les pays non communistes et adhérait à plusieurs organisations internationales (Organisation mondiale du commerce [OMC], Association des nations de l'Asie du Sud-Est [ASEAN], Coopération économique pour l'Asie-Pacifique [APEC], etc.). Compte tenu de ce nouveau contexte, la défiance d'une partie de la diaspora baissait en intensité. Le dialogue diplomatique entre Hanoï et Washington participa à redorer l'image de la RSV auprès de nombreux Vietnamiens vivant aux États-Unis. Ainsi, et à la suite de l'allègement des démarches pour l'obtention d'un visa, les visites des *Việt Kiều* dans leur pays d'origine se généralisèrent. Cela participa à la libéralisation du don diasporique se pratiquant désormais dans un environnement économique mondialisé. Par conséquent, ses utilisations, les circuits par lesquels il transitait et les imaginaires qu'il véhiculait évoluèrent. Tout en accélérant son rapprochement avec la diaspora, la RSV s'efforçait de déployer des réseaux transnationaux visant à capter et à orienter le don.

Entre 1975 et 1986, les conditions pour obtenir un visa d'entrée au Vietnam étaient très strictes. Les personnes ayant quitté le pays à la suite de la prise du pouvoir du régime communiste n'étaient pas autorisées à y revenir. En 1987, après les signaux d'ouverture adressés à la diaspora, le gouvernement de la RSV promulguait une nouvelle réglementation concernant les retours pour un séjour touristique et/ou pour une visite familiale¹⁹. Les retours augmentèrent considérablement mais certaines contraintes administratives persistaient. Ce ne fut qu'en 1999 que les Vietnamiens de l'étranger et titulaires de la nationalité vietnamienne furent exemptés de visa pour entrer ou sortir du pays²⁰. En 2007, sur une décision

du Premier ministre Nguyễn Tấn Dũng, l'exemption de visa s'étendit à tous les Việt Kiều²¹. Le certificat d'exemption était valable cinq ans et permettait aux Việt Kiều titulaires d'un passeport étranger d'entrer plusieurs fois au Vietnam. En 2009, à la suite de la tolérance de la double nationalité, les Vietnamiens de l'étranger avaient désormais la possibilité d'acquérir un passeport vietnamien et de s'acquitter de toutes les démarches administratives.

Les nombreux retours lors du Têt furent l'occasion pour les Vietnamiens de l'étranger d'exprimer leur générosité, de remplir leurs obligations et de maintenir les liens affectifs (*tình cảm*) avec leur famille. Les remises monétaires en cette période de festivités, distribuées en liquide dans une enveloppe de couleur rouge (*li xi*) sont estimées autour de 200 à 300 dollars par an (Small 2018 : 58). Ces sommes, offertes en priorité aux enfants et aux personnes âgées, mais aussi à l'ensemble des proches, apportent de la chance pour la nouvelle année. En pratique, elles sont généralement utilisées à des fins de divertissement (banquet, restaurant, etc.), d'achats de biens de consommation courante (smartphone, moto, etc.), mais peuvent aussi améliorer le quotidien difficile de certaines familles.

L'aide financière intervient aussi lorsque des proches doivent se faire hospitaliser ou assumer les dépenses occasionnées par les cérémonies du cycle de la vie : naissances, mariages, inauguration d'une nouvelle maison, fête de longévité, funérailles, commémoration du décès d'un ancêtre, etc. Quant aux dons destinés à la communauté (village et lignage), ils participent souvent à la construction ou à la restauration de divers lieux de cultes (pagodes, temples et tombeaux des ancêtres, temple dédié à des divinités locales, mais aussi églises ou autres) ou à celle de « maisons communales » (*đình*).

Un séjour au Vietnam offrait l'opportunité aux Việt Kiều de prospecter pour investir dans une affaire familiale ou dans un projet personnel. En 2006, 1 465 projets d'une valeur de 380 millions de dollars furent enregistrés principalement dans les secteurs de l'industrie, des services et de l'agriculture, de la sylviculture et de la pisciculture (Vigne 2012 : 74-75). Les investissements les plus spectaculaires furent entrepris dans des projets touristiques parmi lesquels on peut citer, par exemple, l'immense complexe Vinh Pearl, situé sur l'île de Hòn Tre au large de la ville de Nha Trang (Peyvel & Vigne 2010 : 109). Fondé en 2006 par des Việt Kiều ukrainiens, il constituait un symbole de la participation économique de la diaspora. Il était à ce titre encensé par la presse nationale et présenté comme une démonstration du patriotisme des Vietnamiens de l'étranger.

En dehors de ce genre de projet colossal, des investissements familiaux furent réalisés à plus petite échelle. Par exemple, grâce aux 2 milliards de *đồng* octroyés par ses proches résidant à Toronto, Madame Tran, alors âgée de 36 ans, ouvrait en 1994 un hôtel dans la ville balnéaire de Vũng Tàu (Propos recueillis par Emmanuelle Peyvel, *ibid.* : 110). À la suite d'une visite familiale à Hô-Chi-Minh-Ville, couplée avec un séjour touristique à Đà Lạt et Vũng Tàu, son père et ses frères décidèrent de l'aiguiller dans ce projet. Ayant pris conscience des nouvelles perspectives économiques dans le domaine touristique, ils furent de très bon conseil. Les bénéfices dégagés par les 14 chambres de l'hôtel de Madame Tran permirent

à son mari de se lancer dans l'exportation de noix de cajou et de diversifier les revenus familiaux. Cet argent servit également à financer les études de leur fils dans une université canadienne.

Dans certains cas, les dons diasporiques, ou les revenus qu'ils généraient, furent investis dans des stratégies de mobilité. Ils servaient, comme exposé ci-dessus, à financer un séjour d'étude à l'étranger mais aussi une formation linguistique ou l'apprentissage d'un métier en vue d'un départ. Le don diasporique, et notamment celui en provenance des États-Unis, aiguise parfois les ambitions de ses bénéficiaires. Voulant devenir indépendants, et également pourvoyeurs de dons pour leur famille, ces derniers espèrent eux aussi rejoindre les États-Unis où il est à leurs yeux plus facile de réussir (Small 2018 : 69-70). Néanmoins, le don diasporique n'influçait pas le phénomène migratoire autant qu'il l'avait fait au début des années 1980, d'autant plus qu'un visa pour l'Occident et plus particulièrement pour les États-Unis était difficile à obtenir.

En 2008, les Viêt Kiêu (principalement des États-Unis, du Canada, d'Australie et de France) envoyèrent 7,2 milliards de dollars à leurs proches au Vietnam. Cela plaçait le pays au deuxième rang, après les Philippines, des pays bénéficiaires de transferts financiers en Asie du Sud-Est. Après une légère baisse en 2009 due à la crise économique mondiale, le montant record de 8 milliards fut atteint en 2010. Ce chiffre augmenta encore les années suivantes et les devises des Viêt Kiêu participaient en moyenne à 7% du PIB national (Chan Hồ 2018).

Les devises des Viêt Kiêu, comptabilisant les transactions bancaires et les transferts via des agences spécialisées, ne sont toutefois pas significatives de la valeur réelle du don diasporique. Tout d'abord, elles ne prennent pas en compte les biens et les colis. Ensuite, le pourcentage de la population vietnamienne possédant un compte étant encore relativement faible (34% en 2016), les Vietnamiens de l'étranger ont davantage recours à des messagers personnels (un membre ou un ami de la famille) qui transmettent l'argent (ou un cadeau) en main propre (Small 2018 : 161). Cela leur permet également d'éviter le paiement de taxes. Bien que difficilement calculables, ces transferts informels participent à une augmentation du pouvoir d'achat et à dynamiser l'économie vietnamienne.

Face à la multiplication des flux économiques générés par la diaspora, la RVN ne se contente pas de réformes structurelles et de la diffusion d'un discours d'union nationale. Elle crée des réseaux transnationaux reliant la diaspora et le Vietnam afin de dynamiser et d'encadrer autant que possible ces flux. Citons entre autres les antennes de l'association des entrepreneurs Viêt Kiêu (Hiệp Hội Doanh nhân Viêt Kiêu) implantées principalement en Europe de l'Est mais également en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord (Vigne 2012 :83). Fondée à Hanoï en 2009, cette association est sous la tutelle du ministère des Affaires étrangères et collabore avec le CEVE ainsi qu'avec la Chambre du commerce et de l'industrie. Son objectif est de drainer les capitaux et le savoir-faire économique des Viêt Kiêu tout en les utilisant pour élargir les circuits de consommation des produits vietnamiens ainsi que la coopération avec les entreprises des pays étrangers.

Un autre exemple réside dans la multiplication de nouvelles associations pro-gouvernementales. Créées par l'intermédiaire des ambassades vietnamiennes, ces associations (12 en 2011) sont présentes dans d'anciens pays communistes (Pologne, Russie, République tchèque et Allemagne de l'Est), dans des pays où le Vietnam a récemment exporté de la main-d'œuvre (Corée du Sud, Qatar, Angola et Taïwan) et également en Europe de l'Ouest (Norvège, Finlande, Suède et Suisse). En dehors de leurs activités culturelles et économiques au sein de la diaspora, ces associations envoient régulièrement de l'argent ou des biens pour soutenir des causes humanitaires et patriotiques (Vigne 2012 : 51).

LES ASSOCIATIONS DES PROCHES DES VIETNAMIENS DE L'ÉTRANGER

Dès le milieu des années 1980, les autorités vietnamiennes décidèrent de mobiliser les proches des Việt Kiều via des associations. Elles espéraient ainsi s'immiscer au sein de la solidarité économique familiale s'exerçant entre ces personnes et leurs proches à l'étranger. L'objectif affiché était que l'aide économique générée par les Việt Kiều soit à la fois bénéfique pour leur famille et pour l'État [*lợi nhà vừa ích nước*] (Trần Trọng Đăng Đàn 1997 : 446). Après une première expérience à Nha Trang et à Hải Phòng, ces associations se multiplièrent à la suite des modifications apportées à la Constitution vietnamienne de 1992.

La nouvelle Constitution vietnamienne indiquait en effet que :

L'État encourage les Vietnamiens résidant à l'étranger à entretenir des relations étroites avec leur famille et leur lieu natal (*quê hương*), à apporter leur contribution à l'édification de leur lieu natal (*quê hương*), du pays et, pour ce faire, crée des conditions favorables en leur faveur²².

En plus de la facilitation de la circulation des dons et des retours, cette politique se concrétisait par la création des associations de liaison avec les Việt Kiều [*Hội liên lạc Việt Kiều*] – et d'associations des proches des Kiều Bào [*Hội thân nhân Kiều Bào*] qui, malgré des appellations différentes, exercent les mêmes fonctions. En créant du lien social entre les membres et en véhiculant un discours patriotique, elles permettaient aux autorités d'encadrer et d'orienter les dons et les investissements des Việt Kiều. En 2010, leurs résultats, mitigés, reflétaient les tensions politiques subsistant avec la diaspora. Pionnière des associations, et portée par des Việt Kiều « patriotes » rapatriés avant 1975, l'Association de liaison des Việt Kiều de Hải Phòng faisait toutefois bonne figure.

Créer un mouvement de solidarité par l'intermédiaire des proches des Việt Kiều

Peu après les modifications apportées à la Constitution, le texte interministériel n° 5/HD-LB édicté conjointement par le Comité du front de la patrie et le Comité central des Việt Kiều, formalisait la fondation des associations des proches (Trần Trọng Đăng Đàn 1997:449). Celles-ci étaient affiliées au Front de la patrie [Mặt Trận

Tổ Quốc], organe englobant les « associations de masse » qui constituent, selon la Constitution vietnamienne, « la base du pouvoir populaire ». Élément important du système politique vietnamien, le Front regroupe 44 organisations, dont le parti communiste. Ces diverses associations sont le moyen de mobiliser, de canaliser et de contrôler la société civile. Le Front de la patrie symbolise la Grande union nationale et représente notamment les femmes, la jeunesse, les personnes âgées, les groupes religieux, les ethnies, les agriculteurs et, depuis les modifications apportées en 2001 à la Constitution de 1992, les Vietnamiens de l'étranger.

Fondées et encadrées par les comités du Front de la patrie des provinces et des villes, les associations des proches des Việt Kiều ont, outre la mobilisation de leurs membres, les missions suivantes : organiser des actions pour renforcer la solidarité, l'affection mutuelle et l'esprit patriotique des membres et de leurs proches à l'étranger ; diffuser et appliquer les politiques et les lois en rapport avec les Việt Kiều ; et guider les Việt Kiều dans leurs démarches administratives, dans leurs investissements économiques ainsi que dans la réalisation de projets humanitaires ou de développement. La mission principale des associations était donc de faciliter les rapports des Việt Kiều avec leur famille et leur lieu natal afin de les mettre en confiance pour une participation économique.

En effet, au début des années 1990, les Việt Kiều souffraient encore de nombreux préjugés et rencontraient de nombreux obstacles. Ils se sentaient parfois « opprimés » par les nombreuses sollicitations de leurs proches (Đặng Phong 2000a : 91 ; Small 2018 : 60). Les lourdes démarches administratives ou la corruption participaient également à les décourager dans leur projet. Ainsi, les associations permettaient de sensibiliser les proches à plus de compréhension et à accompagner les Việt Kiều dans leurs diverses procédures. Cet accompagnement permet aux autorités locales d'orienter le soutien matériel aux familles, les investissements ou les dons humanitaires tout en leur donnant une dimension patriotique.

En 2010, dix-huit associations étaient présentes sur le territoire vietnamien. La concentration la plus importante (douze) se trouvait dans le sud, en particulier au sud de la région de Hô-Chi-Minh-Ville (huit). Sept associations se trouvaient dans le nord dont deux à Hanoï. Un vide demeurait au centre du pays où seule la ville de Đà Nẵng accueillait une association. Ce manquement était le reflet des difficultés rencontrées par le Front de la patrie pour mobiliser les proches. Ainsi, selon des statistiques qualifiées d'« incomplètes » la revue *Quê Hương* estimait à 41 (sur un total de 60) les provinces où vivaient des familles de Vietnamiens de l'étranger et donc susceptibles d'accueillir des associations (Khánh 2001 : 2-3).

La situation était encore plus préoccupante une décennie plus tôt et avait amené le président du Front de la patrie, Phạm Thế Duyệt (2001), à signaler les lacunes de la politique de mobilisation à l'occasion d'une conférence à Hải Phòng en juin 2001. Il mettait en cause les comités du Front de la patrie pour leur négligence dans la formation des cadres chargés de la mobilisation et pour leur manque d'initiative dans la fondation ou la consolidation d'associations. Il déplorait également la persistance de préjugés vis-à-vis des Vietnamiens de l'étranger et invitait les comités du Front de la patrie à surmonter les blocages d'ordre politique.

Phạm Thế Duyệt suggérait néanmoins de lutter contre « les activités d'un petit nombre d'extrémistes s'opposant au pays » (2001). Ainsi, l'opposition outre-mer et les craintes qu'elle suscitait freinaient l'application des politiques de la RSVN envers la communauté vietnamienne à l'étranger.

L'exemple de l'Association de liaison avec les Việt Kiều de Hải Phòng

Parmi les 18 associations de liaisons, celle de Hải Phòng apparaissait être la plus dynamique et faisait figure d'exemple. Il est à ce titre intéressant d'analyser son parcours et de donner des exemples de ses réalisations. La ville de Hải Phòng comptait de nombreux ressortissants du Mouvement des Việt Kiều patriotes de Thaïlande, de Nouvelle-Calédonie, du Laos et du Cambodge rapatriés au début des années 1960 ainsi que des personnes parties étudier en France dans les années 1930²³. En 1989, certains d'entre eux fondaient, sous la tutelle du Front de la patrie, l'Association de liaison des Việt Kiều de Hải Phòng (ALVK) rassemblant 40 adhérents.

Le premier comité exécutif (1989-1992) se composait de 11 membres : cinq Việt Kiều et six proches de Việt Kiều dont un homme d'affaires, quatre ingénieurs et deux docteurs, tous installés de façon permanente au Vietnam. Le président était un Việt Kiều français et le vice-président permanent un Việt Kiều thaïlandais²⁴. Les années suivantes, l'association prenait de plus en plus d'envergure. En 2005, le comité exécutif était composé de 33 membres et en 2009 l'association regroupait 1 400 adhérents (dont cent Việt Kiều).

Après 20 ans d'activité, l'ALVK de Hải Phòng affichait un bilan honorable. Elle avait permis l'augmentation des devises envoyées par les expatriés, la réalisation de programmes humanitaires (aide aux victimes de l'agent orange, aux pauvres et aux handicapés) et la concrétisation de projets d'investissement bénéfiques au développement de la ville (hôpital, université) (Hoàng Hương 2010). Selon Nguyễn Hữu Thông, un responsable de l'association rencontré à Hải Phòng en juin 2010, ce succès était le fruit du travail des membres qui faisaient preuve d'habileté pour créer un lien basé sur la solidarité, la confiance et l'amour du pays avec les Vietnamiens de l'étranger. Nguyễn Hữu Thông mettait par ailleurs l'accent sur le travail d'accompagnement de l'association permettant aux Việt Kiều de renouer avec leur pays d'origine dans les meilleures conditions :

Les membres de l'association de liaison avec les Việt Kiều de Hải Phòng sont très ouverts. Ils sont admirables dans la mesure où ils sont bénévoles et consciencieux. Ils jouent le rôle de guide pour les affaires, les logements, les mariages, etc. Grâce aux proches, les Việt Kiều de retour ont pu intégrer divers réseaux. Cela aurait été difficile de faire des affaires ou de participer au développement de la ville sans cet encadrement. (Propos recueillis par l'auteur à Hải Phòng en juin 2010.)

Les bons résultats de l'association étaient aussi liés aux attraits économiques de la ville – notamment un port, un aéroport et une main-d'œuvre abondante – accueillant 27 projets d'investissement d'entrepreneurs Việt Kiều, d'une valeur de 100 millions de dollars (Thu Hằng, 2010). Parmi ces projets, la construction du « Village Việt Kiều » [Làng Việt Kiều] était particulièrement symbolique. D'une

valeur de 21 millions de dollars et couvrant une superficie de 9,8 hectares, ce complexe immobilier regroupe des villas de luxe, des centres commerciaux, des écoles, des crèches et des centres de loisirs. Selon son promoteur, Nguyễn Tài Phương, Việt Kiều des États-Unis, le village a trois objectifs : contribuer au processus d'urbanisation et de développement de la ville, satisfaire les besoins des Việt Kiều en matière de logement et de service et en dernier lieu, convier les Việt Kiều originaire Hải Phòng à participer au développement économique de la ville (Khánh Linh) 2010. Il s'inscrivait ainsi dans la logique politique des autorités vietnamiennes.

Le rapport instauré entre l'association et les investisseurs Việt Kiều se révèle être un échange de bons procédés. La première aide à franchir les obstacles administratifs et à s'intégrer dans des réseaux. En retour, les seconds jouent le jeu politique des autorités en adhérant au discours d'union nationale et favorisaient le développement économique. Également membre de l'association de Hải Phòng, l'entrepreneur Bùi Văn Tuyền²⁵, est un autre bon exemple de cette relation gagnante-gagnante. Au début des années 1990, sur demande des autorités vietnamiennes, il se rendit dans plusieurs communautés vietnamiennes de l'étranger, en Europe et aux États-Unis, afin de convaincre les entrepreneurs Việt Kiều d'investir dans leur pays d'origine. Cette tournée, participant à redorer l'image du Vietnam au sein de la diaspora, permit à Bùi Văn Tuyền de gagner la confiance des autorités vietnamiennes et facilita son succès dans le monde des affaires vietnamien (propos recueillis par l'auteur en septembre 2010).

L'engagement des Việt Kiều « patriotes » de Hải Phòng fût décisif pour l'association. Ils réussirent à instaurer une relation de confiance et de solidarité entre les autorités de la ville et les Vietnamiens de l'étranger. Toutefois, les bons résultats de l'association cachent certaines difficultés. Nguyễn Hữu Thông, un cadre de l'association de Hải Phòng déjà cité plus haut, avouait que les mentalités évoluaient doucement vis-à-vis des Vietnamiens de l'étranger et qu'il existait encore des réticences à leur égard (propos recueillis par l'auteur à Hải Phòng en juin 2010). Ainsi, des projets et notamment celui du Village Việt Kiều, nécessiterent beaucoup de temps et de nombreuses démarches administratives. Toutefois, ces difficultés sont moindres en comparaison de celles rencontrées dans certaines provinces et villes du Centre et du Sud d'où sont originaires de nombreux exilés politiques.

CONCLUSION

L'apparition du don diasporique advint à un moment où le Vietnam était économiquement exsangue et défiant vis-à-vis du monde extérieur. Dans ce contexte, la solidarité des Việt Kiều s'exprimait essentiellement par des envois de biens destinés à améliorer le quotidien de leurs proches alors confrontés à des pénuries. Un temps freiné par des impératifs idéologiques et de sûreté nationale, l'État parvint progressivement à influencer sur les circuits du don et sur les intentions de ses pourvoyeurs. Ainsi, à compter des années 1990, les transferts financiers supplantèrent les envois de colis et transitaient par des institutions étatiques. Malgré tout, les circuits informels ont subsisté et restent jusqu'aujourd'hui prédominants.

L'ouverture du Vietnam à la mondialisation et à sa diaspora a débouché sur la diversification du don diasporique, laissant ainsi apparaître une polyvalence de « sortes de transferts » non marchands. En règle générale, les membres de la diaspora octroient de temps à autre une aide financière ou un colis (contenant des biens d'usage) à leurs proches au Vietnam afin de s'acquitter de leurs devoirs et obligations tout en témoignant leur affection (*tin h tâm*). Le don en argent liquide prend notamment effet à l'occasion du nouvel an mais aussi lors d'événements et de cérémonies marquant les étapes du cycle de la vie. Les transferts financiers peuvent également être plus réguliers et faciliter la vie quotidienne de proches (Small 2018 : 58). Il peut aussi arriver qu'un prêt sollicité auprès d'un proche vivant à l'étranger soit soldé et se transforme en don.

Au-delà d'un subside, le don en argent peut avoir pour objectif de soutenir des projets d'investissement familiaux permettant une amélioration du niveau de vie des proches et dans le meilleur des cas, de mener à une certaine prospérité. Notons que le donateur de la somme investie peut être partie prenante du projet ou en être uniquement le conseiller et le spectateur. Dans le cadre d'un projet d'investissement, le don financier peut se doubler de compétences et d'une expertise. En outre, les Vietnamiens de l'étranger peuvent aussi mettre à profit leur capital financier et culturel dans des investissements personnels.

À l'échelle de la communauté (village et lignage), les dons s'expriment en général par des actes évergétiques. À travers celui-ci, les Việt Kiều financent l'entretien ou la construction de lieux culturels ou d'espaces collectifs. Le don diasporique se caractérise également par une participation financière à une œuvre humanitaire ou à un projet de développement. Les commanditaires de ce don agissent le plus souvent au sein d'organisations non gouvernementales (ONG) internationales ou d'associations diverses. On recense parmi ces dernières celles sponsorisées par l'État vietnamien qui sont implantées dans la diaspora et sur le territoire national. Les membres de ces associations sont souvent les pourvoyeurs de dons à visée patriotique soutenant les intérêts économiques et politiques de la RSV.

L'analyse du don diasporique vietnamien s'avère très riche d'enseignements. Tout d'abord, comme on le voit dans toute étude sur le don, elle permet de dévoiler les rapports entre donateurs et bénéficiaires tout en abordant les multiples effets des transferts. Ensuite, elle a la particularité de mettre en lumière le nationalisme à distance diffusé par la RSV auprès des Vietnamiens de l'étranger. Ces politiques de lien et d'attention (mobilité, droits, protection consulaire, discours d'union nationale, modification de la Constitution) étaient le fruit de calculs visant à s'approprier le don diasporique.

La croissance constante des contributions économiques de la diaspora (devises, investissements et œuvres humanitaires) pouvait laisser croire à un succès évident de ces mesures. Cependant, les motivations du don diasporique répondent à des histoires et des contextes particuliers ainsi qu'à des complexités ne pouvant être codifiées et expliquées par un postulat construit et diffusé par un État (Small 2018 : 140). Dans ces circonstances, le don diasporique se développe en dehors des intentions de la RSV, échappant ainsi à son projet politique et écono-

mique. Néanmoins, bien que le don soit en général une démarche d'intérêts personnels, familiaux ou communautaires, il s'effectue parfois dans une perspective patriotique assumée et consentie. Ainsi, pris dans sa dimension politique, le don reflète l'ambiguïté des relations entre le Vietnam et sa diaspora.

Au demeurant, le message d'union nationale au sein de la diaspora reçut un accueil mitigé. Au milieu des années 1990, sa réception était plutôt positive en Europe – notamment en Angleterre, en Belgique et en Allemagne – et dans les pays proches du Vietnam – Cambodge, Laos et Thaïlande – (Vigne 2012 : 28). Les années suivantes, la RSV a tissé de bonnes relations avec les communautés d'Europe de l'Est. En revanche, les relations sont restées difficiles dans les pays à forte concentration d'exilés politiques, particulièrement aux États-Unis où le message d'union nationale se heurte à l'opposition des organisations anticommunistes. Les divisions idéologiques héritées de la guerre du Vietnam et le souvenir tragique de l'exode des boat people compromettent durablement encore aujourd'hui la réconciliation du Vietnam avec une partie des membres de la diaspora.

La survivance de cet antagonisme a semblé influencer les responsables locaux du Front de la patrie hostiles à créer des associations de proches par peur de rencontrer des problèmes d'ordre politique. Ces structures comportaient en effet le risque de devenir des lieux d'infiltration de militants anticommunistes et de générer des troubles. Ainsi, elles se sont peu développées au Vietnam. Toutefois, ces blocages sont à relativiser. On peut en effet penser que ces associations n'étaient tout simplement pas attractives pour les Vietnamiens de l'étranger préférant agir hors du cadre proposé par les autorités mais plutôt dans leur cercle privé, au sein d'organisations religieuses ou encore d'ONG internationales.

Bien qu'avérées, les limites du message d'union nationale sont aussi à nuancer. L'intégration du Vietnam à la scène internationale et la nouvelle image du pays participent à le rendre plus audible. Par ailleurs, les mesures d'intégration dédiées aux Vietnamiens de l'étranger facilitent leurs activités économiques et entraînent la libéralisation du don. L'attractivité du pays, ouvert au capitalisme et regorgeant d'opportunités, fait qu'un nombre croissant de Việt Kiều, et particulièrement les nouvelles générations, a tourné les pages douloureuses de l'histoire vietnamienne. Cette démarche n'aboutit pas nécessairement à une pleine adhésion au discours des autorités mais témoigne d'une promptitude à s'en accommoder, voire à en jouer. Cela était fort peu évident pour les personnes ayant fui le régime communiste au cours de la décennie d'après-guerre.

Il reste à savoir si les nouvelles générations de Vietnamiens de l'étranger, notamment celles des États-Unis, seront en mesure de tisser des liens plus apaisés avec le Vietnam ; ce qui est loin d'être évident. L'affirmation du nationalisme transnational vietnamien, se traduisant par un interventionnisme grandissant au sein de la diaspora, s'avère à double tranchant. En effet, il concourt à l'unification des mouvances anticommunistes et à l'émergence d'une mémoire collective dans les communautés vietnamiennes d'Amérique du Nord. La poursuite de ce processus serait en mesure de transmettre aux nouvelles générations un senti-

ment d'animosité envers Hanoï et d'ancrer la dissidence dans la diaspora, mettant potentiellement en péril l'avenir des dons à visée patriotique.

Notes

1. Ces chiffres n'englobent pas les personnes travaillant temporairement à l'étranger ou les étudiants. Il s'agit donc, selon le terme employé par les autorités vietnamiennes des « Vietnamiens résidant à l'étranger » [*người Việt Nam định cư ở nước ngoài*]. Cette périphrase, relevant du registre juridique, a progressivement été adoptée par les autorités publiques à partir de la fin des années 1980. Elle se substituait aux vocables Việt Kiều et « Vietnamiens de l'étranger » qui sont moins explicites. Selon l'article 3 de la loi sur la nationalité de 2009, intitulé « Interprétation de certains termes », est considéré comme « Vietnamien résidant à l'étranger tout citoyen vietnamien ou personne d'origine vietnamienne qui réside et s'établit durablement à l'étranger. » Nghị định số 78/2009/NĐ-CP ngày 22/09/2009: Quy định chi tiết và hướng dẫn thi hành một số điều của Luật Quốc tịch Việt Nam [Décret n° 78/2009/NĐ-CP daté du 22 septembre 2009: Règlement détaillé et instruction d'exécution de quelques points de la loi sur la nationalité].
2. L'emploi du terme « diaspora » est ici critiquable. La diversité des vagues migratoires, le degré d'intégration dans le pays d'accueil, l'absence de réseaux structurés entre toutes les communautés vietnamiennes de par le monde et la panoplie des revendications identitaires des Việt Kiều font que l'usage de ce terme n'est pas si évident. Pour le moment, un processus de construction diasporique semble uniquement être marche dans la communauté vietnamienne des États-Unis au sein de laquelle perdure une forte opposition au régime vietnamien et où émerge une mémoire commune de l'exil. Cependant, et tout en ayant conscience des enjeux sémantiques qu'il recouvre, l'auteur de cet article utilise pour des raisons de commodité le terme diaspora.
3. Nghị quyết số 36/NQ-TW ngày 26/03/2004 của Bộ chính trị về công tác đối với người Việt Nam ở nước ngoài [Directive du Bureau politique n° 36-NQ/TW du 26 mars 2004 relative à la mission à accomplir auprès des Vietnamiens de l'étranger].
4. Créée à Hanoï en 1959, sous le nom de Comité central des Việt Kiều, cette structure était placée directement sous l'égide du parti communiste. En 1994, elle était intégrée au ministère des Affaires étrangères. À compter de 2008, le Comité d'État des Vietnamiens de l'étranger [Ủy Ban Nhà Nước Người Việt Nam ở Nước Ngoài] devenait le principal coordinateur des politiques en direction de la communauté vietnamienne d'outre-mer.
5. Pouvant se traduire par « compatriotes de l'étranger », le terme Kiều Bào rappelle l'expression *đồng bào* [compatriotes]. Il a une forte connotation affective, car le *bào*, littéralement « sac embryonnaire » ou « placenta », évoque le mythe fondateur du peuple vietnamien selon lequel les Vietnamiens ont une origine commune. Utilisée maintes fois par le président Hồ Chí Minh pour exalter le patriotisme des exilés, cette appellation est aujourd'hui largement utilisée par les médias et la classe politique vietnamienne, elle a un écho particulier dans le discours d'union nationale (Vigne 2012:10).
6. Quyết Định số 151 – HĐBT ngày 31-08-1982 của Đồng Bộ Trưởng về việc các gia đình có thân nhân định cư ở các nước ngoài hệ thống xã hội chủ nghĩa nhận tiền, nhận hàng do thân nhân của họ gửi về [Décision n° 151 HĐBT datée du 31/08/1982 du Conseil des ministres à propos des familles ayant des proches résidant dans des pays (étrangers) non-socialistes qui reçoivent de l'argent et des biens envoyés par leurs proches].

7. Thông tư của ngân hàng nhà nước số 34-NH//TT ngày 10 tháng 2 năm 1983 hướng dẫn thi hành quyết định số 151 – HĐBT ngày 31-08-1982 của Đồng Bộ Trưởng về việc các gia đình có thân nhân định cư ở các nước ngoài hệ thống xã hội chủ nghĩa nhận tiền, nhận hàng do thân nhân của họ gửi về [Information de la Banque d'État n°34-NH//TT datée du 10 février 1983 concernant la mise en œuvre de la décision n°151 HĐBT datée du 31/08/1982 du Conseil des ministres à propos des familles ayant des proches résidant dans des pays (étrangers) non-socialistes qui reçoivent de l'argent et des biens envoyés par leurs proches].
8. Thông tư liên bộ liên tịch số 9-TTLB/NGT/NH của Bộ ngoại thương và Ngân hàng Nhà nước, Ngày 31-1-1983, Hướng dẫn thi hành Quyết định số 151-HĐBT ngày 31-8-1982 của Hội Đồng Bộ Trưởng về việc các gia đình có thân nhân định cư ở các nước ngoài hệ thống xã hội chủ nghĩa nhận tiền, nhận hàng do thân nhân gửi về [Circulaire interministérielle n°9- TTLB/NGT/NH du Ministère du commerce extérieur et de la Banque d'État, datée du 31-1-1983, Orientations pour l'application de la Décision n°151-HĐBT datée du 31-8-1982 du Conseil des Ministres à propos des familles ayant des proches résidant dans des pays (étrangers) non-socialistes qui reçoivent de l'argent, des biens envoyés par leurs proches].
9. « Cộng đồng người Việt Nam ở nước ngoài là một phần của dân tộc Việt Nam, Trích tham luận của đồng chí Hoàng Bích Sơn đại biểu đảng bộ khối đối ngoại » [La communauté vietnamienne de l'étranger est une partie intégrante du peuple vietnamien, extrait du discours du camarade Hoàng Bích Sơn représentant de la section « Relations internationales » du parti], *Nhân Dân*, 23 décembre 1986.
10. *Ibid.*
11. Quyết định số 126/CT của Chủ tịch Hội đồng Bộ trưởng: Quyết định về việc sửa đổi, bổ sung chế độ nhận tiền và hàng do người Việt Nam định cư ở các nước ngoài hệ thống xã hội chủ nghĩa gửi về giúp gia đình 10/04/1987 [Décision n°126/CT du président du Conseil des ministres; décision à propos de la modification et du perfectionnement de la réglementation concernant l'argent et les marchandises envoyés par les Vietnamiens qui résident dans les pays (étrangers) non-socialistes afin d'aider leur famille, 10/04/1987].
12. Thông tư của chủ tịch Hội đồng Bộ trưởng số 128-CT ngày 10-4-1987 hướng dẫn thực hiện Quyết định số 126/CT ngày 10-4-1987 về việc sửa đổi, bổ sung chế độ nhận tiền và hàng do người Việt Nam định cư ở các nước ngoài hệ thống xã hội chủ nghĩa gửi về giúp gia đình 10/04/1987. [Instruction du président du Conseil des ministres n°128-CT datée du 10-04-1987 pour guider l'application de décision n°126/CT datée du 10-4-1987 à propos de la modification et du perfectionnement de la réglementation concernant l'argent et les marchandises envoyés par les Vietnamiens qui résident dans les pays (étrangers) non-socialistes afin d'aider leur famille, 10/04/1987].
13. Thông tư của Tổng cục hải quan số 517-TCHQ/PC ngày 17-4-1987 hướng dẫn thi hành Quyết định số 126/CT và Thông tư của chủ tịch Hội đồng Bộ trưởng số 129-CT ngày 10-4-1987 về việc sửa đổi bổ sung Quyết định số 151 – HĐBT ngày 31-8-1982 về chế độ nhận tiền và hàng do người Việt Nam định cư ở các nước ngoài hệ thống xã hội chủ nghĩa gửi về giúp gia đình [Circulaire de l'Office central des douanes n°517-TCHQ/PC datée du 17 avril 1987 pour guider la mise en œuvre de la décision n°126/CT et la circulaire du président du Conseil des ministres n°129-CT datée du 10/04/1987 à propos de la modification et du perfectionnement de la décision n°151 HĐBT datée du 31/08/1982 sur la réglementation de l'argent et de marchandises

envoyés par les Vietnamiens qui résident dans les pays (étrangers) non-socialistes afin d'aider leur famille].

14. Consulter pour plus de détails (Pribbenow 2004 = le lien n'est plus valable).
15. Chi Thị của Chủ tịch Hội Đồng Bộ Trưởng Số 292/CT Ngày 10-10-1987 về việc thực hiện Quyết Định Số 126-CT ngày 10 tháng 4 năm 1987 [Directive du président du Conseil des ministres n° 292/CT datée du 10-10-1987 pour la réalisation de la décision n° 126-CT daté du 10 avril 1987].
16. Quyết định số 312 CT ngày 05 tháng 11 năm 1987 của Chủ Tịch Hội Đồng Bộ Trưởng về mức miễn thuế đối với hàng hóa *Việt Kiều* mang theo khi về thăm gia đình, [Décision n° 312 CT datée du 5/11/1987 du président du Conseil des ministres à propos des produits apportés par les *Việt Kiều* de retour pour une visite familiale].
17. Quyết Định của Chủ Tịch Hội Đồng Bộ Trưởng về việc ban hành tỷ giá phi mậu dịch đối với đồng Rúp Xô-Việt và tỷ giá chính thức đối với đồng Đô-la Mỹ, Hà Nội, ngày 30 tháng 11 năm 1987 [Décision du Président du Conseil des Ministres concernant la promulgation du cours non marchand du *đồng* et du rouble soviétique et le cours officiel du *đồng* et du dollar américain, Hanoi le 30 novembre 1987].
18. Quyết định của Thủ tướng Chính phủ số 170/1999/QĐ-TTg về việc khuyến khích người Việt Nam ở nước ngoài chuyển tiền về nước, Hà Nội, ngày 19 tháng 8 năm 1999 [Décision du Premier ministre n° 170/1999/QĐ-TTg pour encourager les Vietnamiens de l'étranger à transférer de l'argent au pays, Hanoi le 19 août 1999].
19. Quy chế tạm thời của liên ngành tổng cục du lịch, Bộ nội vụ, Bộ ngoại giao –Ban *Việt Kiều* Trung ương về việc cho người nước ngoài vào Việt Nam du lịch và người Việt Nam định cư ở nước ngoài về nước du lịch hoặc du lịch kết hợp thăm quê hương, gia đình, Hà Nội, ngày 30 tháng 3 năm 1987. [Réglementation temporaire de l'Office central du tourisme, du ministère de l'Intérieur, du ministère des Affaires étrangères et du Comité central des *Việt Kiều* à propos des étrangers qui se rendent au Vietnam pour un séjour touristique et des Vietnamiens résidant à l'étranger qui se rendent au Vietnam pour un séjour touristique ou pour un séjour touristique couplé avec une visite de son lieu d'origine, familiale, Hanoi le 30 mars 1987].
20. Quyết Định của Thủ Tướng Chính Phủ số 210/1999/QĐ-TTg 27/10/1999 về một số chính sách đối với người Việt Nam ở nước ngoài. [Décision du Premier ministre n° 210/1999/ QĐ-TTg du 27/10/1999 sur quelques politiques envers les Vietnamiens de l'étranger].
21. Quyết định của Thủ tướng Chính phủ số 135/2007/QĐ-TTg ban hành Quy chế về miễn thị thực cho người Việt Nam định cư ở nước ngoài, 17/08/2007 » [Décision du Premier ministre n° 135/2007/ QĐ-TTg relative à l'exemption de visa pour les Vietnamiens résidant à l'étranger].
22. *Les Constitutions du Việt Nam [1946-1959-1980-1992]*, 2003, Éditions Thế Giới, Hà Nội, p. 164. Il s'agit de l'article n° 75 qui se limitait, dans les Constitutions de 1959 et de 1980 à stipuler que: « l'État protège les droits et les intérêts légitimes des Vietnamiens de l'étranger ».
23. « 20 năm ngày thành lập Hội liên lạc *Việt Kiều* Hải Phòng » [20 ans depuis le jour de la fondation de l'Association de relation avec les *Việt Kiều* de Hải Phòng], Hội Liên Lạc *Việt Kiều* Hải Phòng, Nhà xuất bản Hải Phòng, 2009, p. 10.
24. Hội Liên Lạc *Việt Kiều* Hải Phòng, [Association de liaison des *Việt Kiều* Hải Phòng] « Ban Chấp hành Hội Liên Lạc *Việt Kiều* Hải Phòng từ 14/10/1989 đến 2009 » [Le

comité exécutif de l'Association de relation avec les Việt Kiều Hải Phòng du 14 octobre 1989 à 2009], Maison d'Édition Hải Phòng, 2009, p. 37-38-39.

25. Au début des années 1990, Bùi Văn Tuyền a œuvré au rapprochement de son pays d'origine avec son pays de résidence, la France. Il a réalisé de nombreux investissements bénéfiques pour le développement du Vietnam et était à la tête du Groupe BVT en 2010. En juillet 2011, à l'âge de 91 ans, il a été décoré de l'Ordre national de la légion d'honneur par l'ambassadeur de France au Vietnam pour ses contributions au développement des relations d'amitié entre la France et le Vietnam.

Références

- BARBIERI, Magali, 2000, « Les Vietnamiens à l'étranger », in *Population et développement au Việt-Nam*, Patrick Gubry, Paris : Éditions Karthala/Ceped.
- CHAN HỒ, 2018, « 55 % kiều hối của Việt Nam đến từ Mỹ », [55 % des devises étrangères au Vietnam proviennent des États-Unis], *Tri Thuc Viet Nam*, septembre, URL : <https://trithucvn.net/kinh-te/55-kieu-hoi-cua-viet-nam-den-tu-my.html>, consulté le 14 mars 2020.
- ĐẶNG PHONG, 2000a, « La diaspora vietnamienne : retour et intégration au Vietnam. », *Revue européenne des migrations internationales*, 16 (1) : 183-205.
- ĐẶNG PHONG, 2000b, *Việt Kiều và sự nhập cuộc với kinh tế Việt Nam [Les Việt Kiều et l'intégration économique du Việt Nam]*, non publié.
- ĐỖ, Hiền, 2009, « Les relations internationales du Việt Nam depuis 1991. La décennie des grands changements au service d'une stratégie pour la sécurité et le développement », in *Việt Nam contemporain*, Benoît de Tréglodé & Stéphane Dovert, éd., Paris : Les Indes Savantes, p. 180-181.
- DUFOIX, Stéphane, GUERASSIMOFF, Carine & TINGUY, Anne de, éd., 2010, *Loin des yeux, près du cœur : Les États et leurs expatriés*, Paris : Presses de SciencesPo.
- GUERASSIMOFF, Carine, 2010, « Limites floues, frontières vives. La chine et les "Chinois d'outre-mer" », in *Loin des yeux, près du cœur : Les États et leurs expatriés*, Stéphane Dufoux, Carine Guerassimoff & Anne de Tinguy, éd., Paris : Presses de SciencesPo.
- HA THANH, 2011, « Việt kiều Mỹ về Việt Nam : "Cơ hội là ở đây" » [Un Việt kiều américain rentre au Vietnam : « Les opportunités sont ici »], *Việt Nam Express*, URL : [mai.http://vnexpress.net/gl/the-gioi/2011/05/viet-kieu-my-ve-viet-nam-co-hoi-la-o-day](http://vnexpress.net/gl/the-gioi/2011/05/viet-kieu-my-ve-viet-nam-co-hoi-la-o-day), consulté le 22 juin 2011.
- HARDY, Andrew, 2000, « L'amitié et ses valeurs : esquisse ethnographique des travailleurs vietnamiens dans les pays socialistes d'Europe de l'Est », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 16 (1) : 235-246.
- HARDY, Andrew, 2008, *Vers une histoire du phénomène migratoire au Vietnam*, synthèse des travaux présentés en vue de l'HDR, université de Provence.
- HIỆU THIÊN, 2002, « Anh trở về vì tình yêu quê hương » [Je rentre par amour pour mon pays natal], *Quê Hương*, avril : 20-22.
- HOANG HƯỞNG, 2010, « Hội liên lạc Việt kiều Hải Phòng : Góp phần xây dựng quê hương » [L'association de relation avec les Việt kiều de Hải Phòng : Contri-

- bue à construire le pays natal] 16 novembre, URL : <http://www.baomoi.com/Home/DoiNoi-DoiNgoai/vovnews.vn/Gop-phan-xay-dung-que-huong/5202354.epi>, consulté le 12 juin 2011.
- HỘI LIÊN LẠC VIỆT KIỆU HẢI PHÒNG [Association de liaison des Việt Kiều Hải Phòng], 2009, « Ban Chấp hành Hội Liên Lạc Việt Kiều Hải Phòng từ 14/10/1989 đến 2009 » [« Le comité exécutif de l'Association de relation avec les Việt Kiều Hải Phòng du 14 octobre 1989 à 2009 »], Maison d'édition Hải Phòng, p. 37-39.
- JOURNOUD, Pierre, 2015, « Les relations ambivalentes entre l'État-parti vietnamien et les Vietnamiens de l'étranger », *Hérodote*, 157 : 97-125.
- KASTORYANO Riva, 2006, « Vers un nationalisme transnational ; Redéfinir la nation, le nationalisme et le territoire », *Revue française de science politique*, 56 (4) : 533-553.
- KHANH LINH, 2010, « Khởi công dự án Làng Việt kiều tại Hải Phòng », [Début du projet de construction du Village Việt kiều de Hải Phòng], *Báo điện tử Đảng cộng sản Việt Nam*, 8 mai, URL : http://www.cpv.org.vn/cpv/modules/news/newsdetail.aspx?cn_id=402292&co_id=30106#/, consulté le 12 juin 2011.
- KHANH LINH, 2020a, « Đẩy mạnh công tác đối với người Việt Nam ở nước ngoài trong tình hình mới », [Promouvoir le travail vis-à-vis des Vietnamiens de l'étranger dans une situation nouvelle], *Báo điện tử - Đảng cộng sản Việt Nam*, 24 novembre, URL : <https://dangcongsan.vn/nguoi-viet-nam-o-nuoc-ngoai/day-manh-cong-tac-doi-voi-nguoi-viet-nam-o-nuoc-ngoai-trong-tinh-hinh-moi-568517.html>, consulté le 4 janvier 2021.
- KHANH LINH, 2020b, « Kiều bào đóng góp thiết thực vào sự phát triển đất nước », [Les Kiều bào contribuent efficacement au développement du pays], *Báo điện tử - Đảng cộng sản Việt Nam*, janvier, URL : <http://dangcongsan.vn/chao-nam-moi-2020/xuan-que-huong/kieu-bao-dong-gop-thiet-thuc-vao-su-phat-trien-dat-nuoc-547435.html>, consulté le 14 mars 2020.
- KHÁNH THIÊN, 2001, « Mặt trận Tổ quốc Việt Nam với công tác vận động người Việt Nam ở nước ngoài và thân nhân Kiều Bào » [Le Front de la Patrie du Việt Nam et la mobilisation des Vietnamiens de l'étranger et des proches Kiều Bào], *Quê Hương*, juillet, p. 2-3.
- NHIỀU TÁC GIA, 2006, Ủy ban về người Việt Nam ở nước ngoài [Ouvrage collectif, Comité des Vietnamiens résidant à l'étranger], *Kiều Bào và quê hương* [Les Kiều Bào et le pays natal], Hồ Chí Minh : Nxb Trẻ, T.P.
- NGUYỄN NGỌC HA, 1990, *Về người Việt Nam định cư ở nước ngoài* [Les Vietnamiens résidant à l'étranger], Hồ Chí Minh : Maison d'édition Thành Phố.
- PANNIER Emmanuel, 2015, *Seule la réciprocité. Circulation non marchande et relations sociales dans un village du nord du Vietnam*, Paris : Connaissances et Savoirs.
- PAQUET Emmanuelle, 2004, *Réforme et transformation du système économique vietnamien (1979-2002)*, Paris : L'Harmattan, coll. « Pays de l'Est ».
- PEYVEL, Emmanuelle & VIGNE, Christophe, 2010, « Le tourisme des Vietnamiens de l'étranger au Việt Nam ou l'ébauche d'une nouvelle construction nationale ? », *Diaspora*, 14 : 92-115.

- PRIBBENOW, Merle L., 2004, « Limits to Interrogation, The Man in the Snow White Cell », *Studies in Intelligence*, 48 (1), URL : <https://www.cia.gov/resources/csi/studies-in-intelligence/archives/vol-48-no-1/the-man-in-the-snow-white-cell/>.
- PHẠM THẾ DUYỆT, 2001, « Phát biểu của Chủ tịch Phạm Thế Duyệt tại Hội nghị triển khai đề án tăng cường vận động người Việt Nam ở nước ngoài và thân nhân kiều bào », [Discours du Président Phạm Thế Duyệt lors de la conférence sur le renforcement du projet de mobilisation des Vietnamiens à l'étranger et des proches des Kiêu Bào], *Quê Hương*, juillet, p. 3-4.
- SMALL, Ivan V., 2018, *Currencies of Imagination: Channeling Money and Chasing Mobility in Vietnam*, Ithaca : Cornell University Press.
- TESSIER Olivier, 2002, « Fondateurs, ancêtres et migrants : mobilité et reformulation des espaces d'appartenance dans un village du Nord du Việt Nam », *Moussons*, 6 : 122-123.
- THAI AN, 2019, « Liên tiếp 3 năm, Việt Nam nằm trong top 10 quốc gia nhận kiều hối nhiều nhất », [Pour la troisième année consécutive, le Vietnam fait partie des 10 premiers pays recevant le plus de devises étrangères], *Vietnamet*, décembre, URL : <https://vietnamnet.vn/vn/thoi-su/chinh-tri/viet-nam-nam-trong-top-10-quoc-gia-nhan-kieu-hoi-nhieu-nhat-603674.html>, consulté le 14 mars 2020.
- THANH MAI, 2007, « Trại Hè Việt Nam : kết nối tuổi trẻ Kiêu Bào với quê hương » [Colonie d'été au Vietnam : connecter les jeunes Kiêu Bào avec le quê hương], *Quê Hương*, août : 20-23.
- TRẦN TRỌNG ĐANG ĐAN, 1997, *Người Việt Nam ở nước ngoài* [Les Vietnamiens de l'étranger], NxB Chính trị quốc gia.
- THU HẰNG, 2010, « Hải Phòng đón làn sóng đầu tư của Việt Kiều » [Hải Phòng reçoit des vagues d'investissements de Việt Kiều], *Báo Đầu tư, Cơ quan của bộ kế hoạch và đầu tư*, 3 juillet, URL : <https://batdongsan.com.vn/tin-thi-truong/hai-phong-don-lan-song-dau-tu-cua-viet-kieu-ar16293>.
- TRÉGLODÉ, Benoît (de), 2001, *Héros et Révolution au Việt Nam 1948-1964*, Paris : L'Harmattan, coll. « Recherches asiatiques ».
- ỦY BAN VỀ NGƯỜI VIỆT NAM Ở NƯỚC NGOÀI, [Comité des Vietnamiens résidant à l'étranger], 2005, *Cộng Đồng người Việt Nam ở nước ngoài; Những vấn đề cần biết*, [La communauté vietnamienne à l'étranger, Les choses à connaître,], Hanoi, Nxb Thế Giới.
- VIGNE, Christophe, 2012, *Mobiliser les Vietnamiens de l'étranger. Enjeux, stratégie et effet d'un nationalisme transnational*, Bangkok : Irasec.
- VIGNE Christophe, 2017, *Le Việt Nam et ses exilés (1945-2009). Permanence et fluctuations d'une politique d'attention et de lien*, thèse de doctorat en histoire, université Denis Diderot, Paris.
- VIGNE, Christophe, 2018, « Les conséquences politiques du Đổi Mới et du déclin de l'utopie communiste dans les relations du Việt Nam avec les associations "patriotiques" outre-mer (1988-1992) », *Moussons*, 32 : 153-178.
- VU, Dao, 1981, « Des "cadeaux" venus d'Outre-Océan », *Le Courrier du Vietnam*, novembre.

Résumé : Les transferts qui relèvent de l'entraide sont très développés au sein de la société vietnamienne. Ils s'effectuent non seulement à l'intérieur des frontières nationales mais également au-delà. Les Vietnamiens de la diaspora sont tournés vers la terre de leurs ancêtres où ils ont des attaches familiales, sentimentales et culturelles. Que ce soit par obligation morale, intérêt personnel, geste de reconnaissance, patriotisme ou expression de sentiments, la plupart envoient des cadeaux et des devises (remises monétaires et investissements) à leur pays natal. Au cours de la décennie d'après-guerre (1975-1985), le don diasporique s'exprimait essentiellement par l'envoi de colis destinés à améliorer les conditions de vie de ses bénéficiaires alors en proie à l'extrême pauvreté. Les années suivantes, l'ouverture du Vietnam à la mondialisation donnait lieu à une diversification des formes de dons transitant désormais par une multitude de flux financiers et exprimant une diversité de transferts non marchands. D'abord entravée par des principes idéologiques, la République socialiste du Vietnam (RSV) pris des mesures pragmatiques visant à associer le don diasporique à ses desseins économiques et à sa construction nationale. Elle s'immisce ainsi dans les réseaux interpersonnels et les logiques sociales complexes constituant le don en lui octroyant une dimension politique. En analysant la polyvalence du don diasporique et ses évolutions, cet article montre comment ces transferts dépassent la seule sphère économique pour façonner les imaginaires, redéfinir les rapports entre donateurs et bénéficiaires, et témoigner de l'ambiguïté des relations entre le l'État-parti et la diaspora.

The Socialist Republic of Vietnam and its Diaspora Currencies

Abstract: Aid transfers are highly developed in Vietnamese society. They take place not only within national borders but also abroad. The Vietnamese in the diaspora look towards their homeland where they have family and cultural ties. Whether out of moral obligation, self-interest, recognition or patriotism, most send gifts and currency (remittances and investments) homewards. In the post-war decade (1975-1985), diasporic generosity mainly worked by sending packets to improve the recipients' standard of living, who were back then plagued by extreme poverty. In the following years, Vietnam's opening up to globalization led to diversified generosity channels, mostly financial transfers. Initially obstructed by ideological principles, the Socialist Republic of Vietnam (SRV) engaged with the diaspora to channel their generosity towards its economic goals and nation-building. It thus interfered with personal networks and the complex social logic that structures the gifting culture in order to give it a political dimension. By analysing the diversity and complexity of the gifting culture and its evolutions, this article shows how these transfers go beyond the sole economic sphere but actually shape the imagination, redefine the relationship between the gifting and the gifted, and sheds light onto the ambiguity of party-state and diaspora relations.

Mots-clés : Việt Kiều, diaspora, Vietnam, État-parti vietnamien, dons, devises, construction nationale, nationalisme transnational.

Keywords: Việt Kiều, diaspora, Vietnam, Vietnamese party-state, gifting culture, currency, nation building, transnational nationalism.

Les dynamiques de production « non marchande » et les transactions marchandes

Histoire d'un processus d'adaptation sociale observé au Nord Laos à la fin du xx^e siècle

Pierre Alary*

UMR 8019 Clersé, université Lille , CNRS, Lille France

Hydarnes, tu ne pourrais nous donner un bon conseil; car si tu as essayé le bonheur que tu nous promets, tu ignores entièrement celui dont nous jouissons... si tu en avais seulement goûté, tu nous conseillerais de le défendre. (Étienne de la Boétie 1995 : 24.)

Les transferts non marchands¹ font l'objet de nombreuses recherches empiriques ou théoriques (Appadurai 1986; Chevalier 2010; Mauss 1999; Salhins 1976; Testart 2007; Weber 2000). Ils procèdent généralement de relations interpersonnelles et les

* Pierre Alary est enseignant-chercheur en économie à l'université Lille 1, chercheur au Centre lillois d'études et de recherches sociologiques et économiques (Clersé, UMR 8019), membre associé au Centre d'Asie du Sud-Est (CASE, CNRS-EHESS, UMR 8170), Paris et rédacteur en chef de la *Revue de la régulation*. Ses travaux portent sur les conditions institutionnelles aux relations marchandes et sur l'importance d'une forme de monnaie dans les processus de marchandisation et de transformation sociale.

biens matérialisent un lien entre les sujets : le lien prime sur le bien. Les recherches sur ce type de relations mettent généralement l'accent sur la transaction. Elles isolent un lien et se penchent assez peu sur les relations entre dynamiques de production et formes de transaction (les régimes de circulation, voir l'introduction de ce volume). Or, sans une quelconque forme de production les transferts n'existeraient pas : la « circulation » dépend de la production, et étudier les liens entre l'organisation de la production et le régime de circulation est riche d'enseignements. Pour Karl Marx par exemple, ces liens occupent une place centrale. Les petites économies marchandes et les économies capitalistes organisent la production selon des modalités très différentes. Ces deux types d'économie s'appuient également sur des régimes de circulation très différents. Tania Murray Li (2014) et Stéphanie Barral (2013) ne se penchent pas directement sur cette question, mais mettent en relief les liens entre l'organisation de la production et le régime de circulation dans des sociétés rurales. En Indonésie, l'émergence d'un capitalisme agraire est intimement liée au développement d'un régime de circulation.

L'exemple des sociétés rurales de la province de Phongsaly au Nord Laos à la fin du *xx*^e siècle offre un cadre empirique intéressant pour analyser l'importance de ces liens. Avant la fin des années 1980 et au début des années 1990, l'autoconsommation² constituait un « mobile d'action³ » de premier ordre. Elle « guidait » l'organisation de la production et déterminait les rapports sociaux de production⁴. À partir des années 1990, ce modèle change et les foyers commencent à orienter une part de plus en plus importante de leur travail et de leurs facteurs de production vers la production de biens destinés aux marchés naissants. Les transactions marchandes se développent : le riz, les animaux, les plantes cultivées, etc., circulent de plus en plus entre des sujets n'ayant pas de relations interpersonnelles. Le bien prime sur le lien. Néanmoins, dans un premier temps, le développement des transactions marchandes ne transforme pas l'organisation de la production et le modèle productif qui prévalait au départ n'est pas abandonné. Au contraire, il sert de « matrice » au développement des transactions marchandes. En d'autres termes, au crépuscule du *xx*^e siècle à Phongsaly, le modèle économique se transforme et les transactions marchandes occupent de plus en plus de place dans un environnement où l'organisation de la production repose toujours sur des finalités « non marchandes ». Cette apparente aporie entre l'organisation de la production et les régimes de circulation ne doit cependant pas masquer leurs articulations qui donnent une cohérence à la dynamique de transformation sociale.

Ma contribution s'appuie sur un travail de terrain conduit entre 1998 et 2001 à Phongsaly au Nord Laos. Elle s'inscrit dans le champ de l'économie institutionnelle du développement, largement influencée par les apports des autres sciences sociales. J'analyse les relations entre un système de production aiguillonné par le mobile d'autoconsommation et le développement des transactions marchandes. La première partie de cet article présente la méthodologie, l'échantillon étudié et la collecte des données. La seconde partie se penche sur l'organisation de la production et sur les transactions avant et après le développement des transactions marchandes. Enfin, la troisième partie explique pourquoi, dans un environnement où

les transactions marchandes se développent, la production est toujours organisée selon des finalités « non marchandes ». Le régime de circulation et l'organisation de la production n'évoluent pas au même rythme et cette « diachronie » explique les processus de transformation sociale de la province.

LA PROVINCE DE PHONGSALY, COLLECTE DES DONNÉES QUANTITATIVES ET QUALITATIVES

La province de Phongsaly⁵, la plus septentrionale des provinces de la République démocratique et populaire lao, est montagneuse. Très escarpée, elle culmine à 1 842 mètres (National-Statistic-Centre 2000) et une forte déclivité caractérise les flancs de plis. Les vallées larges et plates sont peu nombreuses et leur superficie est limitée. En 2000, 673 villages de 215 âmes occupaient le territoire provincial (Zimmermann 2001)⁶. La province de Phongsaly figurait parmi les moins peuplées du pays avec une densité de population de l'ordre de 9,5 habitants au km² (National-Statistic-Centre 1996). Les habitants des villages, situés dans les vallées, à flanc de plis et au sommet des montagnes, sont respectivement qualifiés de Lao loum, Lao theung et Lao sung. En 2000, la province était encore peu urbanisée et la population des deux plus grandes villes, Moung Koua et Phongsaly ville, ne dépassait pas 5 000 habitants par entité. Les infrastructures étaient à l'image des descriptions ci-dessus et malgré les programmes de déplacement de certains villages, mis en place à partir des années 1990, seuls les sentiers muletiers permettaient d'accéder à la majorité des villages.

Il existe peu de données statistiques pour quantifier les grandeurs économiques que j'analyse dans une perspective historique à Phongsaly. Ainsi, de 1998 à 2001, j'ai interviewé 100 foyers de paysans répartis dans 25 villages choisis dans les 7 districts de la province. J'ai intégré dans la méthodologie d'échantillonnage les variables : Lao Loum, Lao Theung, ou Lao Sung, puis, à l'intérieur de ce premier niveau de classification, l'appartenance ethnique. Les données collectées couvrent un période de 25 ans, de 1975 à 2000⁷.

Les données quantitatives

Distinguer des périodes consécutives, dans une perspective historique, pose souvent des difficultés. Pour contourner ce problème, j'ai choisi un découpage de la durée d'observation, 1975 à 2000, en périodes de 5 ans : 1975, 1980, 1985, 1990, 1995, 2000. Pour chaque période, j'ai fait appel à des faits et événements marquants pour collecter les données. Cette méthode de datation relative a permis de reconstituer l'histoire des volumes des transactions marchandes. Pour les périodes les plus anciennes, de longs silences réflexifs et de longues discussions étaient souvent nécessaires pour obtenir des réponses précises. Les souvenirs de mes informateurs étaient généralement précis pour la période 1995 et 2000. En outre, au sein de la zone étudiée, plusieurs monnaies ont circulé entre 1975 et 2000 ; certaines ont disparu, de nouvelles sont apparues. En général, mes infor-

mateurs se référaient à des quantités de biens et, lors des entretiens, les paysans exprimaient les grandeurs en unité de mesure pour le riz, en nombre de cochons, en quantité d'opium, etc. Ils ne faisaient pas appel aux grandeurs monétaires pour donner une représentation des biens échangés. Ainsi, j'ai collecté des données en volume en identifiant pour chaque bien échangé l'unité de compte au moment de la transaction. Pour certains d'entre eux, l'unité de compte a changé entre 1975 et 2000. En outre, pour chaque période, j'ai déterminé le prix des biens en retenant l'unité de compte monétaire en vigueur et j'ai déflaté les prix courants pour les convertir en prix constants. Ce travail a été compliqué et la méthode choisie mériterait de longues discussions. Elle n'est pas exempte de problèmes (Alary 2006) : déflater des monnaies non convertibles n'est pas évident, convertir des monnaies non convertibles pose encore d'autres difficultés et établir des prix monétaires dans un espace pluri-monnaire changeant est ardu. Malgré toutes ces difficultés, la méthode choisie a permis de quantifier des volumes de biens échangés à partir d'une norme homogène (une monnaie) pour comprendre les raisons qui poussaient les foyers à se séparer de biens qu'ils produisaient. Nonobstant ses limites, elle met en évidence l'augmentation et l'évolution du volume des transactions marchandes au cours des 25 années de cette étude.

Les données qualitatives

Parallèlement à la collecte des données quantitatives, j'ai conduit des entretiens semi-directifs avec les paysans du même échantillon pour expliquer leurs logiques et comprendre l'organisation de la production. Lors de ces entretiens, je me suis plus particulièrement intéressé à leurs productions : pourquoi produisaient-ils tels ou tels biens, comment faisaient-ils pour atteindre leurs objectifs ? quels biens échangeaient-ils, pourquoi les échangeaient-ils ? faisaient-ils appel à la norme monétaire (unité de compte) pour évaluer les productions ? qui travaillait dans le foyer, comment les activités étaient-elles réparties ? comment se répartissaient-ils le foncier ? comment se procuraient-ils les outils pour travailler ?

La collecte de données quantitatives et qualitatives révèle une grande diversité de cas. Les trajectoires suivies par les foyers dépendent de leur appartenance ethnique, de la niche agro-écologique mise en valeur, des réseaux ou encore d'autres facteurs. Malgré la diversité observée, ce travail met en évidence des récurrences, des dynamiques communes à partir desquelles il est possible de dégager des tendances générales. Entre 1975 et 2000, pour l'échantillon retenu, l'autoconsommation est un mobile d'action de premier ordre, les transferts non marchands occupent une place importante et les transferts marchands se développent réellement après 1990. Avant le début des années 1990 (fig. 1), ces derniers représentaient moins de 100 équivalents US \$ constant par habitant. Si les effets conjoncturels des programmes mis en place après 1975 sont gommés, le volume des transactions marchandes change peu entre 1975 et 1985. Ensuite il est multiplié par 1,3 entre 1985 et 1990, 1,9 entre 1990 et 1995 et par 2,1 entre 1995 et 2000. En d'autres termes, tendanciellement, une rupture s'opère en 1990. Avant 1990

(sur une période de 15 ans) le volume de transactions marchandes est multiplié par 1,6. Après 1990 (période de 10 ans) il est multiplié par 4 (3,9) et les foyers cherchent de plus en plus de biens venus d'ailleurs. Ils consacrent une part de plus en plus importante de leurs ressources à la production de biens qu'ils écoulent sur les marchés naissants.

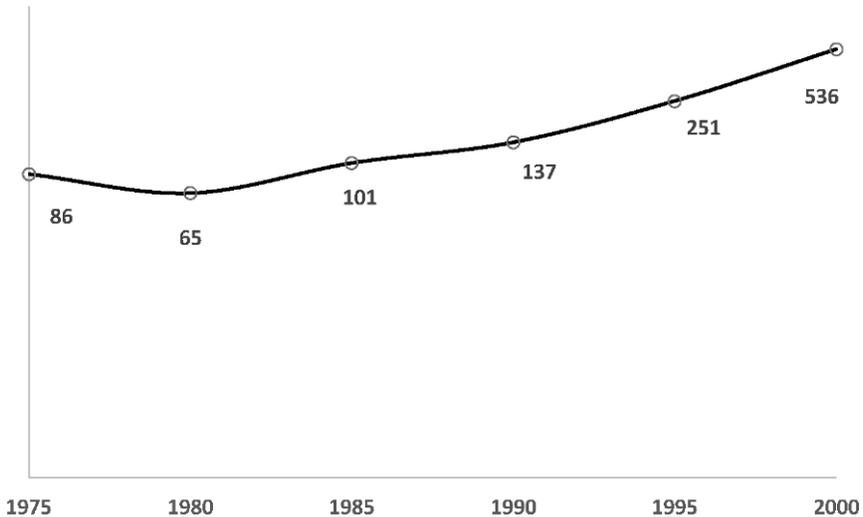


Fig. 1. Évolution des transactions marchandes libellées en équivalent US\$ constants par habitant

Les données qualitatives confirment cette tendance et les interviewés associent clairement l'importance que prennent les achats et les ventes de biens à la période identifiée ci-dessus.

L'ORGANISATION DE LA PRODUCTION, LES TRANSFERTS PRÉ- ET POST-1990

Les transferts marchands se développent dans un environnement où l'autoconsommation reste toujours le mobile d'action dominant. Deux périodes se distinguent : de 1975 à 1990 et après 1990 où le nouveau régime de circulation s'impose.

Les dynamiques de production et les transferts de 1975 à 1990

Les mobiles d'action sont de natures diverses et varient selon la période historique. Ils ne sont pas obligatoirement guidés par le désir d'échanger des marchandises et, comme le montre Marshal Sahlins (1976 : 15), dans certaines sociétés : « tout est fait pour satisfaire tous les besoins, tout est fait pour produire la totalité du minimum

de ces besoins ». Les paysans rencontrés à Phongsaly cherchaient également à produire avant tout la totalité du minimum et ils formalisaient clairement cette stratégie. Ils travaillaient principalement pour produire les biens nécessaires à leur reproduction (Alary 2013). Une phrase empruntée à un paysan taï illustre bien le mobile dominant :

Avant on faisait tout pour pouvoir se nourrir, on cultivait le riz pour la famille, on allait chercher des troncs de bananier pour nourrir les cochons, on avait des canards, des jardins et on allait dans la forêt pour cueillir le rotin, etc. On travaillait pour ça.

Les foyers produisaient essentiellement pour obtenir directement les quantités de biens dont ils avaient besoin, ou envie, pour leur propre consommation. Ce mobile ne s'opposait cependant pas à l'échange de certains biens (voir ci-dessous) et à des formes d'accumulation. Les éleveurs de bovins du district de Nyot Ou, par exemple, ont reconstitué un cheptel après la période de collectivisation. Il était conservé pour des raisons de prestige, ou encore pour faire face à un événement. Ainsi, en général, les foyers rencontrés étaient avant tout guidés par le mobile d'autoconsommation et deux facteurs permettaient de l'atteindre : l'accès à la terre et le travail.

Les modalités de répartition de la terre

D'un point de vue conceptuel, l'usage et la propriété de la terre, *usus*, *fructus* et *abusus*, définissent le régime foncier selon Garnsey (2013), les modalités de répartition de la terre et de son fruit. Avant 1990, à Phongsaly les modalités d'usage de la terre relèvent du droit national (MAF 1999) combiné aux « droits coutumiers ». Il existe une superposition de niveau de droits et il convient de distinguer les rizières irriguées en plaine (ou casiers rizicoles) et les terres d'essarts.

Les casiers rizicoles

D'après les témoignages que nous avons recueillis, la riziculture irriguée se développe dans les années 1960 et se poursuit dans les années 1970, 1980 et 1990. En dehors des années 1975 et 1978 (Dufumier 1980), les foyers jouissaient de l'*abusus* et tout ou partie de l'*usus* et du *fructus* des casiers rizicoles. Concernant l'*abusus*, je n'ai enregistré que quatre cas de cessions « volontaires » parmi les foyers de l'échantillon retenu de 1975 à 1990. Elles n'ont pas eu lieu au sein des mêmes villages, mais les contractants appartenaient, eux, au même village et se connaissaient bien. Ils négocièrent de gré à gré avec des contreparties différentes : des buffles ; une autre parcelle de terre ; des buffles et une quantité de riz pendant une période définie et des piastres ; et enfin l'extinction d'une dette. Dans chaque cas, la cession a été validée par une rencontre formelle supervisée par plusieurs membres du village. Les transactions sont encadrées dans des rapports interpersonnels préexistants et soumises à des règles et des arrangements locaux. Par rapport à l'*usus* et au *fructus*, les foyers n'en disposaient pas de la totalité. En dehors de la période rizicole (avril-octobre), les casiers constituaient des réserves fourragères

pour les bubalins, voire les bovins, appartenant aux villageois. Tous les foyers enquêtés possédant des casiers rizicoles disposaient de la pleine propriété (les trois « droits ») pendant la culture du riz. Ensuite, environ 7 mois dans l'année, ils abandonnaient partiellement l'*usus* et le *fructus* au profit des villageois possédant des ruminants. Les rizières irriguées assuraient avant tout l'approvisionnement du foyer en riz (en quantité) et servaient de pacage collectif. Les casiers rizicoles n'étaient pas réellement une marchandise (même fictive, voir Polanyi 1996) et leurs « propriétaires » ne la cultivaient pas avec la vente de riz comme première finalité.

Les essarts

Quelle que soit l'appartenance ethnique des foyers rencontrés, les terres d'essarts étaient en usage et la question de l'*abusus* n'est pas ressortie des entretiens. En général, au sein d'un village, un « comité » définissait les zones à défricher et à brûler pour cultiver, en « tête de rotation », du riz pluvial, ou du maïs dans certains cas. Au sein de la zone délimitée (voire de l'ensemble des zones pour un même village) une parcelle était attribuée à chaque foyer en fonction du nombre de bouches à nourrir. La taille de la parcelle attribuée dépendait de la taille du foyer et chaque foyer mettait sa parcelle en valeur. L'usage de la terre était « un droit » (même s'il était inégalitaire) pour se nourrir et les critères de répartition dépendaient prioritairement de cet objectif. Tous les foyers rencontrés avaient accès à la terre pour se nourrir, ce droit était institué et l'exemple de la période de collectivisation est intéressant à ce titre. Deux fonctionnaires déjà en poste à cette période et impliqués, en tant que « fonctionnaires/travailleurs », dans la culture des casiers rizicoles, l'un à Boun Neua et l'autre à Moun Mai, estimaient que les paysans ne s'investissaient pas suffisamment dans la riziculture irriguée pendant la période de collectivisation des terres. Ces derniers faisaient le minimum et, même ceux qui possédaient déjà des casiers rizicoles avant la collectivisation, préféraient cultiver les essarts. Au sein de leur village, ils bénéficiaient de droits pour mettre en valeur un essart pour se nourrir. L'attribution des essarts était guidée par le mobile d'autoconsommation. Elle permettait au foyer de produire les quantités de biens nécessaires à la satisfaction de leurs besoins⁸. Les essarts, comme les casiers rizicoles, n'étaient pas réellement des marchandises nécessaires à la production d'autres marchandises.

Les représentations du travail

Si les critères de répartition de la terre reposaient sur la satisfaction de besoins du foyer, le travail était également envisagé sous cet angle. Lors des entretiens, tous les foyers sans exception affirmaient avoir travaillé avant tout pour produire leur nourriture et fabriquer les objets nécessaires (comme des nattes, des paniers, des cuillères en bambou, ou autres objets d'utilisation courante). Ce travail avait une équivalence directe en quantité de biens et la pénibilité, le temps consacré à l'activité, était rapportée à la satisfaction des besoins qu'il permettait. Les foyers d'essarteurs, tout comme les autres foyers, jugeaient en général la riziculture pénible

(défricher et récolter) ou chronophage (déshebler), mais ils mettaient ce travail en parallèle à la quantité de riz qu'ils allaient pouvoir manger. Pierre Bourdieu (1977), en Algérie pendant les années 1960, et Jacques Le Goff (2014), en Europe au xv^e siècle, constatent des dynamiques semblables : les paysans cherchaient un équivalent dans leurs productions et le travail était directement associé à des quantités de biens.

En revanche, que les modalités d'usage de la terre par les foyers et les représentations du travail permettent avant tout l'approvisionnement du foyer ne s'opposait pas à certaines transactions. Ces dernières pouvaient être contraintes (la dette fiscale : en nature, sous forme de corvée, ou monétaire) ou s'inscrire dans un quelconque régime de circulation.

Les régimes de circulation, les transactions non marchandes et marchandes

Les transactions non marchandes étaient multiples et intenses entre voisins, amis, parents ou autres. Souvent, au sein d'un village, des biens (alimentaires, cueillis ou cultivés) étaient échangés sur des bases stables et durables, mais ces transactions n'étaient généralement pas présentées spontanément. Les foyers estimaient que les biens ainsi transmis ne sortaient pas réellement du foyer, comme le montre la remarque suivante :

Oui j'ai donné des champignons, j'en ai ramassé beaucoup, mais je les connais bien, c'est comme si ça restait dans la maison, ils nous font aussi profiter de leurs légumes et si on a besoin de feu de sel, on va le chercher... on a toujours fonctionné ainsi.

Les transactions non marchandes concernaient également les actes cérémoniels, comme les mariages ou les funérailles. Chez les Khmu, par exemple, l'usage de la piastre était important lors de funérailles :

Nous, les Khmu, on avait besoin de piastres (on en a toujours besoin), quand on meurt, on met une pièce dans chaque main, pour voyager vers l'au-delà et une dans la bouche pour se nourrir.

La liste des transactions non marchandes décrites est très longue et la présenter exhaustivement dépasse largement le cadre de ce travail.

Les transactions marchandes étaient plus limitées et matinales de logiques non marchandes. Elles concernaient principalement le transfert de certains biens spécifiques (buffles, cochons, bovins, par exemple). L'échange de biens était privilégié et la piastre était souvent l'unité de compte retenue pour les évaluer, même si elle n'était pas le moyen de paiement. En tant que monnaie d'État, la piastre a disparu en 1954, mais, pour ces biens, elle est restée l'unité de compte. Les foyers enquêtés comptaient majoritairement en piastres et les prix en piastres étaient relativement stables dans le temps. La nouvelle monnaie d'État, le kip libération avant 1979 et ensuite le kip banque centrale, ne s'est pas réellement imposée avant 1990 (Alary 2006). Quoi qu'il en soit, lors de ces transactions l'objet commandait le rapport social : les foyers entraient dans une relation de transfert en vue d'acquérir des buffles, des cochons ou des piastres. Ensuite ces biens étaient éventuellement mobi-

lisés dans l'espace non marchand (mariages, deuils). Le travail faisait également l'objet d'une transaction mais il n'avait pas obligatoirement un prix monétaire et il s'effectuait souvent au gré des opportunités. Parmi notre échantillon, les Lao Sung déclaraient avoir travaillé pour les Lao Loum lors de travaux ponctuels :

On travaillait pour des gens de Namak quand ils construisaient les casiers rizicoles, on a été payé en opium [...]. On travaillait pour eux parce qu'on se connaissait, on se voyait souvent, ils sont dans la plaine et nous ici. (Essarteur, 43 ans.)

Ce type de transaction, même si elle relève de la transaction marchande, dépend aussi d'un rapport personnel. Il est teinté de logique non marchande. L'échange de riz mêlait également des aspects de transactions marchande et non marchande :

J'ai acheté du riz quand les enfants étaient petits, on a besoin de riz pour les enfants et j'ai travaillé pour le voisin pour agrandir sa rizière [...]. Sans argent c'est difficile d'acheter le riz à un inconnu, le voisin me faisait confiance, il savait que j'irai travailler comme convenu pour payer. (Essarteur, 52 ans.)

Ce type de transaction privilégiait le bien mais dépendait aussi du lien interpersonnel et, selon la perspective de recherche, la dimension non marchande ou marchande pouvait être valorisée. Cependant, qu'elles aient été marchandes ou non marchandes, ces transactions n'avaient pas la même fonction sociale et il n'existait pas obligatoirement d'équivalence entre elles. Sous de tout autres formes, les logiques de cloisonnement observées chez les Tiv par Paul Bohannan (1959) se retrouvent au Nord-Laos et, avant 1990, comparer un buffle payé en piastres et une botte de rotin remise au foyer voisin ne faisait pas toujours sens. Quoi qu'il en soit, la présence de transactions ne contrevenait pas au mobile d'autoconsommation. Les foyers produisaient avant tout les biens qu'ils jugeaient nécessaires à leur consommation et la majorité des biens échangés était issue de dynamiques guidées par l'autoconsommation. En dehors de quelques niches spécifiques, l'autoconsommation était toujours le premier objectif de production.

Ainsi avant 1990, les modalités de répartition des « facteurs de production », la terre et le travail, et les représentations liées aux transactions encadraient l'organisation de la production pour garantir l'autoconsommation. Les réformes votées au milieu de la décennie 1980 mettent en place un nouveau cadre institutionnel, imposé par l'État, au sein duquel la marchandise occupe une place de choix.

Les dynamiques de production et les transferts de 1990 à 2000

À partir du 2 décembre 1975, le gouvernement de la « nouvelle » République démocratique et populaire lao engage un ensemble de réformes façonnées par les doctrines socialistes. En 1986, il change d'orientation (Worner 1997) et impose un programme en rupture avec les orientations prises en 1975 : le Nouveau Mécanisme Économique (NME) (Saignasith 1997). Ce changement « épouse » un mouvement plus général qui « disqualifie » l'autoconsommation et valorise les échanges marchands. Ces derniers deviennent une des pierres angulaires des politiques de développement (Bourdet 1992) et le produit intérieur brut (PIB) un

indicateur essentiel de la croissance. De façon plus générale, les programmes de développement s'inspirent des théories du développement les plus « reconnues ». Elles placent les échanges marchands au cœur de leurs stratégies et caractérisent les étapes du développement par les ratios : production/autoconsommation ou production vendues/autosubsistance (Clifton 1970). L'agriculture doit devenir « *less and less subsistent and more and more commercial* » (Mosher 1970 : 6). Derrière ces prescriptions politiques et les théories normatives qui les légitiment, se cache l'opposition : l'autoconsommation, qui permet tout au mieux la subsistance, *versus* la division sociale du travail et l'efficacité économique (Clifton 1970). Indépendamment de toutes les critiques formulées à l'égard de ce modèle (Clastres 1974 ; Rist 1996), il a servi de matrice aux politiques de développement au Laos. Les foyers avec qui nous avons travaillé étaient influencés par cette tendance générale et produisaient de plus en plus de biens destinés « aux marchés » (fig. 1). Le volume des transactions marchandes a augmenté significativement à partir de 1990 et il ne serait pas incongru de penser que l'organisation de la production se soit également transformée. Le mobile d'action aurait dû changer, or, même si des transformations s'opèrent, l'autoconsommation occupe toujours une place centrale entre 1990 et 2000. Elle oriente les dynamiques de production et l'organisation de la production ne change pas réellement. En revanche, les nouvelles transactions marchandes se caractérisent toutes par leur dimension monétaire : la monnaie devient l'équivalent général et la finalité de la transaction. En d'autres termes, les foyers vendent pour se procurer la monnaie d'État et deux caractéristiques façonnent les nouvelles transactions marchandes : la dimension monétaire et la finalité de la transaction (cette finalité est monétaire dans un environnement où l'organisation de la production est guidée par d'autres finalités).

La dimension monétaire

Avec le développement des nouvelles transactions marchandes, l'unité de compte et le moyen de paiement sont devenus monétaires. À quelques nuances près, le kip banque centrale (kip) représente la contrepartie de toutes les transactions marchandes pour les paysans. Seuls les foyers habitant dans des villages proches de la frontière chinoise utilisaient aussi le yuan, une autre monnaie d'État. Certains commerçants chinois payaient en yuans et les paysans allaient parfois en Chine vendre leurs productions. Le même phénomène fut observé à proximité de la frontière vietnamienne bien que, l'utilisation de la monnaie vietnamienne, le dong, fut très limitée (Alary 2006). Cependant, que les paysans rencontrés n'aient utilisé que le kip ou aient recouru au yuan ou au dong, le principe ne change pas. Toutes les transactions marchandes étaient monétaires et la monnaie était la contrepartie des biens, la part exigible. Par ailleurs, les principes de cloisonnements observés entre 1975 et 1990 ne se retrouvaient pas. Pour les nouvelles transactions marchandes chaque bien avait une valeur monétaire comparable à la valeur monétaire des autres biens.

La finalité de la transaction

Les foyers enquêtés distinguaient clairement les raisons pour lesquelles ils se séparaient de leurs productions. Pour les nouvelles transactions marchandes, ils vendaient des biens pour obtenir de la monnaie. Le bien ne matérialisait pas un lien, il était perçu comme un objet dont la cession alimentait le foyer en monnaie d'État. Les foyers exprimaient clairement cet objectif et la monnaie était recherchée pour satisfaire de nouveaux besoins d'objets en général. Les interviewés la recherchaient pour faire face : 1) aux besoins scolaires des enfants (tenues, cahiers, stylos, ouvrages, etc.) ; 2) à l'approvisionnement du foyer (ustensiles de cuisine, vêtements, houes, machette, etc.) ; 3) aux problèmes de santé et à des besoins variés. Éteindre la dette fiscale en kip figurait également parmi les nécessités, par rapport auxquelles deux groupes d'acteurs se distinguaient. Les foyers qui produisaient suffisamment de nourriture pour satisfaire directement leurs besoins (foyers auto-suffisants) évoquaient la nécessité de payer l'impôt en kips mais ne classaient pas cette raison avant les autres. En revanche, les foyers qui peinaient à satisfaire directement leurs besoins alimentaires plaçaient l'impôt en tête des priorités. Ils recherchaient essentiellement des kips pour acquitter la dette fiscale et, selon leurs déclarations, ils auraient conservé leurs productions pour les consommer s'ils avaient pu échapper à l'impôt.

Cet ensemble de « mécanismes sociaux » s'est mis en place à partir du début des années 1990 et a permis des transformations socio-économiques inédites⁹. Certes des transactions marchandes existaient bien avant 1990 à Phongsaly¹⁰, mais leur développement n'a jamais eu cette ampleur et elles n'étaient pas articulées à une monnaie d'État.

L'ORGANISATION DE LA PRODUCTION ET LE DÉVELOPPEMENT DES TRANSACTIONS MARCHANDES, DEUX ESPACES ARTICULÉS

Entre 1990 et 2000 le mobile d'autoconsommation guidait toujours l'organisation de la production. Les foyers produisaient avant tout pour eux-mêmes et l'organisation de la production ne dépendait pas des ventes. Plusieurs raisons expliquent la persistance du mobile d'autoconsommation dans un contexte où le régime de circulation en plein essor pousse à vendre et à acheter de plus en plus de biens marchands. En d'autres termes, parce qu'elle ne se transforme pas au rythme du développement des transactions marchandes, l'organisation de la production est toujours guidée par le mobile d'autoconsommation. L'organisation de la production et les transactions marchandes évoluèrent selon un rythme diachronique pour trois raisons clairement identifiées. Premièrement, les foyers considéraient comme plus sûr de ne pas dépendre des transactions pour assurer leur approvisionnement. Deuxièmement, ils ne se fiaient pas à la monnaie d'État et au nouveau langage monétaire et enfin, les institutions locales encadraient la répartition du foncier, par exemple, pour satisfaire le mobile d'autoconsommation.

L'autoconsommation, la sécurité, une priorité et un système de représentations

L'approvisionnement des foyers est marginalement lié à la circulation de biens dans une société où l'autoconsommation est un mobile d'action. En absence de circulation, quel que soit le régime, l'organisation de la société n'est pas réellement remise en cause. En revanche, la stabilité du régime de circulation est fondamentale quand le quotidien des foyers dépend de biens produits par d'autres foyers. S'ils ne circulent pas, l'approvisionnement du foyer n'est plus assuré¹¹. Les paysans que nous avons rencontrés exprimaient clairement cette crainte qui justifiait leur attachement à l'autoconsommation.

En effet, les foyers ne se fiaient pas aux transactions marchandes pour garantir leurs approvisionnements en denrées alimentaires. Sans exception, même si certains achetaient du riz, ils jugeaient préférable de produire les aliments de base. Les exemples de phrases extraites des entretiens traduisent bien ce sentiment général :

On produit tout le nécessaire pour manger, on a beaucoup de choses, ça change en fonction des périodes et entre le riz, les animaux, les jardins, ce que l'on cueille dans la forêt, on a assez de nourriture. (Riziculteur en plaine, 47 ans.)

Dans le village tout le monde cultive des jardins, du riz pluvial, dans la forêt il y a beaucoup de nourriture comme les pousses de bambou ou de rotin, on a des animaux et avec tout ça, on a de la nourriture toute l'année, s'il manque quelque chose on se rattrape toujours sur le reste et on est sûr d'en avoir assez. (Essarteur, 36 ans.)

En revanche, si le désir de maîtriser la production des biens nécessaires au foyer était général, la « crainte » de l'insécurité de la relation marchande n'était pas homogène. Les foyers qui ne disposaient pas de riz en quantité suffisante toute l'année étaient les plus défiants. Ma question : « pourquoi ne plantez-vous pas de la cardamome et des rotins pour les cultiver, vous les vendez et ensuite vous acheter le riz ? » leur semblait incongrue et ils ne répondaient pas réellement. Ils revenaient toujours à l'importance de la production rizicole qui leur permettait de ne pas avoir à manger des tubercules sauvages « comme les animaux ». Ils maîtrisaient leur environnement productif, ils identifiaient les causes de leurs problèmes et, pour se nourrir, l'autoconsommation leur semblait le moyen le plus sûr.

Ainsi, les foyers, qu'ils soient déficitaires, autosuffisants ou excédentaires, optaient pour des pratiques qu'ils maîtrisaient et explicitaient leur choix. Ils disposaient de tous les repères pour organiser leurs approvisionnements et ils n'adhéraient pas « naturellement » à un modèle venu « d'ailleurs ». Ils connaissaient les avantages de leurs pratiques sans connaître suffisamment ceux qu'auraient éventuellement pu procurer les transactions marchandes. Les propos suivants sont révélateurs à ce titre :

Le riz est cher, est-ce que les pastèques donneront assez d'argent s'il faut acheter tous les jours le riz pour toute la famille ? Il faut beaucoup d'argent pour tout acheter,

même les fonctionnaires préfèrent avoir des rizières et des jardins, comme ça ils savent ce qu'ils ont pour manger. (Riziculteur en plaine, 35 ans.)

Ou encore :

Cultiver le riz c'est pénible mais ensuite on a les sacs, on voit si on a assez de nourriture, avec des billets ce n'est pas évident, les prix changent beaucoup. (Essarteur, 48 ans).

Ces phrases traduisent l'attachement à des repères connus afin de disposer d'une quantité de riz suffisante pour toute l'année. Pour les foyers de notre échantillon, les liens entre une quantité produite et les besoins quantitatifs étaient clairs et leur vécu pourrait facilement être opposé aux ressentis d'un sujet pétri par les normes spécifiques à la division sociale du travail. Ce dernier éprouverait certainement les mêmes difficultés à s'imaginer la contrepartie de son travail s'il devait produire toute sa nourriture. Peut-on imaginer vivre sur un lopin de terre et avoir l'autoconsommation comme objectif premier ? A-t-on une idée de ce que représentent notre temps et nos compétences pour obtenir un morceau de pain, après avoir emblavé, récolté, moulu le grain en farine, coupé le bois pour la cuisson et enfourner le pain ? A-t-on une idée des problèmes que pose la conservation du blé et peut-on *a priori* imaginer faire cet ensemble de tâches pour se nourrir alors que nous ne possédons aucune référence pour les imaginer ? Les foyers de paysans de Phongsaly, tout comme les Algériens rencontrés par P. Bourdieu (1977), éprouvaient des difficultés analogues. Ils peinaient à se représenter la contrepartie d'une de leurs productions dans un système de référence qu'ils ne possédaient pas. Ceci explique leur attachement à l'autoconsommation, renforcée par « l'instabilité » monétaire.

La monnaie des transactions marchandes : les limites du nouveau langage monétaire

Les observations faites à Phongsaly, la dimension monétaire de la relation marchande, illustrent empiriquement les théories qui placent la monnaie en amont de la transaction marchande¹² (Orléan 1998 ; Weber 2001). Les déclarations ci-dessus, extraites des entretiens, l'expriment clairement. Elles mettent l'accent sur la monnaie et, en dehors des problèmes de repères déjà cités, elles interrogent aussi la confiance que les protagonistes accordaient à la monnaie d'État. Ils restaient logiquement attachés à un modèle de production qu'ils maîtrisaient et se défiaient du kip et des transactions marchandes pour deux raisons.

Premièrement, le degré de monétarisation en kip de la province à la fin des années 1970 était extrêmement faible. Dans le cadre d'un autre travail (Alary à paraître), lors du passage du kip libération au kip banque centrale en 1979, j'ai estimé le degré de monétarisation en kip par foyer à quelques dollars (en équivalent dollars). Par ailleurs, le système de prix en kip ne s'est pas réellement imposé tout au long des années 1980 et l'essentiel des paysans n'avaient pas en tête le prix

des biens en kip (voir plus haut). La réforme fiscale (Bourdet 1994; Evans 1988; Evans 1990; Norindr 1981) a imposé un nouveau langage monétaire, le kip. En revanche, à Phongsaly, la nouvelle monnaie fiscale ne s'est imposée réellement qu'à la fin des années 1980 (Alary 2006). Le kip est devenu la seule monnaie pour éteindre la dette fiscale et ainsi le système de prix en kip s'est progressivement mis en place. Les discours que j'ai recueillis auprès des paysans revenaient souvent sur la dimension incertaine de l'opération monétaire en kip :

Nous vendons parfois quelques légumes sauvages sur la route, les prix changent, c'est difficile de savoir combien on aura. (Essarteuse, 58 ans.)

Vous savez on ne descend pas souvent à la Nam Ou (rivière) donc on ne vend pas souvent, on n'utilise pas l'argent tous les jours on ne connaît que le prix du riz. (Essarteur, 51 ans.)

Les femmes ne vendent presque rien en dehors de quelques légumes, elles prennent l'argent qu'on leur donne [...] elles n'en ont jamais beaucoup et elles ne peuvent pas acheter grand-chose même s'il y a beaucoup de légumes vendus. (Essarteur, 36 ans.)

Deuxièmement, pour les paysans, accepter une équivalence abstraite (la monnaie) pour acheter de la nourriture semblait hasardeux. Comme nous venons de le voir, ce nouveau langage monétaire (les prix monétaires des différents biens en kip) ne faisait pas réellement partie de leur paysage quotidien et ils ne le possédaient pas suffisamment. De plus, à la difficulté d'apprentissage d'un nouveau langage monétaire, s'ajoute l'instabilité du langage en question. Les années 1990 étaient inflationnistes et les prix changeaient beaucoup. Parmi les paysans avec lesquels je travaillais, un quart d'entre eux, essentiellement des Lao Loum, se rendaient régulièrement au chef-lieu de district, ou sur un axe routier, et se souciaient des problèmes de perte de pouvoir d'achat de la monnaie. Ils comprenaient qu'il était important de ne pas conserver des kips, tout en admettant volontiers se faire avoir (l'inflation était très importante à la suite de la crise asiatique). Les variations de prix posaient un réel problème aux autres foyers de l'échantillon. Les paysans ne comprenaient pas le sens de la variation des prix comme le montrent les remarques suivantes :

En novembre j'ai vendu des canards, j'ai acheté deux sacs de riz à Boun Neua et j'ai dépensé moins de la moitié, maintenant, avec le reste d'argent, ils ne veulent même pas me donner un sac... j'aurais dû garder les canards. (Riziculteur en plaine, 68 ans.)

Je suis vieux maintenant et je ne veux plus aller à Samphan. On se fait toujours avoir, mon fils vit à Oudomxai, il avait besoin d'argent, le prix d'un buffle. J'ai vendu le buffle il y a quelques mois, mon fils est venu chercher l'argent la semaine dernière et il me dit qu'il en manque beaucoup. (Essarteur, 45 ans.)

Comme tout langage, le langage monétaire en kip s'acquiert dans la durée et par l'expérience. L'absence de transactions monétaires régulières et l'inflation ont perturbé ces processus d'acquisition et les paysans ne voyaient pas comment ils

auraient pu se procurer les biens nécessaires de manière stable et sûre par des transactions marchandes.

Ainsi, les foyers conservaient l’organisation de la production qu’ils maîtrisaient parce qu’ils en possédaient le fonctionnement. P. Bourdieu (1977) remarque des logiques analogues dans les Aurès avant l’indépendance de l’Algérie. Les paysans traduisaient leurs efforts, leur travail en biens nécessaires à la satisfaction de leurs besoins. Ils cherchaient un équivalent dans leur corpus de représentations indépendamment de la norme monétaire :

Très nombreux sont ceux qui ne semblent pas concevoir que l’on puisse quantifier leur force et leur temps de travail et qui, pour évaluer le salaire qu’ils estiment mériter, prennent en compte leurs besoins. (Bourdieu 1977 : 92.)

Pour associer sur des bases stables et durables une grandeur monétaire à un pouvoir d’achat – la possibilité de s’approvisionner – une construction sociale est nécessaire.

La diachronie entre les transferts et la production

Le développement des transactions marchandes fut enclenché par un mouvement général qui dépassait les limites de la province et auquel les foyers s’adaptèrent plus ou moins bien à partir de leurs propres références. Ces dernières sont mobiles mais elles ont évolué à un rythme dont la temporalité ne suit pas obligatoirement la vague croissante des flux commerciaux. L’évolution des institutions locales, qui encadrent l’usage de la terre, facteur de production essentiel, n’a pas suivi le rythme du développement des transactions marchandes et les modalités d’usages de la terre n’ont pas réellement changé entre la première période (1975-1990, hormis entre 1975 et 1978) et la seconde (1990-2000)¹³. Deux éléments liés à l’usage de la terre expliquent la « stabilité » des règles d’usage du foncier.

Les casiers rizicoles

Les casiers rizicoles appartenaient à des familles (*abusus*) et l’*usus* ou le *fructus* revenaient partiellement au propriétaire (voir plus haut la section « Les modalités de répartition de la terre »). Si un foyer désirait cultiver toute l’année une production spécifique destinée à la vente sur ses casiers, il devait interdire l’accès de ses parcelles aux animaux des autres membres de la communauté. Certains le regrettaient en 2000, mais ils reconnaissaient également l’importance des ressources fourragères : « on ne peut pas cultiver pendant la saison sèche, les buffles broutent, si on cultive toute la plaine, où mangeront les buffles » (riziculteur en plaine, 38 ans). Si une famille avait interdit l’accès de ses parcelles pour les cultiver toute l’année, il lui aurait été difficile, au regard des obligations de réciprocité, de laisser ses animaux brouter chez les autres. Dans ce cas, la famille aurait dû gérer seule ses buffles ou s’en séparer. Or la gestion individuelle des buffles, dans un contexte où elle est collective, semble difficile à mettre en œuvre (le gardiennage ou la mise en

place d'une clôture demande beaucoup de travail). En outre, se priver de la traction bubaline pour cultiver les rizières n'était pas encore possible. Enfin, même si la mise en culture des casiers reposait sur l'unité familiale, la gestion des systèmes d'irrigation d'une plaine rizicole était collective. La mise en eaux, l'entretien des canaux et les tours d'eau étaient assurés par le groupe. Les paysans interrogés étaient conscients de ce problème et l'un d'eux me disait : « je ne peux pas faire du maïs pendant la saison sèche, c'est trop de travail pour amener l'eau sur mes parcelles, il faudrait que toutes les familles qui dépendent du canal s'y mettent » (riziculteur en plaine, 29 ans). Changer les modalités d'usage de la terre et de l'eau afin de changer la finalité des productions, dans un contexte où la gestion de la ressource reposait sur une organisation collective, nécessitait l'assentiment du groupe. À la fin des années 1990, la culture de pastèques, par exemple, s'est développée dans quelques plaines très localisées. Au sein des villages concernés, les paysans exprimaient clairement leurs dissensions :

Je ne suis pas d'accord avec les pastèques pour les Chinois, certains villageois veulent en faire mais ils devront clôturer leurs casiers, moi je laisserai brouter mes buffles dans la plaine. (Riziculteur en plaine, 29 ans.)

Nous avons beaucoup de discussions dans le village, certains ne veulent pas des pastèques, ils ont besoin de la plaine pour faire manger les buffles, ça va être compliqué, en plus les Chinois mettent des pesticides, ça va aller chez tout le monde. (Riziculteur en plaine, 47 ans.)

L'exemple des pastèques montre la difficulté que posait la remise en cause d'un système de production cohérent pour passer à une autre finalité de production.

Les terres d'abattis

La gestion des terres d'abattis dépendait également de dynamiques collectives. Les membres d'une communauté disposaient de terres en usage et, tous les ans, les zones à défricher étaient choisies par ses membres. Les arbres étaient abattus et brûlés et, ensuite, chaque foyer cultivait la parcelle qui lui était attribuée (voir plus haut). Le premier critère pour déterminer la superficie de la parcelle destinée à un foyer était, pour ce mode de répartition de la terre, les besoins alimentaires. Les familles les plus nombreuses étaient les mieux dotées et un foyer constitué de cinq personnes actives n'était pas obligatoirement mieux doté qu'un foyer composé de deux actifs et de trois inactifs. Le nombre d'actifs ne semblait pas déterminant, ce que traduit bien la réflexion suivante : « C'est sûr que les hommes jeunes sont forts, ils coupent les arbres, mais les parents mangent aussi et ils ne peuvent pas toujours travailler » (essarteuse, 42 ans). Les modalités de répartition du foncier privilégiaient donc le nombre de bouches à nourrir dans le foyer, critère qui l'emportait sur la capacité du foyer à produire des biens pour les vendre. En outre, le riz était planté au début de la saison des pluies, parfois deux années de suite sur la même parcelle. Pendant la saison sèche, les familles cueillaient certains légumes et laissaient paître les animaux (bubalins, bovins, équins pour l'essentiel) sur les

essarts. Ensuite, la forêt repoussait et chaque stade (strate herbacée, arbustive, arborée, etc.) procurait des ressources spécifiques (Chen *et al.* 2000). Un foyer qui aurait voulu choisir une voie solitaire pour produire des biens destinés aux marchés se serait confronté à des difficultés dans la mesure où la robustesse du système provenait de la synergie entre foyers. Seul, il aurait eu des difficultés pour protéger sa parcelle des dégâts provoqués par les animaux domestiques. Clôturer, par exemple, était un travail énorme qui mobilisait le groupe.

Quel que fut le type de mise en valeur de l'environnement, il dépendait d'une organisation collective conçue pour assurer aux foyers un approvisionnement régulier en biens jugés nécessaires. La transformer, pour saisir des opportunités de ventes, aurait remis en cause ce cadre. Les processus de transformation rencontraient donc des résistances.

LE DÉVELOPPEMENT DES TRANSACTIONS MARCHANDES ET L'ORGANISATION DE LA PRODUCTION

Pour toutes les raisons présentées ci-dessus, la production était encadrée par des institutions locales et des contraintes spécifiques. Les productions qui se sont développées étaient « valorisées » à l'intérieur de ce système de représentation et correspondaient généralement à des excédents ou à des opportunités contingentes. En d'autres termes, les critères propres à une organisation de la production dont la finalité était marchande (la comparaison des recettes monétaires et des coûts monétaires pour obtenir un gain, etc.) n'orientaient pas les choix de production, contrairement au mobile d'autoconsommation.

Les productions agricoles vendues ou les halos d'un système de production

Comme nous venons de le voir, les foyers que j'ai rencontrés attribuaient deux objectifs clairement hiérarchisés à la production : satisfaire les besoins du foyer constituait le niveau supérieur et vendre des excédents venait ensuite. La production rizicole s'inscrivait parfaitement dans cette logique, elle en était même l'archétype. Les paysans valorisaient la production rizicole, elle occupait une place de choix dans leur système de représentations. Même les groupes ethniques pour qui le maïs était l'aliment de base pensaient que le riz était « meilleur ». L'essentiel des foyers pensait que produire du riz permettait de le consommer, que le riz donnait « la force », permettait d'être en bonne santé et manquer de riz en période de soudure était associé à une forme de pauvreté (voir plus haut). Le riz jouissait de représentations positives qui guidaient « la rationalité » des paysans et leurs pratiques : le cultiver pour le consommer était « impératif ». L'excédent venait ensuite dans la hiérarchie des valeurs, mais il faisait également sens comme l'illustrent ces verbatims :

On vend tout ce que l'on ne consomme pas. L'année dernière j'ai eu une mauvaise récolte et j'en ai moins vendu. (Riziculteur en plaine, 42 ans.)

Depuis quelques années, je vends du riz plus ou moins tous les ans, en fait on en cultive beaucoup pour être sûr de ne pas manquer et en donner à la famille si elle en a besoin, on vend, ou on utilise autrement ce qu'on ne mange pas, alors les bonnes années on vend beaucoup et les mauvaises, moins. (Essarteur, 39 ans.)

Par ailleurs, les paysans estimaient intéressant de produire des excédents de riz car les brisures étaient données aux animaux et il pouvait être transformé en lao-lao dont les drêches étaient également données aux animaux. Ainsi, la production rizicole, avant tout guidée par le mobile d'autoconsommation, bénéficiait de représentations positives qui justifiaient une attention particulière à l'origine d'éventuels excédents employés à de multiples fins parmi lesquelles la vente sur le marché. Cette attention explique qu'à la fin des années 1990, à Phongsaly, le riz était le bien vendu par le plus grand nombre de foyers (Chazée 1999).

Si pour le riz la balance penchait fortement vers l'autoconsommation, la hiérarchie entre les deux objectifs (autoconsommation *versus* vente) n'était pas la même pour toutes les productions. L'objectif de vente était plus marqué pour le piment, l'oignon, le sésame, l'ail et la salade. Cependant, par rapport aux productions destinées à nourrir le foyer, ces productions destinées à la vente demeuraient secondaires pour les paysans. Un d'eux me disait :

J'ai fait pas mal de piments cette année, on le vendra... on le récolte après le riz. Le piment ne demande pas beaucoup de travail, c'est facile et on peut le faire sécher si personne n'en veut à l'automne. (Riziculteur en plaine, 41 ans.)

Un autre m'expliquait clairement qu'il avait planté des oignons avec le même objectif mais qu'il avait négligé la récolte parce qu'elle tombait pendant la moisson du riz. Ces productions s'étaient ainsi glissées dans les interstices d'un système qu'elles ne supplantaient pas.

Les animaux faisaient également l'objet de ventes mais n'étaient pas obligatoirement élevés pour être vendus. Les principales motivations pour pratiquer l'élevage étaient généralement le prestige procuré par la possession d'animaux et la consommation de viande. Un paysan me confiait :

Nous sommes à côté de la rivière et les canards se développent bien, la viande est bonne, quand ils sont gros on les mange. On mange les œufs aussi... bien sûr j'en vends parfois, j'en ai vendu pour payer les impôts, ainsi je n'ai ni l'argent ni les canards. (Riziculteur en plaine, 52 ans.)

Le discours d'un autre paysan montre également ce rapport à l'élevage :

Dans le village on vend quelques poulets quand on doit acheter quelque chose mais, si on peut, on préfère les garder et en manger de temps en temps. Les parents de ma femme sont venus et on était content d'avoir des poulets et un cochon. (Paysan, 42 ans, Ban Yo).

La volaille pouvait donc être vendue même si ce n’était pas l’objectif premier de cette production. Elle était avant tout élevée pour satisfaire directement les besoins du foyer (nourriture, offrandes, etc.). Cet objectif était encore plus affirmé pour le bétail et les récits suivants sont assez représentatifs à ce titre :

J’ai 4 buffles, j’utilise le mâle castré pour labourer les rizières, je garde les petits, il vaut mieux en avoir, en plus j’ai deux garçons et quand ils se marieront ils auront besoin de buffles, j’en vendrai peut-être un pour acheter la décortiqueuse. (Riziculteur en plaine, 61 ans.)

J’ai vendu un buffle à Phongsaly parce que ma mère était malade, si tu as des buffles tu peux faire face aux problèmes. (Riziculteur en plaine, 47 ans.)

C’est vrai que le buffle ne grossit pas après 5 ans et il ne prend plus de valeur, mais je préfère le garder, si on a un problème on pourra toujours le vendre et si on veut acheter quelque chose d’important on l’aura aussi. (Essarteur, 36 ans.)

L’accumulation de biens mobilisables pour faire face aux besoins, notamment cérémoniels, constituait le premier objectif d’élevage du bétail. Par ce biais, les paysans voulaient accumuler de la richesse et du prestige. Ce désir était particulièrement important chez les foyers Ho que nous avons rencontrés dans le nord de la province. Une des familles avait plus de 50 têtes en 1999 et n’envisageait pas leur vente. Mon interlocuteur me confiait : « On vend parfois des vaches, mais on préfère les garder, elles broutent seules et pour nous les Ho, c’est important d’avoir un gros troupeau » (essarteur, 47 ans). Et son père ajoutait : « pourquoi voulez-vous que je vende les vieilles vaches et les mâles, alors que je veux avoir un gros troupeau... si je vends des bêtes, le troupeau diminuera. » (essarteur, 71 ans). Pour les paysans de notre échantillon, la vente d’animaux ne justifiait pas l’élevage, même s’ils les vendaient parfois. La rationalité de l’élevage dépendait d’un corpus de représentations qui valorisait l’autoconsommation, la prévention face aux risques potentiels et le prestige.

En 2000, les biens uniquement destinés au marché étaient marginaux et représentaient moins de 3 % des ventes des foyers de notre échantillon. En dehors de la canne à sucre et de la cardamome cultivée, tous les biens uniquement vendus étaient sauvages : la cardamome sauvage ; une orchidée sauvage (*bay lay*) ; les fragments d’écorce (*nang niao*) ; l’herbe à balais (dans une moindre mesure) ; le benjoin. Les paysans ne se projetaient pas réellement dans ces productions et leur vente correspondait à des opportunités contingentes. Les collecter était généralement justifié ainsi : « Les Chinois sont venus nous demander de récolter des *bay lay*. Ils en veulent beaucoup [...] je suis allé en chercher avec les enfants [...]. S’ils ne viennent pas, elles vont pourrir » (essarteur, 34 ans). Ces « productions » ne demandaient aucun entretien, la cueillette se faisait en morte-saison, en dehors des périodes consacrées aux productions agricoles jugées prioritaires (le riz) et la cueillette était le seul *in-put* nécessaire. Ce type de vente correspondait à des opportunités qui s’intégraient à la stratégie économique globale du foyer, mais l’organisation de l’économie familiale n’était pas remise en cause si la vente ne se faisait pas.

Le choix des biens vendus fait-il sens ?

À la fin des années 1990, les productions des paysans, qu'elles soient cultivées, élevées ou sauvages, faisaient essentiellement appel à deux facteurs de production : la terre et le travail. L'outillage des paysans de notre échantillon était extrêmement rudimentaire. Dès lors, tout foyer ayant accès au foncier et suffisamment d'actifs pouvait produire. D'une façon générale, sur toute la période étudiée, l'accès au foncier ne constituait pas le facteur limitant (en dehors des casiers rizicoles) contrairement à la main-d'œuvre. Pour étendre la production de riz, par exemple, tous les foyers estimaient manquer de main-d'œuvre à certaines périodes. Le désherbage des essarts constituait la première limite à ce type de riziculture. Lors des entretiens, pour les paysans de notre échantillon, j'ai pu constater que le travail constituait le facteur limitant, tout comme ce fut le cas des foyers visités à Phongsaly à la fin du xx^e siècle par Jean-Louis Alexandre (1998), Emmanuel Baudran (2000) et Olivier Ducourtieux (2006). Ainsi, dans la mesure où la terre n'était pas, en général, le facteur limitant, la productivité du travail semblait un bon critère pour comparer « la profitabilité » des productions paysannes vendues. Affecter le travail à une production ayant une forte productivité du travail (par rapport aux logiques de coût/avantages, caractéristiques de l'économie marchande) permettait d'augmenter la capacité de consommation.

À la fin des années 1990, les biens les plus vendus avaient une faible productivité du travail par rapport aux critères marchands. Le riz constituait la première ressource monétaire des foyers de notre échantillon. Laurent Chazée (2000 : 28) fait un constat un peu différent en 2000 : « *The most interesting income generating activities for more than 50% of villagers are sticky rice, ordinary rice, cardamom, pig and poultry* ». Aucune production prise séparément ne générerait plus de ressources monétaires que le riz, même si le volume des ventes de l'ensemble de tous les produits forestiers ou de tous les produits d'élevage dépassait celui du riz. Selon les résultats de notre enquête, avant 1990 le riz procurait moins de 7% du revenu total des foyers. Il représentait 10% environ en 1990 et sa part a augmenté par la suite : 17% en 1995 et plus de 25% en 2000. Dans la mesure où le riz était la production la plus vendue, il n'est pas aberrant de formuler l'hypothèse suivante : les paysans choisissaient de vendre du riz, parce que la productivité du travail de la production rizicole était la plus élevée. Mais cette hypothèse est infirmée car le riz avait une faible productivité du travail. À temps de travail égal, il générerait moins de ressources que l'élevage ou la cueillette par exemple.

Le tableau suivant permet de comparer les ressources monétaires que génèraient, par unité de temps, les productions en question. Les données présentées ne sont pas très précises mais reflètent des tendances. Les techniques culturales changent d'un biotope à l'autre et le riz pluvial cultivé à flanc de coteaux ne procure pas les mêmes quantités par unité de temps qu'un casier rizicole irrigué. Les tendances montrent cependant la faible productivité du travail de la riziculture par rapport aux autres productions.

Tableau 1. Productivité du travail par rapport au prix monétaire des biens en 2000

Buffle	Porc	Sous-produits forestiers	Riz
10 US \$/jour	6 US \$/jour	8 US \$/jour	2 US \$/jour

L'accès aux techniques de production n'explique pas cet état de fait. Peu ou prou, les foyers les possédaient toutes et, comme nous l'expliquions, l'accès au foncier ne justifiait pas ces choix de production. Ils produisaient et vendaient du riz, car, pour l'essentiel, les critères de choix ne dépendaient pas des prix des biens sur les marchés naissants. Pour eux, l'opposition entre la riziculture et les autres productions ne s'adossait pas au raisonnement suivant : x heures consacrées à la production (cueillette) de sous-produits forestiers fournissent les mêmes ressources monétaires que 4x heures consacrées à la riziculture. La production de sous-produits forestiers offre donc un pouvoir d'achat 4 fois supérieur et je choisis de cueillir ces produits.

Les paysans produisaient un panel étendu de biens parmi lesquels le riz occupait une place de choix. Le riz offrait un meilleur « rapport » et valorisait mieux le travail selon leurs références et leur propre rationalité : autoconsommation (sécurité alimentaire), prestige, minimiser les risques, cohérence entre des techniques de productions et les institutions locales (comme l'usage de la terre). Pour les foyers, ces critères et les pratiques associées, bien que décalés par rapport aux normes propres aux finalités marchandes, étaient les facteurs prépondérants pour définir les modalités d'organisation de la production.

CONCLUSION

L'autoconsommation constituait le mobile d'action économique dominant pour l'essentiel des foyers avant la fin du xx^e siècle à Phongsaly. À partir de 1986, ce mode d'organisation socio-économique est progressivement bouleversé par un ensemble de transformations institutionnelles, promues par l'État, dans un environnement international où la croissance des transactions marchandes est synonyme de développement. De nouveaux biens circulent, de nouvelles normes de consommation émergent et les paysans se mettent à vendre de plus en plus de biens sur les marchés locaux. Bien que ces nouveaux échanges s'inscrivent dans le régime de circulation marchande, les paysans produisent toujours selon des logiques non marchandes où priment l'autoconsommation, le prestige et la sécurité alimentaire. En 2000, l'essentiel des foyers enquêtés produisait toujours selon un modèle socio-économique guidé par le mobile d'autoconsommation. D'une part, les foyers cherchaient à produire les biens nécessaires à la consommation du foyer. Produire leur nourriture leur semblait une évidence et imaginer qu'ils

puissent obtenir leur nourriture en produisant des biens dont ils se sépareraient en contrepartie d'un numéraire ne faisait pas réellement sens. D'autre part, la répartition des facteurs de production était principalement guidée par le mobile d'action précité. Changer rapidement la finalité de la production implique une évolution des modalités de répartition des facteurs en question (essentiellement la terre et l'eau). Or les dynamiques de transformation institutionnelle suivaient leur propre rythme qui ne se calait pas sur celui du développement des transactions marchandes. Dans ce contexte, les paysans produisaient toujours pour satisfaire leurs besoins et vendaient, en général, l'excédent. Ils vendaient essentiellement des productions déjà cultivées avant le développement des marchés et les productions uniquement destinées à la vente représentaient peu et provenaient de la cueillette. L'étude conduite à Phongsaly montre comment les catégories théoriques, marchande et non marchande, permettent d'identifier des dynamiques sociales clairement distinctes mais complémentaires. Sur le terrain, elles s'articulent par empilement ou par combinaison, sans se remplacer. Le développement de la vente de biens à Phongsaly est intimement lié à des systèmes de production dont la vocation principale n'est pas la vente. Une société est modelée par un ensemble de dynamiques sociales qui s'articulent et non par un ensemble de catégories autonomes qui s'excluent ou se remplacent nécessairement. Le sens et le fonctionnement des unes dépendent de ceux des autres.

Notes

1. Le regard critique et les définitions proposées en introduction générale de ce numéro encadrent l'usage des concepts dans ce texte.
2. Le terme autosubsistance, intimement lié à la subsistance, pose de nombreux problèmes théoriques et traduit avant tout une vision ethno-centrée des modèles économiques (Clastres 1974 ; Rist 1996). L'idée de subsistance suggère qu'un foyer dont la production ne s'inscrit pas dans un régime de circulation subsiste. Pourtant, un foyer qui ne consomme que les biens qu'il produit ne subsiste pas obligatoirement et ce modèle d'approvisionnement n'est pas obligatoirement subi. Il peut correspondre à des choix, des habitudes et les foyers ne veulent pas obligatoirement adopter un modèle où la production est tournée vers le marché. Le terme autoconsommation semble plus neutre, il n'est pas directement le fruit d'une vision singulière de l'économie et il est préféré à autosubsistance.
3. Le mobile d'action est défini par Karl Polanyi (2011). Le gain constitue le mobile d'action dans les économies capitalistes, mais ce mobile, le gain, n'est pas universel. Il dépend de l'organisation sociale.
4. L'objectif d'autoconsommation « structure » des relations sociales qui déterminent la répartition et l'utilisation des acteurs de production.
5. Phongsaly est à la fois une ville chef-lieu d'un district, le district de Phongsaly et le chef-lieu d'une province, la province de Phongsaly. Tout au long de ce texte, Phongsaly désignera la province. S'il est fait référence à la ville ou au district, il en sera clairement fait mention.

6. Xavier Zimmermann a travaillé cinq ans, 1996-2001, à Phongsaly, trois ans pour une ONG française et deux ans pour un projet financé par la banque mondiale. En 2000-2001 il a compilé de nombreuses données fournies par le centre provincial de statistiques et par divers services administratifs.
7. Les transformations sociales que j'étudie prennent corps à la fin du xx^e siècle et j'ai travaillé à Phongsaly de 1998 à 2001. J'ai donc défini un intervalle de temps qui permette de les saisir par rapport à la période où j'effectuais mon terrain.
8. La notion de « besoins » est définie à partir des informations recueillies localement (ce que les foyers considéraient comme un besoin). Avant 1990, les besoins étaient liés à des quantités de biens, notamment de nature alimentaire, textile, ou encore ligneuse. Les « besoins » monétaires, pour les compensations matrimoniales par exemple, n'étaient pas cités spontanément même s'ils étaient réels.
9. J'observe un type de transformations sociales (le développement des transactions marchandes articulées à un type de relation à la production) qui est resté relativement stable au xx^e siècle. En revanche, sous de toutes autres formes (migrations, influence de l'occupation française, etc.), les sociétés de Phongsaly se sont largement transformées dans une perspective historique.
10. Voir plus haut, mais également Aymé (1930) et dans des environnements voisins, Walker (1999).
11. Ce point constitue une différence fondamentale entre les sociétés pour lesquelles l'autoconsommation est un mobile d'action et celles fondées sur la division sociale du travail. Pour ces dernières la circulation de biens est fondamentale et il existe plusieurs régimes de circulation. Certains sont liés à des programmes de planification, d'autres s'appuient sur l'échange marchand, ou encore sur une combinaison des deux modèles. Quelle que soit la combinaison, stabiliser le régime de circulation est fondamental et dépend d'un processus institutionnel (Ensminger 1992). Il est mis en place par le pouvoir qui le planifie pendant la période antique en Grèce (Polanyi, 2011), par l'État dans les pays européens après la Seconde guerre mondiale (Elie 2017) ou par de tout autres mécanismes comme le montrent les relations entre producteurs et collecteurs de lait au Vietnam (Duteurtre & Pannier 2019). Ces mécanismes, ou ces stratégies, permettent de lutter contre l'insécurité consubstantielle au risque de rupture du « circuit ». Pour la relation marchande, l'insécurité liée au risque de rupture est largement théorisée par Michel Aglietta et André Orléan (1998) et André Orléan (2002).
12. Pour l'économie institutionnelle il n'existe pas d'organisation sociale connue sans monnaie. En revanche, selon les sociétés, la monnaie ne joue pas le même rôle. Selon A. Orléan (2015), sans une forme de monnaie, l'économie marchande ne serait pas possible. Cette proposition théorique n'exclut pas des relations de troc pour certains transferts spécifiques, mais la généralisation de transferts de biens réifiés entre les sujets dépend de la monnaie. Même si l'économie classique l'a imaginé, la généralisation de relations de troc n'est pas possible (Servet 1994).
13. La réforme foncière votée en 1994 par le gouvernement de la RDP lao (Ducourtieux *et al.* 2004) institue une nouvelle relation au foncier et promeut un usage de la terre idoine aux besoins de la production de biens destinés aux marchés (Kirk 1996) ainsi que la marchandisation du foncier (MAF 1999). La réforme est plus ou moins rapidement mise en place à l'échelle nationale tandis qu'à Phongsaly les modalités d'application commencent à être discutées à la fin des années 1990.

Références

- AGLIETTA, Michel & ORLEAN, André, 1998, *La Monnaie Souveraine*, Paris : Odile Jacob.
- ALARY, Pierre, 2006, *Dynamique monétaire et développement des échanges marchands*, thèse de doctorat, EHESS, Paris.
- ALARY, Pierre, 2013, « La théorie économique confrontée aux transformations économiques d'une société rurale : le cas de la province de Phongsaly au Laos », *European Journal of Development Research*, 25 : 466-487.
- ALARY, Pierre, à paraître, « La monnaie mobilisée comme étendard politique : une approche iconographique de la place de la monnaie dans la construction d'une souveraineté politique au Laos, de l'indépendance à la fin des années 1980 », in *La Monnaie contre l'État ? La souveraineté monétaire en question*, Marie Cuilleraï & Bruno Theret, Paris : Éditions de l'EHESS.
- ALEXANDRE, Jean-Louis & EBERHARDT, Nicolas, 1998, *Des systèmes agraires de la rive gauche de la Nam Ou*, Paris : Comité de Coopération avec le Laos.
- APPADURAI, Arjun, 1986, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge : Cambridge University Press.
- AYMÉ, Georges Albert, 1930, *Monographie du Ve territoire militaire*, Hanoi : Imprimerie d'Extrême-Orient.
- BARRAL, Stéphanie, 2013, « Capitalisme agraire en Indonésie : la marchandisation de la terre et du travail comme moteurs des rapports salariaux dans les plantations de palmier à huile », *Revue de la Régulation* [en ligne], 13, URL : <https://journals.openedition.org/regulation/10156>; DOI : 10.4000/regulation.10156.
- BAUDRAN, Emmanuel, 2000, *Derrière la savane la forêt. Étude du système agraire du nord du district de Phongsaly (Laos)*, Paris : Comité de Coopération avec le Laos.
- BOHANNAN, Paul, 1959, « The Impact of Money on an African Subsistence Economy », *The Journal of Economic History*, 19 (4) : 491-503.
- BOURDET, Yves, 1992, « Perestroïka au Laos, performances et perspectives de l'économie laotienne », *Revue du Tiers Monde*, 129 : 181-208.
- BOURDET, Yves, 1994, « Fiscal Policy under Transition : The Case of Laos », *European Asian Studies*, 46 : 1039-1056.
- BOURDIEU, Pierre, 1977, *Algérie 60, Structures économiques et structures temporelles*, Paris : Éditions de Minuit.
- BOUTÉ, Vanina, 2005, *En miroir du pouvoir. Les Phounoy du Nord Laos: ethnogenèse et dynamiques d'intégration*, thèse de doctorat, EPHE, Paris.
- BOUTÉ, Vanina, 2017, « De l'essartage à la culture de l'hévéa. Mutations dans l'usage et les Représentations de la forêt au nord de la péninsule Indochinoise », *Péninsule*, 75 : 99-127.
- CHAZÉE, Laurent, 2000, *Rural Marketing Survey for the Phongsaly Forest Conservation and Rural Development Project*, Vientiane : Vientiane International Consultants.
- CHEN, Jing, YAO, Tang, ZHANG, Lun, BEI & Zeng, 2000, *Joint field study on Chinese cardamom plantation in Boun Neua and Boun Tai districts Phongsaly*

- Province, LAO PDR, Xishuangbanna, Xishuangbanna Tropical Botanical garden of the Chinese Academy of Science.
- CHEVALIER, Sophie, 2010, « De la marchandise au cadeau », *Revue du MAUSS*, 36: 197-210.
- CLASTRES, Pierre, 1974, *La Société contre l'État*, Paris: Éditions de Minuit.
- CLIFTON, Reginald Wharton, 1970, « Subsistence Agriculture, Concepts and Scope », in *Subsistence Agriculture and Economic Development*, Reginald Wharton Clifton, Londres: Frank Cass Company Limited.
- DUCOURTIEUX, Olivier, LAFFORT, Jean-Richard & SACKLOKHAM Silinthone, 2004, « La réforme foncière au Laos. Une politique hasardeuse pour les paysans », *Tiers-Monde*, 45 (177): 207-230.
- DUCOURTIEUX, Olivier, 2006, *Du riz et des arbres. L'élimination de l'agriculture d'abattis-brûlis, une constante politique au Laos*, Paris: Institut National Agronomique Paris-Grignon.
- DUFUMIER, Marc, 1980, Les premières transformations sociales de l'agriculture en RDP lao, *Revue Tiers Monde*, XXI (84): 813-830.
- ELIE, Luc, 2017, « Diversité des capitalismes et dispositifs institutionnels environnementaux », *Revue de la régulation* [en ligne], 22, URL: <http://journals.openedition.org/regulation/12563>; DOI: 10.4000/regulation.12563.
- ENSMINGER, Jean, 1992, *Making a Market: The Institutional Transformation of an African Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- EVANS, Grant, 1988, *Agrarian Change in Communist Laos*, Singapour: Institute of Southeast Asian Studies.
- EVANS, Grant, 1990, *Lao Peasants Under Socialism*, Yale: Yale University Press.
- FRANCHINI, Philippe, 1988, *Les Guerres d'Indochine*, tome 1, Paris: Pygmalion-Gérard Watelet.
- GARNSEY, Peter, 2013, *Penser la propriété de l'Antiquité jusqu'à l'ère des révolutions*, Paris: Les Belles lettres, coll. « Histoire ».
- KIRK, Michael, 1996, *Land Tenure Development and Divestiture in Lao PDR*, Bonn: GTZ.
- LA BOËTIE, Étienne, 1995, *Discours de la servitude volontaire*, Paris: Flammarion.
- LE GOFF, Jacques, 2014, *Un autre Moyen Age*, Paris: Gallimard, coll. « Quarto ».
- MAF (Ministère de l'Agriculture et des Forêts), 1999, *Collection des décrets et lois depuis 1975*, Vientiane: maf (en laotien).
- MAUSS, Marcel, 1999, *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF, coll. « Quadrige ».
- MOSHER, Arthur Theodore, 1970, *The Development of Subsistence Farmers: A Preliminary Review*, Aldine: Chicago.
- MURRAY LI, Tania, 2014, *Land's End: Capitalist Relations on an Indigenous Frontier*, Durham, NC: Duke University Press.
- NATIONAL-STATISTIC-CENTRE, 1996, *Basic Statistic About The Socio-Economic Development in the Lao PDR*, Vientiane, National Statistic Centre.
- NATIONAL-STATISTIC-CENTRE, 2000, *1975-2000, Basic Statistics of the Lao P.D.R.*, Vientiane: National Statistic Centre.

- NORINDR, Christophe, 1981, « La politique agraire de la République Démocratique et Populaire Lao, Plans 1975-1981 », *Cahier d'Asie du Sud-Est*, 9-10.
- ORLÉAN, André, 1998, « La monnaie autoréférentielle : réflexion sur les évolutions monétaires contemporaines », in *La Monnaie souveraine*, AGLIETTA, Michel & ORLEAN, André, Paris, Odile Jacob.
- ORLÉAN, André, 2002, « La Monnaie, Opérateur de Totalisation », *Journal des Anthropologues*, 90-91 : 331-352.
- ORLÉAN, André, 2015, « La sociologie économique de la monnaie », in *Anthologie de la monnaie*, Pierre Alary *et al.*, Paris : PUF.
- POLANYI, Karl, 1996, *La Grande Transformation*, Paris : Gallimard.
- POLANYI, Karl, 2011, *La subsistance de l'Homme*, Paris : Gallimard.
- RIST, Georges, 1996, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- SAIGNASITH, Clark, 1997, « Lao Style New Economic Mechanism », in *Laos' Dilemmas and Options: The Challenges of Economic Transition in the 1990s*, Joseph Tan & Mya Than, New York : St. Martins Press.
- SALHINS, Marshal, 1976, *Âge de pierre, âge d'abondance, l'économie des sociétés primitives*, Paris : Gallimard.
- SERVET, Jean-Michel, 1994, « La fable du troc », *Dix-huitième Siècle*, « Économie et politique », 26 : 103-115.
- THERET, Bruno, 2008, « Les trois états de la monnaie. Approche interdisciplinaire du fait monétaire », *Revue économique*, 59 (4) : 813-841.
- TESTARD, Alain, 2007, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Paris : Sillepse.
- WALKER, Andrew, 1999, *The Legend of the Golden Boat. Regulation, Trade and Traders in the Borderlands of Laos, Thailand, China and Burma*, Honolulu : University Press of Hawai'i's Press.
- WEBER, Florence, 2000, « Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. Une ethnographie économique après le grand partage », *Genèses*, 41 : 85-107.
- WEBER, Florence, 2001, « Forme de l'échange, circulation des objets et relations entre les personnes », *Hypothèses*, 1 : 287-298.
- WORNER, William 1997, « Lao Agriculture in Transition », in *Laos' Dilemmas and Options: The Challenges of Economic Transition in the 1990s*, Joseph Tan & Mya Than, New York : St. Martins Press.
- ZIMMERMANN, Xavier, 2001, « Phongsaly Province General Data », Phongsaly, Laos.

Résumé : Les régimes de circulation, non marchands et marchands, sont définis par rapport au transfert en tant que tel. Les définitions intègrent assez peu des dimensions propres aux dynamiques de production et aux modalités d’articulation entre la production et les transferts. Or ces dernières sont importantes, les transferts n’existeraient pas sans la production et les régimes de circulation et les dynamiques de production s’auto-valident. L’exemple d’une société en pleine mutation, le nord Laos à la fin du xx^e siècle, est à ce titre éclairant. Il permet d’identifier, dans une perspective historique, les articulations entre les dynamiques de production « non marchandes » et le développement des échanges marchands dans une société où ils sont devenus un lien social déterminant. Nous démontrons que les dynamiques de « production non marchandes » ont constitué le substrat au développement des échanges marchands. Ils n’auraient pas émergé sans les dynamiques en question.

The Dynamics of “Non-Market” Production and Market Exchanges Development: A process of Social Adaptation Observed in Northern Laos at the End of the 20th century

Abstract: Both non-market and market circulation regimes are defined in relation to transfer. The definitions do not adequately integrate the specific dimensions of the dynamics of production and the ways in which production and transfers link together. However, those linkages are important because without production there would be no transfers and circulation regimes and production dynamics are self-validating. The example of a rapidly changing society—northern Laos at the end of the 20th century—is illuminating in this respect. It serves to identify, from a historical perspective, the linkages between “non-market” production dynamics and market exchanges in a society in which the latter have become a dominant social bond. We demonstrate that the dynamics of “non-market production” formed the substrate for the development of market exchanges that otherwise would not have emerged.

Mots-clés : échanges marchands, dynamique de production, développement, auto-consommation, mobile d’action, Phongsaly, Laos.

Keywords: market exchanges, production dynamics, development, self-consumption, motive for action, Phongsaly, Laos.

L'obligation de rendre et la question de la dette

L'échange cérémoniel *tee* des Enga (hautes terres de Nouvelle-Guinée)

Valérie Lécivain *

UMR 6298 ArTeHis (CNRS-ministère de la Culture-université de Bourgogne)

Un constat semble s'imposer de nos jours : l'analyse en termes « d'échange de don », à la suite des travaux de Bronisław Malinowski (1922) et de Marcel Mauss (1950), a conduit à caractériser l'économie des sociétés océaniques principalement sous l'angle du don. Le don serait dès lors présent dans des sociétés aussi différentes que les chefferies polynésiennes, les chefferies « honorifiques » du Vanuatu, les sociétés dites *big men* de Nouvelle-Guinée et même celles de chasseurs-cueilleurs horticulteurs. Cette conception provient, on le sait, de la distinction traditionnelle établie entre l'échange marchand et le don : à partir du constat que les sociétés traditionnelles ne relèvent pas de l'ordre de l'échange marchand,

* Valérie Lécivain est docteur en anthropologie (EHESS, Paris) et actuellement chercheur associé, rattaché à l'unité mixte de recherche « Archéologie, Terre, Histoire, Sociétés » de l'université de Bourgogne. Elle a effectué ses recherches chez les Raga de l'île de Pentecôte (Vanuatu). Au cours de sa recherche doctorale, elle a réexaminé la question, centrale dans l'ethnographie mélanésienne, des échanges cérémoniels et ses implications sociales suivant une approche comparative (2002). Les thématiques de ses publications concernent les échanges économiques, les figures de la dépendance (esclavage, clientèle, etc.), la typologie des mariages, la guerre.

on a eu tendance à conclure qu'il s'agissait de don, du fait de l'antinomie très évidente entre ces deux catégories. L'échange de don serait alors aux sociétés traditionnelles, ce que l'échange marchand serait au capitalisme : à l'inverse de notre économie, le but de cet échange non marchand n'aurait pas d'utilité pratique mais permettrait, en revanche, de renforcer les liens sociaux, d'acquérir du prestige, voire d'asseoir une identité.

Face à cette conception, plusieurs anthropologues et historiens se sont questionnés sur le caractère univoque du don. Peut-on réduire l'*échange non marchand* à cette seule forme générale ? Peut-on concevoir l'économie de ces sociétés de façon aussi uniforme ? Peut-on continuer, autrement dit, à définir des modalités d'échange différentes sous une même notion comme l'a suggéré M. Mauss ? Il s'avère, effectivement, qu'une grande partie de la réflexion de M. Mauss a été influencée par ses lectures d'historiens de droit germanique, et indirectement par l'idée du contre-don lancée par Jacob Grimm, où des catégories aussi paradoxales, telles que le cadeau, l'achat ou l'impôt, sont mentionnées sous la notion commune de « don nordique » (Magnani 2007 : 17-18 ; Wagner-Hasel 2003). À ceci s'ajoute une autre question : doit-on encore envisager ces échanges comme n'ayant aucun caractère utilitaire dans la vie quotidienne ? On sait que B. Malinowski a exagéré en présentant le circuit *kula* comme un système fermé sans relation avec le reste de la vie économique et sociale et que M. Mauss a accredité cette interprétation. Il est maintenant établi que, sortis du circuit, les biens *kula* permettent d'acheter, de payer ou encore de compenser : les bracelets et les colliers peuvent autant être fournis pour le mariage qu'en contrepartie des services d'un artisan ou d'un tueur à gage, etc. (Damon 1980 ; Macintyre & Young 1982 ; Macintyre 1983 ; Chowning 1983). Au vu de ce clivage entre le discours général sur le don et la vaste ethnographie, certains anthropologues ont formulé quelques objections¹. Elles portent principalement sur deux points : d'abord, l'analyse en termes « d'échange de don » a conduit trop souvent à confondre la spécificité du don avec d'autres modalités de circulation des biens, écartant, de la sorte, l'examen des différentes formes de transfert et de circulation ; ensuite, les notions de don et de dette ont été, elles aussi, trop souvent assimilées alors qu'elles devraient être dissociées.

À l'aune de ces réserves, nous examinerons, dans cet article, l'aspect de la circulation des biens – les formes des transferts – selon les *obligations* qui en découlent. Nous ne le ferons pas suivant les obligations de M. Mauss pour qui « l'obligation de rendre » s'explique par les croyances, ou plus spécifiquement encore, par l'idée que le bien donné aurait une prise magique et religieuse sur le récipiendaire ce qui obligerait ce dernier à rendre. Nous ne l'aborderons nullement donc selon cette fameuse « obligation de rendre » un don qui reste une expression abusive au regard de la contrainte et de l'exigibilité et qui fait fi des « diverses qualités concrètes de l'obligation² ». Comme le souligne, à juste titre, Denis Vidal, si « l'obligation de rendre » était aussi forte et aussi contraignante dans le don comme dans l'achat-vente, où situerait-on la différence ? La spécificité du don est in fine d'être « toujours problématique et sans garantie de réciprocité » (Vidal 1991 : 46). Nous nous situerons, à cet égard, dans le cadre théorique proposé par Alain Testart pour qui

l'obligation de rendre n'est pas davantage du registre du don, mais bien plutôt de l'ordre de l'échange : alors que dans le don, l'obligation de rendre n'est tout au plus qu'une obligation morale, dans l'échange, en revanche, une personne est en droit d'exiger la contrepartie de ce qu'elle a fourni (Testart 1997, 2001, 2006 [1993], 2007). Selon lui, c'est « le droit à réclamer la contrepartie qui caractérise l'échange, et la légitimité de recourir au besoin à la violence qui distingue l'échange [de celui] du don » (Testart 2001 : 741). En d'autres termes, dans l'échange, à l'inverse du don, la défaillance éventuelle d'une réciprocité peut être sanctionnée et l'individu lésé a la possibilité d'user légitimement de contrainte³. Nous verrons que dans les sociétés où la police est absente et dans lesquelles le défaut d'un retour d'un bien génère souvent un malaise social, l'exercice de la violence légitime – telle que la force, la vendetta, le recours à la sorcellerie ou la magie – peut devenir à terme un moyen pour rétablir des torts liés à une négligence.

C'est à partir des ethnographies de Daryl K. Feil et Mervyn Meggitt, principalement, que nous étudierons une des catégories de circulation des biens présente parmi les Enga des hautes terres de Nouvelle-Guinée : l'échange non marchand. Nous examinerons comment l'échange nommé *tee*, qui se pratique parmi eux de façon cérémoniale, peut être caractérisé comme une forme d'échange qui n'est pas marchande et ne relève pas davantage du don. Une autre catégorie de circulation, souvent omise par les ethnologues, se constate également au sein du *tee* : il s'agit du transfert en lien avec des dommages résultant d'une responsabilité ou d'une faute. Nous verrons que ce transfert, qui a parfois été confondu avec l'échange par les formalistes et avec le don par les substantivistes, se distingue de l'échange sans être pour autant de l'ordre du don.

LES TROIS TRANSFERTS DU CYCLE *TEE*

Lors d'un *tee*, des biens de valeur, tels des porcs vivants, de la viande de porc et parfois des coquillages perlés, circulent en sens différent. Le *tee* se déploie le long de vallées par l'entremise de ce qu'on appelle communément des « routes », ou des « chaînes », dans lesquelles des individus entretiennent une multitude de liens avec d'autres individus d'un même horizon culturel ou encore avec d'autres plus ou moins éloignés. Il s'accomplit au moyen d'itinéraires particuliers tel que A donne à B qui donne à C, lequel retourne à B qui retourne à A, de telle façon que, tout au long de cette route d'échange, un même bien peut éventuellement circuler de partenaire à partenaire. Tout homme peut nouer une telle relation de partenaire d'échange avec ses agnats, ses affins, des alliés, parfois des ennemis, et c'est cette association de partenaires hétéroclites qui constitue ce que l'on appelle ordinairement les « réseaux de partenaires ». Signalons qu'en Mélanésie ce type d'échange est le fait de sociétés que l'anthropologie caractérise traditionnellement comme des sociétés à *big men* dans lesquelles les *big men* disposent d'un certain pouvoir politique du fait du contrôle qu'ils exercent sur l'économie. Au sein de telles sociétés, c'est par le biais de ces échanges qu'ont lieu, comme nous allons

en rendre compte en détail, des paiements de nature très différente remis autant pour des raisons purement économiques qu'en lien avec des événements sociaux (mort, mariage, etc.)⁴.

Le *tee* observé par les anthropologues à partir des années 1950 serait la conséquence de la transformation de certaines institutions au cours du XIX^e siècle (Meggitt 1974; Feil 1987). Selon les traditions orales des tribus enga, recueillies par Polly Wiessner et Akii Tumu (1998), le *tee* résulterait plus spécifiquement encore de la combinaison de trois institutions : d'une part, de routes commerciales, routes à l'est du territoire enga, nées il y a plusieurs siècles des tactiques des leaders destinées à contrôler le commerce à longue distance du sel et des haches de pierre (Wiessner & Tumu 1998 : 155-177, voir aussi M. Meggitt 1974 : 193-195) ; d'autre part, du développement de « Grandes Guerres » au cours du XIX^e siècle dans la région centrale qui sollicite davantage de richesses et tend à accroître les routes d'échange *tee* sur l'ensemble du territoire afin de compenser les alliés toujours plus nombreux (Wiessner & Tumu 1998 : 245-292) ; et enfin, de l'intensification des réseaux culturels à l'ouest qui accorde une signification rituelle particulière au porc et va mettre l'accent sur la coopération entre sexes. Parmi l'ensemble des tribus enga nous traiterons principalement de celles qui ont été le plus largement ethnographiées : les Mae, au centre du territoire, là où seraient nées les « Grandes Guerres »⁵, ainsi que les Tombema, lesquels se sont implantés à l'est du territoire (Kompiam) lors de migrations à la fin du XIX^e siècle (*ibid.* : 121-126, 173).

Le cycle *tee* comprend, plus précisément, trois transferts : le *saandi*, le *tee-pingi* et le *yae* (Feil 1984 : 38-54 ; Meggitt 1974 : 171-182). La première étape, *saandi*, ouvre le cycle des transactions. Elle s'accomplit soit d'est en ouest du territoire, soit d'ouest en est, selon la périodicité du cycle de l'échange. D'ordre public ou privé, le transfert *saandi* s'effectue très librement entre partenaires. Chacun des partenaires, choisissant de procéder à un *saandi*, remet généralement aux intéressés des porcs ou de la viande de porc. Ce n'est souvent que plusieurs années après qu'un bon nombre de récipiendaires de *saandi* retourne, à la même occasion, à chacun de leur partenaire respectif un contre-transfert *tee-pingi*, équivalent ou supérieur à la valeur du premier. Chez les Tombema-Enga, il est couramment rendu, dans ces circonstances, un porc de même taille et de même âge que celui reçu lors du *saandi*, ou encore, selon le système d'équivalence, un petit porc contre une moitié de viande cuite ou un coquillage⁶. L'étape *tee-pingi* est ainsi le moment d'une grande distribution où chacun des partenaires redevables place de façon ostentatoire une rangée de pieux où sont attachés les porcs à attribuer. Une bonne illustration en est rapportée, dans les années 1950, par A. P. Elkin (1953 : 177 sq.) : dans un premier *tee-pingi*, dans lequel deux mille personnes sont présentes, douze rangées de pieux sont installées et 443 porcs sont rassemblés ; dans un deuxième *tee-pingi*, dix rangées de pieux sont alignées et 183 porcs sont réunis ; dans le dernier exemple rapporté, le nombre de rangées est de huit et celui des porcs de 306. Enfin, ce cycle *tee* se clôt avec le transfert du nom de *yae* : le bénéficiaire du contre-transfert du *tee-pingi* soustrait quelques bêtes de l'ensemble des porcs reçus personnellement pour les cuire et retourne quelques parts de viande à ceux qui lui

ont remis préalablement le *tee-pingi*. Le principe qui émane du *yae* est le suivant : pour chacun des porcs vivants reçus lors d'un *tee-pingi*, une ou plusieurs parts de porc cuit sont remises au partenaire afin d'être consommées. Comme on peut le constater sur le tableau 1, un partenaire qui reçoit un *yae* doit retourner un *saandi*, introduisant en cela un nouveau cycle *tee* en sens inverse.

Tableau 1. Le cycle *tee*

<i>saandi</i>	$A \rightarrow B \rightarrow C \dots$
<i>tee-pingi</i>	$A \leftarrow B \leftarrow C \dots$
<i>yae</i>	$A \rightarrow B$ [idéalement]
<i>saandi</i>	$A \leftarrow B \leftarrow C \dots$
<i>etc.</i>	

DE L'OBLIGATION DE RENDRE ET SON EXIGIBILITÉ

Un premier constat peut se faire : le *tee-pingi* constitue le retour, équivalent ou supérieur, au *saandi*. Comment les spécialistes de la Mélanésie ont-ils traité ce contre-transfert *tee-pingi*? Ce retour serait-il un contre-don? S'agirait-il d'une contrepartie?

Pour les Mae-Enga, Mervin Meggitt rend compte du *saandi* et du *tee-pingi*, par les termes respectifs de « don initial » et « don principal » (1974 : 169, 171). Deux théoriciens et comparatistes de la Nouvelle-Guinée, Paula Rubel et Abraham Rosman, consentent eux aussi à parler du *tee* en ces termes et s'accordent avec Meggitt pour préciser qu'un partenaire *tee* n'a aucune garantie de recevoir la contrepartie *tee pingi* :

L'aspect différé de l'échange [...] impliquant des chaînes de partenaires d'échange crée une grande incertitude à la différence de l'échange réciproque (A donne à B ; B rembourse A). Puisque le système d'échange généralisé implique une chaîne de partenaire d'échange, A ne dépend pas seulement de B mais aussi de partenaires successifs précédents dans la chaîne, C, D, E et F, lesquels se doivent de rembourser afin que A le soit par la suite. Si D refuse un porc vivant de E lors d'une période de famine, cet acte a finalement un effet dans la réception des porcs pour A. (Rubel & Rosman 1978 : 238.)

Selon ces deux auteurs, c'est la particularité de l'échange *tee*, lequel est constitué non pas par un échange réciproque entre deux parties mais par une série de partenaires intermédiaires, qui expliquerait qu'un partenaire n'a aucune assurance d'obtenir le retour d'un bien. L'interdépendance des partenaires, au sein d'une chaîne, expliquerait, en conséquence, le retour précaire et incertain.

Si l'on suit Daryl K. Feil sur les Tombema-Enga, le fameux principe d'incertitude semblerait, toutefois, moins évident qu'il ne le paraît au premier abord et parler

de don s'avère même malaisé (Feil 1984 : 39-43, 47 ; 1980 : 21). Selon lui, « les *saandi*, au sens strict, ne sont pas des “dons” du tout » : une personne qui acquiert un *saandi* doit être prudente car elle est responsable du retour. Le *saandi* est un prêt de porcs, un crédit, qui est « généralement demandé par ceux qui ont des besoins spécifiques », à savoir par ceux qui doivent généralement faire face aux nombreux évènements de la vie sociale (mariage, décès, etc.). Celui qui le sollicite doit expliciter sa requête car on ne fournit pas un *saandi* « sans raison ni cause » : il doit préciser les motifs de sa demande et le type de bien qu'il souhaite acquérir au moment du *saandi*. Au couple « don et contre don », D.K. Feil préfère donc parler en termes de paiement : de *versement donnant lieu à une dette* (*saandi*) et de *paiement par lequel on s'acquitte d'une dette* (*tee pingi*).

Selon l'ethnologue, le retour *tee-pingi*, est de nature beaucoup moins hypothétique que ne le suggèrent certains : quand bien même l'organisation du *tee* est constituée sous forme de « chaînes », ou de « routes », il n'en reste pas moins que chacune des parties est responsable des biens qui lui ont été remis. Une chaîne *tee* serait, non pas composée d'un ensemble de partenaires interdépendants comme le stipulaient P. Rubel et G. Rosman, mais d'un ensemble de partenaires ayant des *relations dyadiques* : chaque individu serait dès lors responsable envers son propre partenaire (Feil 1984 : 48⁷). Aussi, si en amont de la chaîne, un bien prêté n'est pas rendu à son partenaire, ce dernier, débiteur auprès de ses partenaires en aval, en supporte tous les risques. C'est à cette occasion que les Tombema-Enga relatent une obligation toute particulière qu'ils désignent par le terme de *ndenge nyingi*. Cette expression s'applique à une situation dans laquelle une personne, en défaut de paiement, prélève dans son propre cheptel les moyens du remboursement : si un partenaire le précédant dans la chaîne ne lui a rien remis, l'individu doit impérativement prendre parmi ses propres porcs (Feil 1984 : 57, 213-215).

La règle *ndenge nyingi* contraint donc à rembourser : quel que soit le motif de la carence, le partenaire, même s'il n'est pas personnellement fautif, doit s'acquitter de ses dettes envers ses copartenaires en livrant ses propres bêtes. Cette obligation de rendre, comme nous allons le voir, est exigible par bien des moyens. Nous avons là, semble-t-il, une règle analogue à une entreprise menacée de faillite parce que ses débiteurs ne l'ont pas payé, ce qui comme chacun le sait, ne supprime pas son obligation de faire face à ses dettes. Pour bien comprendre la portée de cette obligation *ndenge nyingi*, un premier fait est à prendre en considération : un individu, las d'attendre, ou exténué par des échanges inégaux avec un de ses partenaires, peut décider de rompre unilatéralement toute relation. Qu'un homme veuille couper le lien avec son partenaire est d'autant plus délicat quand on sait que la cristallisation de cette relation ne se produit qu'à la suite de nombreux transferts. L'intérêt de tous partenaires est d'avoir un lien durable avec ses alter-ego, un lien beaucoup plus profond que celui qui lie entre eux de simples commerçants. Le propre de l'échange entre partenaires dans ce type de société, comme l'a formulé A. Testart (2001 : 735 *sq.*, 2007), est, en effet, que bien que la contrepartie soit nécessaire à la poursuite des échanges, les protagonistes ne se présentent pas pour autant comme des acteurs d'un système d'échange marchand : la relation interpersonnelle entre

partenaires prime dans les transactions sur la chose échangée. Avant même de solliciter un bien, il faut donc *entrer* préalablement dans une relation personnelle. Les partenaires *tee* ne résultent pas automatiquement des liens de parenté ou d'affinité. Ce rapport est un lien librement choisi qui se veut un lien de confiance. Un des devoirs souvent mentionnés entre partenaires est l'assistance mutuelle en cas de guerre. Dans ce type de société, sans État, cette protection est effectivement loin d'être négligeable. Chez les Enga, elle peut aller jusqu'à la vengeance d'un partenaire, au mépris du lien de parenté. Ici, nous sommes loin d'une bienveillance ordinaire : venger son partenaire, c'est prouver que le lien d'amitié est plus puissant que celui de la parenté. D'autres devoirs encore engagent ces échangistes : ils ne témoignent pas l'un contre l'autre, ils ne marchandent pas entre eux et peuvent s'aider mutuellement dans leurs travaux horticoles et la construction de maison⁸. Au vu de cette relation, on comprend que par crainte d'une éventuelle dissolution du lien, un partenaire s'efforcera de s'acquitter de son obligation *ndenge nyingi*, de livrer ses propres bêtes en cas de défaillance⁹.

Cet argument, il est vrai, n'est pas irrécusable puisque l'on pourrait observer la même chose entre des personnes qui se font des cadeaux intéressés¹⁰, il n'en reste pas moins cependant que l'obligation *ndenge nyingi* est bien plus qu'une obligation simplement morale. Prenons en considération une autre situation plus déterminante : le créancier peut se saisir lui-même des biens de son débiteur. Chez les Tombema-Enga, D.K. Feil note qu'« il n'est pas inhabituel qu'un partenaire lésé tente de récupérer par la force des porcs de celui qui les expose [publiquement dans une rangée] en faisant valoir que ces bêtes lui appartiennent » (Feil 1984 : 218-219). On sait, par ailleurs, que le défaut de contrepartie au cours d'un *tee* est parfois avancé par les Mae-Enga comme un des motifs de conflits armés entre clans de différentes fratries. Certains partenaires-créanciers peuvent être, en outre, d'autant plus motivés à combattre auprès d'alliés qu'ils ont subi des préjudices de la partie débitrice (Meggitt 1977 : 18, 37, 70). D'autres partenaires, cependant, s'estimant trop faibles, peuvent se résoudre à tuer un porc disputé au cours d'un *tee-pingi* au moment même où leurs partenaires tentaient de l'adresser à d'autres partenaires (Feil, 1984 : 219, 227 n.15). Ces dernières sanctions ne sont pas « effectives » (comme c'est le cas de l'arme de la rupture de la relation de partenaire décrit plus haut), elles sont bien plus capitales, car « applicables » de façon quasi juridique : l'individu lésé peut alors recourir à la violence et se faire justice lui-même¹¹. Quoique l'usage de la force peut ne pas toujours s'appliquer, car certains liens entre partenaires sont devenus inaltérables avec le temps ou parce qu'on évite certains conflits entre membres d'un même clan, toutefois y recourir reste une possibilité. Cette opportunité, notons-le, est *impensable dans le don, même intéressé*.

Il en va de même pour le transfert *yae* qui suit le *tee-pingi* (fig. 1). Ce transfert, facultatif, selon D.K. Feil, donne lieu également à une discussion : suivant la négociation entre les parties, une ou plusieurs parts de porc cuit sont remises à celui qui a fourni un ou des porcs vivants lors du *tee-pingi*¹². L'obligation de rendre *ndenge nyingi* s'applique ici aussi. D'ailleurs, les deux cas où le *ndenge nyingi* est décrit avec une très grande précision par Feil s'appliquent au transfert *yae*. Dans ces

deux exemples, les partenaires contraignent directement les partenaires-débiteurs en leur signifiant la fin de leur association. C'est à l'occasion du remboursement *yae*, dit-on, que les disputes sont les plus fréquentes car, comme pour le *tee-pingi*, l'obligation de rendre est exigible. Ici aussi le créancier peut opter pour une saisie : il identifiera dans quelle direction les parts de porc ont été détournées et s'efforcera de les récupérer lors d'un *tee* prochain¹³.

LES OBLIGATIONS SOCIALES

ET LA QUESTION DE L'INCRÉMENT DANS LE TEE

Un premier état des lieux peut d'ores et déjà être établi : dans le cycle *tee*, il y a deux échanges (non marchands) articulés : l'étape *saandi/tee-pingi* et celle *tee-pingi/yae* obéissent aux mêmes règles. Le surcroît de biens remis lors de ces échanges, appelé communément par certains ethnologues de la région « incrément » (Lemonnier 1990 ; Strathern 1971), reste facultatif dans le *tee*. Un partenaire peut participer à un *tee* pour obtenir davantage que sa mise, mais on dit aussi que la plupart des *tee* sont de « bons *tee* » quand bien même les transferts sont équivalents (Feil 1984 : 57, 88). On sait, en revanche, que l'excédent de biens permet de favoriser les relations ; que ceux qui se montrent les plus habiles à se procurer un grand nombre de porcs acquièrent une réputation ; que suivant la longueur de la rangée de porc pourvue, l'individu gagnera ou non en renommée. Comment peut-on qualifier dès lors l'excédent remis au cours d'un *tee-pingi* ? Peut-on désigner raisonnablement le surcroît de biens fournis lors d'un *tee* comme de l'ordre de don ?

Si l'on considère de plus près le *tee*, on constate, qu'en plus des échanges non marchands que nous venons d'examiner, les porcs et les coquillages donnent lieu à d'autres types de versement en lien avec des obligations sociales du fait de certaines institutions. Dans ces circonstances, il nous semble plus à même que le surcroît de biens remis lors d'un *tee* – l'incrément en d'autres termes – puisse s'expliquer au regard des contraintes sociales qui pèsent sur les individus. Tout au long de leur vie, en effet, les hommes, comme les femmes, se doivent de satisfaire des obligations que l'on pourrait nommer *sociétales* et doivent faire face, en conséquence, à des paiements impératifs, qu'ils s'agissent de prestations matrimoniales, de compensations pour homicide ou bien d'autres prestations. Ces contraintes, précisons-le, ne sont pas des moindres puisqu'un individu qui n'a pas assez de porc dans sa propre maisonnée va être amené à emprunter pour faire face à ses responsabilités.

Lors d'un *tee*, un individu peut dès lors choisir d'emprunter, d'investir sous forme de prêt, de rembourser des dettes d'échange, comme nous l'avons examiné, mais peut tout aussi bien remplir ses propres obligations sociales : il peut ainsi verser le prix de la fiancée à des affins, fournir une compensation pour homicide aux alliés et aux ennemis, payer un service ou une amende, ou encore, effectuer les célèbres paiements aux parents maternels¹⁴. Bien qu'un individu puisse s'acquitter de ces obligations sociales à l'extérieur du cycle *tee*, toutefois, et afin d'acquérir plus de renommée, c'est dans le cadre du *tee* lui-même qu'il choisit de les réaliser le

plus souvent. Même si les transferts portent des noms différents, nous dit D.K.Feil, tous leurs paiements se font au moment du *tee* : tous sont incorporés à la « procédure du *tee* » (Feil 1981 : 64, 72-73 ; 1984 : 42-43, 69-72). En d'autres termes, les paiements liés aux obligations sociales et les échanges (non marchands) proprement dit peuvent s'établir lors d'un même événement *tee*. C'est ainsi, par exemple, que chez les Mae-Enga, en plus des biens remis dans le cadre d'un échange réciproque et équivalent entre les parties, d'autres sont versés comme *paiement* matrimonial *stricto sensu* : l'excédent de 63 % des porcs fournis par la famille du fiancé vient ainsi compenser explicitement la perte de la jeune fille¹⁵ (tableau 2). Il en va de même lorsque des partenaires, responsables d'un conflit passé, profiteront d'un *tee* pour fournir des porcs à leurs alliés et à leurs ennemis en dédommagement des guerriers tombés au combat : aux transferts de l'ordre de l'échange (crédit ou créance) s'ajouteront des contributions pour dédommagements¹⁶.

Tableau 2. Prestations matrimoniales lors d'un *tee* : échange non marchand et obligation sociale entre les parties (Mae-Enga)

	Échange (réciproque et équivalent)	Paiement du mariage	
Famille du fiancé	(crédit)	soit 63 % (obligation sociale)	Famille de la fiancée
<i>idem</i>	(dette d'échange)		<i>idem</i>

En conséquence, le fait qu'un individu rende plus de bêtes qu'il n'en a préalablement reçu ne signifie pas nécessairement que l'excédent (l'incrément) qu'il a remis soit de l'ordre de l'intérêt ou encore du don, mais indique qu'en fournissant ce surplus, il s'acquitte de ses « dettes sociétales », autrement dit qu'il pourvoit à ses obligations sociales. En fait, la longueur de la rangée de porcs d'un homme est liée au nombre de *dettes générales* que celui-ci a envers des tiers, à savoir à toutes ses dettes d'échange et ses « dettes sociétales ». En s'acquittant de celles-ci lors du *tee*, le partenaire est ainsi plus à même d'obtenir une certaine notoriété¹⁷. On voit aisément par-là que les biens qui circulent dans le *tee* ne sont pas, comme il est coutume de le dire, des biens de pur prestige, mais constituent plutôt des richesses indispensables socialement.

Ces paiements liés aux événements de la vie sociale (mariage, funérailles, etc.) ne sont ni des faveurs, ni des dons, car ils peuvent être réclamés par la partie concernée. Comme les autres transferts dans le *tee*, ces paiements sont tout autant exigibles. Il est assez fréquent, en effet, que le défaut de paiement d'une compensa-

tion matrimoniale ou celle résultant d'un homicide aboutisse à des conflits armés. Tensions et menaces perdurent entre alliés jusqu'au moment où les responsables du conflit s'acquittent de l'ensemble des paiements compensatoires. Les alliés, qui ne recevraient pas ces réparations de guerre, peuvent recourir à la force en organisant des embuscades, en blessant ou encore en assassinant. Ils peuvent, ici encore, accepter plus volontiers de s'allier à d'autres groupes ennemis (Meggitt 1977 : 13, 37-39, 125-128 ; Feil 1984 : 30 ; Wiessner & Tumu 1998 : 257). Ces compensations sont d'autant plus attendues par les alliés que ces derniers devront eux-mêmes dédommager par la suite leurs parents maternels, morts ou blessés au combat. Ces parents maternels, à leur tour, peuvent tout autant exercer des pressions sur ces derniers en mettant en œuvre une sanction d'ordre surnaturel, c'est-à-dire en frappant tout défaillant par l'intermédiaire des « fantômes du clan » (Meggitt 1977 : 126).

Ici, donc l'exigibilité de ces paiements est due à un *impératif d'indemnisation* lié souvent, mais pas systématiquement, à un rapport de dépendance parentale. Nicholas Thomas (1991 : 59-67) et Alfred Gell (1992 : 150-153) qui rejettent l'opinion que seul le don existe dans les sociétés mélanésiennes, remarquent que leur économie est souvent fondée sur des obligations parentales exigibles que l'on pourrait nommer aussi « viagères ». Quoique l'on tende souvent à penser les transferts au sein de la parenté comme relevant du « partage » ou du « don », les rapports de parenté impliquent très souvent des paiements ayant un caractère impératif. Ne pas s'en acquitter serait périlleux. Plus explicitement, Alain Testart (1997 ; 2007 : 51-60) distingue ce type de paiement du don (car il est exigible) et de l'échange (car son exigibilité n'est pas liée à la contrepartie). Ce transfert, qu'il nomme « transfert du troisième type » ou « t3t », correspond bien au cas Enga : son exigibilité est due en raison des rapports de dépendances qui se nouent dans ces sociétés, et plus largement, compte tenu d'un devoir de dédommagement.

EN GUISE DE CONCLUSION :

CONSIDÉRATION SUR LE DON ET LA DETTE

Un bilan peut être établi : dans le *tee*, on constate une prééminence de l'échange et de la dette sur le don. Le rôle du don reste mineur. Lors d'une remise d'une compensation pour homicide, par exemple, des paiements de « bonne volonté », des dons aux réfugiés ou à des victimes endeuillées peuvent être dispensés de façon supplémentaire. Lors d'une compensation matrimoniale, le fiancé peut également donner de la viande de porc (du nom de *korale* chez les Tombema) afin de tenter de transformer la relation affinale en relation de partenaires d'échange. Au cours d'un *yae*, les morceaux de viande de porc, non consommés, car trop nombreux, peuvent être donnés opportunément à d'autres participants *tee* encore inconnus. Dans chacune de ces situations, ces dons sont tout au plus une *incitation permettant de contracter un nouveau lien d'échange ou un encouragement à le restaurer*. Il n'y a pas d'obligation de le retourner : tout au plus on attend du bénéficiaire qu'il en fasse de même par la suite¹⁸.

Que penser, dans ces conditions, des considérations relatives à l'« incertitude des transactions », qui fait dire à bien des spécialistes de la région que les échanges dits « cérémoniels » doivent être caractérisés en termes « d'échange de don¹⁹ » ? Au cours des échanges *tee*, il est vrai que des partenaires peuvent avoir parfois des attitudes quelque peu ambivalentes lorsqu'il s'agit de restituer une contrepartie : ils peuvent la retarder, la dissimuler momentanément à certains de leur partenaires *tee*. Ces stratagèmes ne sont pourtant souvent rien d'autres que des moyens pacifiques de se faire « justice soi-même » : un individu, qui n'a pas reçu le *saandi* qu'on lui avait toutefois promis, peut résister à remettre sa contrepartie *tee-pingi*, attendant encore un « petit quelque chose » de la part de son partenaire. De même, un autre individu, dans une situation analogue, peut soustraire des porcs corpulents qu'il voulait remettre à son partenaire pour satisfaire d'autres engagements plus urgents ou les acheminer vers une autre destination²⁰. Ces multiples stratégies déployées (dissimulation ou détournement provisoire, manœuvre dilatoire, report) par les partenaires ne signifient pas cependant que le retour n'est pas exigible, mais indiquent plutôt, que certaines dettes peuvent être différées temporairement en fonction des rapports de force, voire des besoins des acteurs. En termes de rapports de force, on retardera plus facilement une contrepartie à des hommes qualifiés « d'associés » ou de collaborateurs d'un *big man* (gendre en résidence uxori locale, beau-frère, immigré, agnat) qui profitent de l'échange organisé de leur patron pour y participer. Entre les amis d'échange et ces collaborateurs (qui témoignent d'une certaine infériorité sans qu'il soit question des plus basses catégories), tous partenaires à un titre ou à un autre, il s'agit d'une question de degré. C'est le cas, chez les Tombema-Enga, où un *big man* privilégie de toute évidence les partenaires « principaux », qui sont généralement des partenaires extérieurs, aux partenaires « secondaires » de la communauté locale (Feil 1984 : 234). Il est vrai qu'un *big man*, ayant concédé des aides à certains hommes de son groupe local (paiement matrimonial, crédit, terre, etc.), attendra de ces derniers qu'ils l'aident à faire fonctionner au mieux, à son profit, le système d'échange (Meggitt 1974 : 184). Ils se montreront bons clients et attendront leur dû d'autant plus que l'appui de leur bienfaiteur restera nécessaire. Lors de trêves, par ailleurs, les rapports de force ne manquent pas non plus entre partenaires alliés dans un conflit : les vainqueurs peuvent attendre de leurs alliés qu'ils prennent l'initiative des transactions et qu'ils leurs fournissent ce que l'on appelle dans la région un « paiement préliminaire », qui n'a pour finalité que de déterminer les bénéficiaires (les victimes) en vue de compensations futures (Meggitt 1977 : 126-127 ; Wiessner & Tumu 1998 : 256-257 ; Lécivain 2003 : 41-42).

Enfin, que dire du caractère inaliénable des biens, qui sous-tend la notion même « d'échange de don » ? Est-il si décisif pour comprendre l'échange non marchand des Enga ? On sait que l'idée d'une relation de la chose avec son producteur d'origine, ou son propriétaire, constitue le thème central de l'*Essai sur le don* de M. Mauss : les choses échangées auraient ainsi une vertu spéciale qui obligerait qu'on les donne ou qu'on les rende. Suivant cette thèse, contrairement à ce qu'il en va dans nos sociétés, les biens n'auraient pas de statut de marchandises, mais

seraient dotés de personnalité²¹. Dans la région des hautes terres de Nouvelle-Guinée, cette relation « chose-producteur d'origine » est loin d'être déterminante car, comme le rapporte Andrew Strathern (1982b), la substitution d'un porc par un autre suffit à remettre en cause cette notion. De son côté, Feil fait valoir, contrairement à la proposition de Gregory²², que dans une chaîne d'échange, une fois que les porcs quittent leur producteur, ce dernier perd le contrôle des animaux « lesquels deviennent des "marchandises" ou du moins sont aliénés²³ ».

Tout laisse à penser finalement que les biens qui circulent lors d'un *tee* sont avant tout de l'ordre de la dette. Non pas d'une dette morale, symbolique, ni même d'une « dette de vie²⁴ », mais bien d'une *dette exigible* qui a deux origines différentes : soit une dette d'échange, soit une dette liée à des obligations d'ordre sociétal. Dans ces deux types de dettes, l'exigibilité de biens ou de richesse s'avère fondamentalement distincte. Dans, le premier cas, celui d'un remboursement d'un prêt, la dette trouve son origine dans l'échange. Dans le cycle *tee* en tant que tel, nous avons mis en évidence que l'obligation de rendre est exigée et, sans remise de la contrepartie, la sanction reste une *possibilité* du créancier. La saisie, dans un des cas extrêmes, n'est pas cause de violence ultérieure, ni même un *casus belli* : elle est considérée comme légitime. Cette conclusion peut être rapprochée des propos de D. K. Feil, quand il dit : « il n'y a pas de transaction gratuite ou libre dans la société tombema, par conséquent il n'y a pas de transaction sans retour » (Feil 1984 : 129). Dans le second type de dette, celui des paiements liés à des dommages ou à des événements sociaux (paiements aux parents maternels, d'homicide, etc.), nous avons fait valoir que l'obligation de s'en acquitter est due à un devoir de dédommagement lié, ou non, à un rapport de dépendance parentale. L'exigibilité, dans ce dernier type de dette, est distincte de l'échange, étant donné que *la condition du transfert n'est pas la contrepartie* – ajoutons que cette dette est tout autant distincte du don puisque qu'elle est exigible de façon impérative.

Ces deux types de dettes se rencontrent également dans d'autres sociétés *big men* des hautes terres de Nouvelle-Guinée. Chez les Mendi, la dette d'échange et la dette liée à diverses obligations sociales sont connues respectivement sous les noms de *saon* et *nopae*. Le bénéficiaire d'un *saon* doit fournir une contrepartie au moins équivalente, en cas contraire le créancier peut user de quelques moyens contraignants vis-à-vis du récalcitrant²⁵. Le *nopoa*, quant à lui, est un paiement résultant de la « perte d'une personne » : « perte du corps de la femme » lors d'un mariage, « perte d'un membre du lignage ou du clan » lors d'un décès ou à la suite d'un combat. Selon les circonstances, les membres du groupe ayant subi ces pertes remettront un versement préliminaire (*topowe*²⁶) imposant par la suite aux récipiendaires de le retourner avec un excédent de 20 à 300 %. L'incrément, dans ce cadre, équivaut au paiement dû pour dédommagement qui correspond, ici aussi, à une compensation matrimoniale pour perte de la fiancée, à celle pour homicide, etc. Il en va de même des dettes chez leur voisin les Melpa : lors de l'échange non marchand, *moka*, des dettes d'échange²⁷ et dettes liées aux obligations sociales²⁸ donnent lieu également à des acquittements.

On a classiquement présenté en ethnologie l'ensemble des prestations, des paiements, des compensations et des dédommagements sous l'étiquette unique de l'échange (« échange de dons », « échange non marchand », etc.) alors que le point qui englobe ces transferts relève de la dette²⁹. L'examen du *tee* nous a conduit à déplacer la perspective : *mieux que la notion d'échange (marchand, non marchand), celle de dette exigible rend mieux compte, semble-t-il, des données ethnographiques et permet de saisir la grande majorité des catégories de circulation des biens au sein de la société*. La dette exigible est opérante, nous l'avons vu, chez les Enga et dans d'autres sociétés *big men* des hautes terres de Nouvelle-Guinée. En Mélanésie, elle l'est tout autant dans les sociétés dites « à grades » au Vanuatu où les noms, les insignes, les chants, indispensables pour qui espère s'élever dans la hiérarchie de grades, s'obtiennent au moyen de versements impératifs octroyés aux dignitaires du fait de leurs prérogatives (obligations d'ordre sociétal)³⁰ et par le biais de lourds crédits (échange). Cette constatation s'observe également dans certaines sociétés d'Asie du Sud-Est plus fortement stratifiées où, d'ailleurs, le poids de la dette a même pu donner lieu à des formes extrêmes de dépendances : l'esclave pour dettes, le gagé pour dettes, la vente de soi pour dettes³¹.

Notes

1. Parmi eux citons Thomas (1991), Gell (1992), Testart (2007), Panoff (1970), Healey (1984), Miller (2001).
2. Suivant l'expression de Luc Racine (1991).
3. Comprenons que même s'il peut exister un contre don à la suite d'un don, le retour n'est pas exigible et, en cas d'absence, la contrepartie n'est pas sanctionnée, ou comme le restitue à dessin Philippe Descola (2005 : 430), à la suite de ses lectures des deux auteurs précédemment cités, « si une obligation peut naître du don, celle-ci n'est, à proprement parler, ni obligatoire, ni obligataire ».
4. Contrairement à d'autres sociétés mélanésiennes, où on échange une femme contre une femme (échange de femmes) ou un mort contre un mort (vendetta), dans les sociétés à *big men*, on remet des richesses contre une femme ou un mort (Strathern 1971, 1982a ; Godelier 1982 ; Modjeska 1982).
5. Une opinion prédominante, parmi certains spécialistes de la Nouvelle-Guinée, voudrait que les échanges cérémoniels aient une fonction régulatrice de la société (Meggitt 1974 ; Strathern 1971 ; Rubel & Rosman 1978 ; Godelier 1982 ; Lemonnier 1990 ; Wiessner & Tumu 1998). Dans de telles régions connues pour leur caractère guerrier, ces échanges permettraient de modérer les guerres et favoriseraient le rétablissement des liens politiques entre tribus voisines : après un combat, les réparations fournies aux ennemis ou aux anciens ennemis restaureraient les échanges entre groupes. Selon M. Meggitt, ethnographe des Mae-engas, le *tee* serait le terme pour la compensation d'homicide et l'échange cérémoniel *tee* résulterait de celle-ci (Meggitt [1974 : 169, 174, 175, n. 15] ; voir aussi Elkin [1953, 184, 187, 200] ; Strathern [1971 : 96, 121, 122, 219] ; *a contrario* : Feil [1984 : 72, n.1]). Il s'ensuit, en outre, que le *tee* aurait une signification politique. Bien que la compensation pour homicide ait certes une attribution toute particulière au sein de cet échange cérémoniel, nous verrons, plus loin, à l'instar de Feil (1987 : 265) que le *tee* ne saurait être réduit à cela.

6. Parfois sont fournies d'autres richesses comme du sel, des haches, des plumes.
7. Voir aussi Racine (1999).
8. Sur ces différents aspects de la relation de partenaires d'échange chez les Enga, voir Feil (1984 : 128, 133, 197, 213-215 ; 1980 : 26) et Meggitt (1974 : 187-189 ; 1977 : 40).
9. Un exemple parmi plusieurs rapportés par D.K. Feil mérite d'être retenu : lors d'un *saandi*, le partenaire A donne un porc corpulent à B, ce dernier le remet par la suite à C lors de la même circonstance. Au moment du *tee-pingi*, C remet simplement un porc de petite taille à B. B, estimant sa relation à A comme prospère, préfère rendre à ce dernier un porc de son propre troupeau, plutôt que celui de valeur inférieure qu'il a reçu de C (Feil 1984 : 165, 195-197).
10. Comme a pu le faire remarquer A. Testart (2001 : 741 repris dans 2007 : 151-152).
11. Sur les sanctions et la contrainte légitime, voir l'analyse de Testart (2007 : 38-42) et l'ajout qu'il a apporté à son l'article de 2001 (*ibid.* : 152). Une sanction « effective » est une sanction qui s'applique de fait.
12. Feil (1984 : 39-41, 49). En fournissant un *yae*, le partenaire cherche généralement à obtenir, de la part de son copartenaire, des porcs plus corpulents lors d'un prochain *tee* (*ibid.* : 51).
13. Feil (1984 : 50, 214, 218-219). Remettre un *yae*, alors qu'il n'a pas été sollicité ni discuté entre les parties, n'oblige à aucun échange futur (*ibid.* : 51-52).
14. Les parents maternels demandent à être indemnisés en cas d'insulte, de maladie ou de blessure d'un enfant ou encore lors de décès ou de maladie d'un parent. Le matrilignage demande une compensation chaque fois que l'on porte atteinte au corps de l'enfant : par exemple, lors de la coupe des premiers cheveux de l'enfant (Feil 1984 : 207-209 ; Meggitt 1965 : 204).
15. Meggitt (1965 : 110, 121-122). Chez les Mae, les paiements du mariage stricto sensu sont versés pour payer le transfert des services de la femme d'un groupe agnatique à un autre (*ibid.* : 110). Chez les Tombema, par ailleurs, ces biens valident plusieurs droits du mari (les droits sexuels de la femme, les droits sur les enfants et les services de son épouse), payent les soins et l'éducation donnés à la jeune fille et, le cas échéant, remboursent les dettes de celle-ci, liées à des tabous ou des infractions (Feil 1981 : 71, 74). Voir aussi Lécivain (2002 : 91-93).
16. Meggitt (1977 : 121 *sq.*) ; Wiessner & Tumu (1998 : 256-259, 271-272) ; voir aussi Lécivain (2003).
17. De surcroît, l'excédent peut aussi s'expliquer par le fait qu'en plus de l'effectif des porcs que l'individu fournit en son nom, peuvent parfois s'ajouter certains porcs qui ne lui appartiennent pas, mais qu'il doit transmettre à un partenaire de la part d'un autre participant. Ici, ce qui importe est la quantité de biens qui passent entre ses mains plus que les biens qu'il possède en propre (Feil 1984 : 47-48).
18. Sur ces dons, voir Feil (1979 : 358 ; 1981 : 66, 72-74 ; 1984 : 138) et Meggitt (1977 : 125).
19. Outre ceux déjà cités plus haut, citons, par exemple, Godelier (1996), Lederman (1986), Strathern (1971).
20. Feil (1984 : 167, 218, 247). La quantité insuffisante du *saandi* exprime, selon eux, quelque chose de similaire au refus de donner.
21. Cette prémisse générale sera reprise ensuite par maints anthropologues dont Christopher A. Gregory (1982) qui distingue « l'économie de marchandises », qui suppose un échange de biens aliénables entre contractants indépendants, et « l'économie de

- dons», qui présume une circulation de biens inaliénables entre des partenaires qui dépendent les uns des autres. Selon Marilyn Strathern (1988), la conception métaphysique de la personne donne toute la teneur de ce type d'économie : les produits circulent comme une « part détachée » de leurs producteurs et la personne circule avec son travail. D'après Annette Weiner (1985), l'objet inaliénable serait d'abord porteur d'identité. Voir aussi : Barraud *et al.* (1984); Breton (2002); Forge (1972); Foster (1995); Godelier (1996); Liep (1990); Lipuma (1988); Schrift (1997); Tcherkézoff (2002).
22. Selon C.A. Gregory, l'inaliénabilité consiste dans le fait que le producteur originel garde le contrôle de son bien même s'il en perd la possession en le donnant.
 23. Feil (1982: 341). De son côté Polly Wiessner (2002: 249-250) rapporte que « tout au long de l'histoire des Enga, on ne conserva pas de biens matériels, pas plus qu'il n'y ait aucune catégorie [de biens] que l'on pourrait qualifier de "biens inaliénables" susceptibles de représenter la personne et le pouvoir ».
 24. Selon les adeptes de cette notion, la « dette de vie » a sa source dans le fait que, dépositaires de la vie, les hommes doivent donner et rendre la vie. La vie, objet de don, serait à l'origine de relations d'endettement : chaque être humain détenteur en quelque sorte d'un « capital-vie » pourrait faire l'objet de divers transferts (Aglietta & Orléan 1998: 21-24; Théret 2002: 154). Cette notion rejoint celle, déjà citée plus haut, « d'économie des personnes » où les paiements sociaux sont compris comme un moyen de pérenniser la société dans son ensemble et où, en outre, paiements et dons monétaires sont compris sous une même rubrique (Rospabé 1995: 118). L'emploi que nous faisons de la dette liée aux obligations d'ordre sociétal doit être distingué de celle liée « à la vie ». Parmi ces obligations dues pour raisons sociales lors du *tee*, nous avons attesté quant à nous que les prestations matrimoniales ou celles pour homicide, par exemple, sont des paiements stricto sensu : à ces occasions les biens matériels (porc, etc.) mis en jeu dans cette société ont une véritable utilité pratique et économique. Parler de ces dettes, comme le font certains, comme « d'un ailleurs non économique » (Breton 2002: 17) ou encore lié à une classique reproduction sociale revient à oublier que dans de tels types de sociétés structurées par la richesse, on constate un endettement des plus démunis et une dépendance de certains envers d'autres plus influents et fortunés. Il ressort, en conséquence, que dans ce type de société les obligations sociales, d'une part, poussent les individus à emprunter et à s'endetter et, d'autre part, contraignent certains individus, en manque de ressources, à se mettre en quête de patrons. On sait d'ailleurs que c'est par la gestion du crédit auprès de gens qui leur sont attachés que les *big men* obtiendraient leur statut et qu'il est opportun, pour ces derniers, de disposer de « clients » dans la compétition qui les oppose à leurs semblables (Lécrivain 2007). Ce sujet mériterait de longs développements que je ne saurais aborder dans le cadre de cet article.
 25. Le créancier peut dénoncer le défaillant publiquement mais peut également l'ensorceler (nous ne savons pas si cette situation est officielle et légale, c'est-à-dire si cette éventualité est une procédure légitime reconnue par la société, ou encore, si la sorcellerie est une pratique récente après à la pacification). De nos jours, le créancier à la possibilité de traîner son débiteur devant les tribunaux (Lederman 1986: 94, 98-99, 150).
 26. La remise du *topowe* n'accule pas à effectuer un « échange obligatoire », comme des interprétations sommaires ont pu le prétendre (Darmangeat 2016). Le *topowe* n'appelle aucune contrepartie. Il n'est aucunement fourni de façon conditionnelle puisqu'il attend de façon absolue le paiement compensatoire lié à une perte. Ce type de transfert préliminaire n'est autre que le « paiement préliminaire » (déjà exposé

plus haut) qui n'a pour finalité que *d'identifier et de faire accepter la responsabilité des différents auteurs* en vue de compensations futures. Déterminer les responsabilités ou les bénéficiaires est souvent primordial avant l'acquittement d'une compensation. Chez les Enga, par exemple, à la suite d'un combat guerrier, chacun des responsables du conflit prend généralement l'initiative d'un tel transfert : en l'octroyant à chacun des parents des victimes, ils admettent leur tort et reconnaissent ainsi leur devoir de s'acquitter d'une compensation en porcs vivants lors de *tee* prochains. Dans le cas où parfois les responsables ne se manifestent pas, nous avons vu que ce sont les victimes elles-mêmes qui en prennent l'initiative en fournissant un morceau de viande (voir Lécivain 2003 : 41-42).

27. En cas de défaillance d'un retour, un bénéficiaire lésé peut décider de rompre tout lien avec son partenaire, mais il peut tout autant menacer de prendre les armes ou se battre avec les débiteurs (Strathern 1971 : 171-172, 175).
28. Le refus de verser un dédommagement pour homicide peut conduire au déclenchement d'hostilités, à la saisie de biens. De surcroît, la mort et la maladie pouvaient être également perçues comme le résultat d'une dette matrimoniale, etc. (Strathern 1972 : 123, 125 ; Strauss 1990 [1962] : 180-185).
29. Voir à ce sujet Testart (1997 : 58, repris dans 2007 : 70).
30. Lécivain (2002 : 46-69). S'agissant des paiements liés à des dommages ou à des événements sociaux, pour lesquels nous avons fait valoir que l'obligation de s'en acquitter était due à un devoir de dédommagement lié, ou non, à un rapport de dépendance parentale, nous constatons, qu'ailleurs en Mélanésie, l'obligation peut être aussi la conséquence d'un pouvoir politique. Au Vanuatu, par exemple, lors des cérémonies publiques de prise de grades, des biens sont fournis par le postulant aux dignitaires, non pas en tant que don, ni de taux d'intérêt, ni même pour payer l'initiation, ni encore pour compenser des services, mais servent plutôt à remplir ses obligations envers les hauts gradés du fait de leurs prérogatives (*ibid.* : 58-60).
31. Leach (1972 : 200, 346) ; Stevenson (1943 : 176) ; Brac de la Perrière (1998 : 502-503) ; Doré (1998 : 489-491) ; Testart, Lécivain, *et al.* (2001 : 17-21), etc.

Références

- AGLIETTA, Michel, ORLEAN, André, éd., 1998, *La monnaie souveraine*, Paris : O.Jacob.
- BARRAUD, Cécile, DE COPPET, Daniel, ITEANU, André & JAMOUS, Raymond, 1984, « Des relations et des morts : quatre sociétés vues sous l'angle des échanges », in *Différences, valeurs, hiérarchie : textes offerts à L. Dumont*, J.-C. Galey, éd., Paris : Éditions de l'EHESS, p.421-520.
- BRAC DE LA PERRIERE, Bénédicte, 1998, « Note sur l'esclavage en Birmanie d'après le livre de Manu », in *Formes extrêmes de dépendance : Contributions à l'étude de l'esclavage en Asie du Sud-Est*, G. Condominas, éd., Paris : Éditions de l'EHESS.
- BRETON, Stéphane, 2002, « Monnaie et économie des personnes », *L'Homme*, 162 : 13-26.

- CHOWNING, Ann, 1983, « Wealth and Exchange among the Molima of Fergusson Island », in *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, J.W Leach & E. Leach, éd., Cambridge : Cambridge University Press, p. 411-427.
- DAMON, Frederick H, 1980, *From Muyuw to the Trobriandais: Transformation along the Northern Side of Kula Ring*, Tucson : University of Arizona Press.
- DARMANGEAT, Christophe, 2016, « Don, échange et autres transferts », *L'Homme*, 217 : 21-43.
- DESCOLA, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard.
- DORÉ, Amphay, 1998, « Aperçu sur l'esclavage au Laos (XIII^e-XIX^e siècles) », in *Formes extrêmes de dépendance: Contributions à l'étude de l'esclavage en Asie du Sud-Est*, G. Condominas, éd., Paris : Éditions de l'EHESS, p. 483-498.
- ELKIN, A. P, 1953, « Delayed Exchange in Wabag Sub-District, Central Highlands of New Guinea, with Notes on the Social Organization », *Oceania*, 23 : 161-201.
- FEIL, Daryl K., 1979, « From Negociability to Responsibility: A Change in Tom-bema-Enga Homicide Compensation », *Human Organization*, 38 (4) : 356-366.
- FEIL, Daryl K., 1980, « Symmetry and Complementarity: Pattern of Competition and Exchange in the Enga Tee », *Oceania*, 51 (1) : 20-30.
- FEIL, Daryl K., 1981, « The Bride in Bridewealth: A Case From the New Guinea Highlands », *Ethnology*, 20 (1) : 63-75.
- FEIL, Daryl K., 1982, « Alienating the Inalienable », *Man*, 17 (2) : 340-342.
- FEIL, Daryl K., 1984, *Ways of Exchange: The Enga Tee of Papua New Guinea*, Queensland : University of Queensland Press.
- FEIL, Daryl K., 1987, *The Evolution of Highlands Papua New Guinea Societies*, Cambridge : Cambridge University Press.
- FORGE, Anthony, 1972, « The Golden Fleece », *Man* (N.S.), 7 : 527-40.
- FOSTER, Robert John, 1995, *Social Reproduction and History in Melanesia: Mortuary Ritual, Gift Exchange and Custom in Tanga Islands*, Cambridge : Cambridge University Press.
- GELL, Alfred, 1992, « Inter-Tribal Commodity Barter and Reproductive Gift-Exchange in Old Melanesia », in *Barter, Exchange and Value*, C. Humphrey & S. Hugh-Jones, éd., Cambridge : Cambridge University Press, p. 142-168.
- GODELIER, Maurice, 1982, *La production des Grands Hommes*, Paris : Fayard.
- GODELIER, Maurice, 1996, *L'énigme du don*, Paris : Fayard.
- GREGORY, Christopher A., 1982, *Gifts and Commodities*, Londres, New York : Academic Press.
- HEALEY, Christopher, 1984, « Trade and Sociability: Balanced Reciprocity as Generosity in the New Guinea Highlands », *American Ethnologist*, 11 : 42-59.
- LEACH, Edmund, 1972 [1954], *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie: Analyse des structures sociales kachin* [trad. de l'anglais], Paris : Maspero.
- LÉCRIVAIN, Valérie, 2002, *Théorie des rapports de dépendance en Mélanésie – Approche comparative*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et en ethnologie, EHESS, Paris.
- LÉCRIVAIN, Valérie, 2003, « Comment les vainqueurs dédommagent les vaincus. L'exemple des hautes terres de Nouvelle-Guinée », *Droit et Cultures*, 45 : 31- 47.

- LÉCRIVAIN, Valérie, 2007, « La clientèle en armes, milice privée et autres formes de clientèle en Mélanésie », in *Clientèle guerrière, clientèle foncière et clientèle électorale – Histoire et Anthropologie*, V. Lécrivain, éd., Dijon : Éditions Universitaires de Dijon, p. 137-160.
- LEDERMAN, Rena, 1986, *What Gifts Engender: Social Relations and Politics in Mendi, Highland Papua New Guinea*, Cambridge : Cambridge University Press.
- LEMONNIER, Pierre, 1990, *Guerres et festins: paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle-Guinée*, Paris : Éditions de la MSH.
- LIEP, John, 1990, « Gift Exchange and the Construction of Identity », in *Culture and History in the Pacifique*, J. Siikala, éd., Helsinki : The Finnish Anthropological Society, p. 164-183.
- LIPUMA, Edward, 1988, *The Gift of Kinship: Structure and Practice in Maring Social Organization*, Cambridge : Cambridge University Press.
- MACINTYRE, M., 1983, « Kune on Tubetube and in Bwanabwana Region of the Southern Massim », in *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, J. W. Leach & E. Leach, éd., Cambridge : Cambridge University Press, p. 369-379.
- MACINTYRE, M., YOUNG, M. W., 1982, « The Persistence of Traditional Trade and Ceremonial Exchange in the Massim », in *Melanesia: Beyond Diversity*, R. J. May & N. Hank, éd., Canberra : Research School of Pacific Studies, Australian National University.
- MAGNANI, Eliana, 2007, « Les médiévistes et le don : avant et après la théorie maussienne », in *Don et sciences sociales, Théories et pratiques croisées*, E. Magnani, éd., Dijon : Éditions universitaires de Dijon, p. 15-28.
- MALINOWSKI, Bronisław, 1922, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres : Routledge and Kegan Paul.
- MAUSS, Marcel, 1950, « Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*, Paris : PUF.
- MEGGITT, Mervyn J., 1965, *The Lineage System of Mae-Enga of New Guinea*, Edimbourg : Oliver and Boyd.
- MEGGITT, Mervyn J., 1974, « Pigs are Our Hearts!: The Te Exchange Cycle Among the Mae-Enga of New Guinea », *Oceania*, 44 (3): 165-203.
- MEGGITT, Mervyn J., 1977, *Blood is Their Argument: Warfare among the Mae-Enga Tribesmen of the New Guinea Highlands*, California : Mayfield Publishing Company.
- MILLER, Daniel, 2001, « Alienable Gifts and Inalienable Commodities », in *The Empire of Things: Regimes of Value and Material Culture*, F. R. Myers, éd., Santa Fe : School of American Research Press, p. 91-115.
- MODJESKA, Nicholas, 1982, « Production and Inequality : Perspectives from Central New Guinea », in *Inequality in New Guinea Highlands Societies*, A. Strathern, éd., Cambridge, New York : Cambridge University Press, p. 50-108.
- PANOFF, Michel, 1970, « Marcel Mauss's the Gift Revisited », *Man* (N. S), 5 : 60-70.
- RACINE, Luc, 1991, « L'obligation de rendre les présents et l'esprit de la chose donnée : de Marcel Mauss à René Maunier », *Diogenes*, 154: 69-94.

- RACINE, Luc, 1999, « Du droit de propriété et du droit d'usage dans les échanges cérémoniels », in *La production du social: autour de M. Godelier*, P. Descola, J. Hamel & P. Lemonnier, éd., Paris: Fayard, p. 389-396.
- ROSPABE, Philippe, 1995, *La dette de vie: aux origines de la monnaie sauvage*, Paris: La Découverte.
- RUBEL, Paula G. & ROSMAN, Abraham, 1978, *Your Own Pigs You May Not Eat: A Comparative Study of New Guinea Societies*, Chicago: The University of Chicago Press.
- SCHRIFT, Alan, 1997, *The Logic of the Gift*, Londres: Routledge.
- STEVENSON, Henry Noel C., 1943, *The Economics of Central Chin Tribes*, Bombay: The times of India Press.
- STRATHERN, Andrew J., 1971, *The Rope of Moka: Big Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen*, Cambridge: Cambridge University Press.
- STRATHERN, Andrew J., 1982a, « Witchcraft, Greed, Cannibalism and Death », in *Death and the regeneration of life*, M. Bloch & J. Parry, éd., New York: Cambridge University Press, p. 111-133.
- STRATHERN, Andrew J., 1982b, « Alienating the Inalienable », *Man*, 17 (3): 548-551.
- STRATHERN, Marilyn, 1972, *Women in Between; Female Roles in a Male World: Mount Hagen, New Guinea*, Londres, New York: Seminar Press.
- STRATHERN, Marilyn, 1988, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley: University of California Press.
- STRAUSS, H., 1990 [1962], *The Mi-Culture of the Mount Hagen People, Papua New Guinea*, Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- TCHERKÉZOFF, Serge, 2002, « Subjects and Objects in Samoa: Ceremonial Mats have a "Soul" », in *People and Things, Social Mediations in Oceania*, M. Judy-Ballini & B. Juillerat, éd., Durham: Carolina Academic Press, p. 27-51.
- TESTART, Alain, 1997, « Les trois modes de transfert », *Gradhiva*, 21: 39-58.
- TESTART, Alain, 2001, « Échange marchand, échange non marchand », *Revue Française de Sociologie*, 42: 719-748.
- TESTART, Alain, 2006 [1993], *Des dons et des dieux: anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris: Éditions Errance.
- TESTART, Alain, 2007, *Critique du don: études sur la circulation non marchande*, Paris: Éditions Syllepse.
- TESTART, Alain, LÉCRIVAIN, Valérie, KARADIMAS, Dimitri & GOVOROFF, Nicolas, 2001, « Prix de la fiancée et esclavage pour dettes: exemple de loi sociologique », *Études Rurales*, 159-160: 9-34.
- THERET, Bruno, 2002, « Monnaie et dettes de vie », *L'Homme*, 162: 153-179.
- THOMAS, Nicholas, 1991, *Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*, Cambridge (Mass.), Londres: Harvard University Press.
- VIDAL, Denis, 1991, « Les trois grâces ou l'allégorie du don », *Gradhiva*, 9: 30-47.
- WAGNER-HASEL, Beate, 2003, « Egoistic Exchange and Altruistic Gift: On the Roots of Marcel Mauss' Theory of the Gift », in *Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange*, G. Algazi, V. Groebner & B. Jussen, éd., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, p. 141-171.

- WEINER, Annette B., 1985, « Inalienable Wealth », *American Ethnologist*, 12: 210-227.
- WIESSNER, Polly, 2002, « The Vines of Complexity: Egalitarian Structures and the Institutionalization of Inequality among the Enga », *Current Anthropology*, 43 (2): 233-269.
- WIESSNER, Polly & TUMU, Akii, 1998, *Historical Vines: Enga Networks of Exchange, Ritual and Wafare in Papua New Guinea*, Washington, Londres: Smithsonian Institution Press.

Résumé : À la suite de Malinowski et de Mauss, les échanges cérémoniels ont souvent été analysés en termes « d'échange de don », ce qui a conduit généralement à caractériser l'économie des sociétés mélanésiennes de façon trop unitaire et à écarter ainsi la variabilité des modalités de circulation des biens qui existent dans toute vie sociale. Nous verrons dans cet article que l'économie des sociétés mélanésiennes n'est pas faite uniquement de dons mais qu'elle consiste également dans un système complexe de dettes dont le recouvrement peut être exigé par divers moyens, tel que l'exercice de la violence. C'est à travers l'échange cérémoniel *tee* des Enga (hautes terres de Nouvelle-Guinée), plus précisément, que nous étudierons comment les principaux transferts effectués au cours de ces festivités sont de l'ordre de la dette. À ce propos nous examinerons deux modalités de circulation des biens: d'une part, une forme d'échange qui n'est pas marchande et ne relève pas du don, d'autre part, un type de transfert lié à des obligations spécifiques, qui se distingue de l'échange sans être pour autant de l'ordre du don.

The Requirement to Return and the Question Related to Debt:

The Tee Ceremonial Exchange in Enga (Highlands of New Guinea)

Abstract: *Following Malinowski and Mauss, ceremonial exchanges often have been analysed in terms of « exchange of gift ». This has led generally to consider the economy of the Melanesians societies in a unique sense and to rule out the variability of the exchange modalities which characterize any kind of social life. We shall consider in this paper to what extent this economy of the Melanesians societies does not consist only of gift but that it also encompasses a complex system of debts, the recovery of which can be obtained by several means including physical violence. In this perspective, we will consider more precisely two different kinds of debts which are not relevant neither to a trade nor to a gift through the example of the ceremonial exchange tee of the Enga society (Highlands of New Guinea).*

Mots-clés : don, échange, échange cérémoniel, dette, violence, sanction, obligation, anthropologie, Océanie, Enga, Papouasie-Nouvelle-Guinée, Mauss (Marcel), Testart (Alain).

Keywords: *gift, exchange, ceremonial exchange, debt, violence, sanctions, obligation, anthropology, Oceania, Enga, Papua New Guinea, Mauss (Marcel), Testart (Alain).*

Postface

Catherine Baroin*

UMR 7041 ArScAn, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne,
Université Paris Nanterre, CNRS, ministère de la Culture, Paris, France

Ce volume est un bel exemple de la richesse ethnographique qu'apporte la mise en œuvre d'outils théoriques précis pour l'étude des transferts non marchands, ici en Asie du Sud-Est. En effet, c'est au départ une réflexion théorique relativement récente, présentée en introduction par Emmanuel Pannier, qui donne à ce recueil tout son intérêt et son originalité. Je rappellerai d'abord brièvement les termes de cette réflexion, qui fut menée par quelques auteurs sur le concept de don, et soulignerai l'importance de cet apport théorique qui permet de renouveler à la fois la description et l'analyse des données ethnographiques. Cet apport conceptuel a été le moteur de l'entreprise ethnographique présentée par les auteurs de ce recueil, et celle-ci en illustre l'intérêt. Je mettrai ensuite l'accent sur les points qui me paraissent les plus originaux dans les divers articles qui composent ce volume, qui offrent une image remarquable de la complexité des faits étudiés. Enfin, dans un troisième temps, j'esquisserai une brève comparaison avec l'analyse

* Catherine Baroin, chercheur CNRS, est anthropologue africaniste, membre de l'équipe Ethnologie Préhistorique du laboratoire ArScAn (Archéologie et Sciences de l'Antiquité, UMR 7041) Nanterre, MSH Mondes. Ses principaux travaux portent sur des pasteurs saharo-sahéliens, les Toubou (ou Teda-Daza) du Niger et du Tchad, et son second terrain sur des montagnards de Tanzanie, les Rwa (pl. Varwa), agriculteurs connus aussi sous le nom de Meru, du nom de la montagne qu'ils occupent, le mont Meru. C. Baroin est en outre l'une des animatrices du réseau Méga-Tchad, réseau international de recherches pluridisciplinaires dans le bassin du lac Tchad, qui depuis 1984 a organisé 18 colloques et publié de nombreux ouvrages. Les recherches de C. Baroin portent sur les sociétés pastorales africaines, les échanges, la richesse, les droits coutumiers et les multiples aspects de la vie sociale en général.

d'autres transferts non marchands qui furent étudiés sur un autre continent, dans quelques sociétés pastorales africaines. Les résultats de ces travaux illustrent en effet, de façon similaire, l'importance d'étudier ces échanges pour comprendre de l'intérieur les logiques sociales.

Comme le souligne Emmanuel Pannier dans son introduction, la description et l'analyse des échanges non marchands nécessitent l'emploi de concepts rigoureux. De ce fait, la critique initialement formulée par Alain Testart (2007) sur les ambiguïtés de la notion de don, notion utilisée à toutes les sauces et qui a connu un si vif succès à la suite de Marcel Mauss, sert de point de départ à ce travail. François Athané (2008) puis Christophe Darmangeat (2016) ont repris et affiné les analyses d'A. Testart, soulignant à sa suite l'importance cruciale de divers critères d'analyse confondus dans le concept trop général et trop vague de don. Selon les termes de F. Athané, les critères à retenir sont liés à la "structure déontique" des transferts en cause, c'est-à-dire à la nature des droits et obligations dans le cadre desquels ils s'inscrivent. C'est le prolongement de la notion d'exigibilité du contre-don mise en avant par A. Testart pour distinguer le don de l'échange : la contrepartie n'est pas exigible dans le cas du don, alors qu'elle est exigible pour un échange. Inversement, certains transferts sont exigibles, sans contrepartie, ce qu'A. Testart appelle les *t3t* (transferts du troisième type).

À partir du célèbre cas de la kula, sur laquelle on dispose d'une riche ethnographie, F. Athané apporte un bel exemple de la nécessité de ce travail sur les concepts qui l'amène à reconsidérer entièrement la nature des opérations en cause. Il en conclut :

On voit que le réexamen des données autorise une redescription des phénomènes, lesquels ont parfois été relatés par les observateurs dans un langage inadéquat. Ce réexamen permet une nouvelle catégorisation des faits, rendant mieux compte de la structure déontique des activités sociales des agents, de sorte que les relations entre eux, les formes de légitimité du recours à la violence, et de proche en proche **tout le système social**¹ se trouve mieux caractérisé. (Athané 2008 : 259.)

Il généralise plus loin : « La typologie des transferts est le préalable nécessaire à ces autres efforts théoriques. Elle-même ne fait que caractériser *les structures élémentaires de la circulation économique*. » (Athané 2008 : 297.)

C. Darmangeat complète et affine les analyses d'A. Testart et de F. Athané, aboutissant à cette remarque : « L'emploi de concepts précisément définis permet de dépasser un constat de flou généralisé et de mettre en relief la nature des différents transferts, y compris dans les situations les plus indécises ou les plus intriquées. » (Darmangeat 2016 : 40) Pour autant, écrit-il, « l'analyse des formes de transfert n'épuise pas davantage la réflexion sociologique que l'identification d'un outil n'épuise la réflexion économique. » (*ibid.* : 41.)

Ces affinements théoriques sont repris par Emmanuel Pannier dans son introduction à ce volume, et constituent le point de départ de ce recueil de textes. En effet, les trois théoriciens qui précèdent ne sont pas des hommes de terrain, et il importait de mettre les concepts en cause à l'épreuve des faits. En d'autres termes,

d'examiner en quoi l'affinement des outils conceptuels permet des analyses plus poussées et plus rigoureuses des réalités observées. Il s'agissait, sur le terrain, de se poser d'abord les bonnes questions.

Et c'est donc, sous l'impulsion de Vanina Bouté, Stéphen Huard et Emmanuel Pannier, que les auteurs de ce recueil ont été invités à mettre en œuvre ces concepts dans leurs observations et leurs analyses ethnographiques. Ce volume en est le résultat. Il rassemble des études de cas très hétérogènes, mais toutes illustrent la force heuristique des outils conceptuels mis en jeu. La précision et la richesse de ces ethnographies sont le produit direct de la qualité des questionnements mis en œuvre.

La démarche commune des auteurs consistait donc à étudier, chacun sur son terrain, les transactions non marchandes qui s'y observent, dons, contre-dons ou autres types de transferts, et leurs liens le cas échéant avec la sphère marchande. Il s'agissait d'un projet scientifique assez novateur puisque, dans le cas de l'Asie du Sud Est, peu d'études avaient mobilisé les approches décrites plus haut pour étudier ce sujet. Le résultat de ces travaux est probant, car les cadres conceptuels et méthodologiques utilisés permettent de développer des observations et de dégager des analyses très fines sur les réalités sociales étudiées. Étant donné la très grande diversité des situations décrites à partir de la mise en œuvre de ces lignes communes d'analyse, on ne peut que souhaiter voir se développer cette thématique de recherche plus largement à l'avenir, sur d'autres terrains et dans d'autres situations. L'anthropologie des transferts non marchands est assurément un champ de recherche très porteur, dont on peut regretter qu'il soit trop généralement négligé dans les travaux ethnographiques.

Autre point remarquable, les articles de ce volume montrent qu'un même fait concret peut être interprété différemment par les protagonistes et donner lieu à d'éventuels malentendus. Tel est le cas pour les aides apportées par la diaspora des Lao de France à leurs confrères du Laos (article d'Isabelle Wilhelm), pour lesquelles l'auteur souligne la divergence des interprétations et des attentes de la diaspora et des bénéficiaires, ces derniers se montrant réfractaires au contre-don de main-d'œuvre escompté par les donateurs franco-laotiens. Autre source d'ambiguïté, la qualification du don de nourriture dans une cérémonie religieuse (article de Stéphen Huard sur un rituel d'initiation bouddhique au Myanmar) :

Il ne faut pas en faire trop avec le don de nourriture. Sa plasticité fait qu'on le retrouve dans de multiples situations allant de l'hospitalité à la reconnaissance de gratitude, car il opère, pour reprendre une expression de Michel Naepels, entre « les pôles de la violence et de l'amitié » (1998 : 328). (Huard, ce volume.)

La complexité des faits et des interprétations auxquelles ils peuvent donner lieu s'illustre de même dans le don propitiatoire d'une étoffe par un visiteur au sanctuaire d'un saint musulman en Inde et au Pakistan (article de Delphine Ortis). Le don et l'échange s'y mêlent pour devenir un « transfert composé », où la réciprocité est de mise, mais seules certaines séquences sont régies par des obligations juridiques définies par l'autorité d'une puissance divine. Ces études, et les ambiguïtés qu'elles révèlent, complexifient ainsi la problématique de la nature des transferts.

Elles montrent la diversité des formes de transfert et des rapports sociaux en jeu, l'intrication étroite qu'il peut y avoir entre la sphère non marchande et la sphère marchande, ainsi que les regards divergents que les protagonistes peuvent porter sur une même réalité. La subtilité de ces analyses est un bel exemple du fait, souligné par C. Darmangeat cité plus haut, que « l'analyse des formes de transfert n'épuise pas la réflexion sociologique ». Au contraire, elle la stimule.

Au-delà de l'Asie du Sud-Est, tentons la comparaison avec certaines formes de transferts observées dans quelques sociétés pastorales africaines (Baroin & Boutrais 2008). Chez les pasteurs vivant exclusivement d'élevage, et même chez les agro-pasteurs où l'alimentation se base essentiellement sur les produits agricoles, c'est le bétail avant tout qui est valorisé, car la possession de bétail est personnelle, au contraire de la terre, et bien plus que celle de champs ou de récoltes, elle est synonyme de richesse. Cette richesse se prête à l'échange, et à travers ces échanges se nouent les relations sociales, en dehors de la sphère marchande.

L'anthropologue Philip H. Gulliver fut le premier à mettre l'accent sur l'importance sociale de ces liens de bétail. Dans son ouvrage consacré aux Jie d'Ouganda et aux Turkana du Kenya, *The Family Herds* (1955), il montre que les relations entre partenaires de bétail (*stock associates*) sont une forme essentielle de la vie économique et des rapports sociaux (1955 : 1-2). Il souligne combien ce phénomène, de façon surprenante, a été peu étudié avant lui. Mais c'est aussi le cas ensuite, car plus de trente ans s'écoulaient après ce travail précurseur, avant que soit à nouveau mis l'accent sur ces liens de bétail. Uri Almagor, à propos des Dassanetch d'Éthiopie, développe cette thématique tout au long de son ouvrage au titre révélateur, *Pastoral Partners* (1978). Ces agro-pasteurs de la basse vallée de l'Omo offrent un très large éventail de formes de partenariats de bétail (*bond partnerships*) qui ne semblent avoir leur équivalent nulle part ailleurs. Dix ans plus tard en Afrique de l'Ouest, Angelo Bonfiglioli brosse dans *Dudal* (1988) l'histoire d'une tribu de Peul Wodaabe du Niger, où il insiste sur l'importance de la circulation du bétail dans le tissage des rapports sociaux. De même, chez les pasteurs toubou du Tchad et du Niger, Catherine Baroin (1985, 2008) met l'accent sur les multiples transferts de bétail qui constituent la trame de leur vie sociale. Dans un jeu d'obligations et de solidarités morales, ces transferts de types variés catégorisent les droits de chacun sur chaque animal. Ceux-ci sont à la base des prérogatives individuelles tout autant que des statuts sociaux.

En dehors de ces quelques cas et comme en Asie du Sud-Est, on regrette le peu d'attention porté à cette thématique des transferts non marchands de richesse dans les sociétés pastorales ou agro-pastorales africaines. C'est pourtant un sujet capital, car chaque société se caractérise par ses propres formules d'échanges et les quelques études citées plus haut frappent surtout par la grande diversité des situations qu'elles décrivent. Pour autant, chaque transfert s'y effectue en fonction de choix individuels ou d'obligations interpersonnelles qui s'inscrivent dans un cadre juridique précis. L'étude de ces transferts non marchands dévoile ainsi, selon les termes de F. Athané, la « structure déontique » de la société en cause.

Mais au-delà même de cette structure déontique propre à chaque société, il est clair que pour chacune d'elles l'identité des partenaires qui donnent ou reçoivent du bétail, les raisons pour lesquelles ces transferts s'effectuent, l'intensité de ces échanges comme les règles qui définissent cette circulation de la richesse, en disent long sur une organisation socio-économique spécifique qui ne peut être dénuée de rapport avec l'organisation politique. Pour reprendre les termes de F. Athané, cité plus haut, c'est « tout le système social » qui se trouve marqué par ces formes d'échanges. Dans les sociétés pastorales qui précèdent, qui sont toutes acéphales, la diversité et la richesse des liens de bétail, entre partenaires égaux en droit, concordent avec un éthos fortement égalitaire au niveau politique (Gulliver 1955 : 177 ; Almagor 1978 : 10 ; Bonfiglioli 1988 : 185 ; Baroin 1985). Il y a tout lieu de penser que la multiplicité de ces liens de bétail contribue à entretenir cet éthos, même si ce dernier n'exclut pas, le cas échéant, de fortes disparités de fortune, comme cela s'observe notamment chez les Turkana (Gulliver 1955 : 1-2) et les Toubou (Baroin 1985 : 204).

Mais si l'égalitarisme est assez répandu dans les sociétés de pasteurs (Salzman 1999), certaines ont des structures politiques hiérarchisées, comme les Maures ou les Touareg. Qu'en est-il alors de la circulation du bétail, et des tendances morales qui pourraient y être associées ? Prenons un exemple, celui des Touareg du Niger. La formation du troupeau et la circulation du cheptel chez ces pasteurs sont brièvement décrites par Edmond Bernus (1981 : 161-165). La compensation matrimoniale est faible, et les aides au mariage fréquentes, mais sans obligation de réciprocité. Le prêt d'une bête laisse au bénéficiaire la jouissance de son lait ou de son travail, mais le croît reste au propriétaire et aucune réciprocité n'est obligatoire. En somme, les liens de bétail sont peu développés chez les Touareg. Ce seul exemple illustre la diversité considérable des sociétés pastorales africaines. Les liens sociaux noués à travers des transferts de bétail, si importants dans certains cas, ont moins d'impact ailleurs, peut-être en raison de structures hiérarchiques plus fortes.

Quoi qu'il en soit, les liens interpersonnels qui se nouent à travers les transferts non marchands de bétail, chez les pasteurs africains, ne sauraient davantage qu'ailleurs se réduire à une analyse simpliste en termes de dons et contre-dons. Et l'on ne peut qu'insister sur l'importance de ces échanges internes, non marchands, qui mériteraient, autant qu'en Asie du Sud-Est, une meilleure attention du monde scientifique. Les transferts internes de richesse sont en effet des indicateurs essentiels des rapports sociaux, dans toutes les sociétés, et leur étude minutieuse a donc des vertus heuristiques à ne pas négliger. Pour bien comprendre comment les relations entre les hommes se construisent, il apparaît essentiel de partir des échanges matériels qu'ils opèrent entre eux. Tel est le sens de l'étude des transferts de bétail dans les sociétés pastorales africaines, comme des transferts tout aussi concrets qui s'observent dans les sociétés de l'Asie du Sud-Est ou ailleurs. Il s'agit d'une entrée particulièrement importante en Asie du Sud-Est pour comprendre la réalité des relations interpersonnelles.

Note

1. C'est moi qui souligne.

Références

- ALMAGOR, Uri, 1978, *Pastoral Partners. Affinity and Bond Partnership among the Dassanetch of South-West Ethiopia*, Manchester : Manchester University Press.
- ATHANÉ, François, 2008, *Le don. Histoire du concept, évolution des pratiques*, thèse de doctorat en philosophie, université Paris-Nanterre.
- BAROIN, Catherine, 1985, *Anarchie et cohésion sociale chez les Toubou: les Daza Kécherda (Niger)*, Cambridge, Londres-Paris : Cambridge University Press-Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Production pastorale et société ».
- BAROIN, Catherine, 2008, « La circulation et les droits sur le bétail, clés de la vie sociale chez les Toubou (Tchad, Niger) », *Journal des africanistes*, 78 (1-2) : 120-142.
- BAROIN, Catherine & BOUTRAIS, Jean, 2008, « Bétail et société en Afrique », introduction au dossier « Le lien au bétail », *Journal des africanistes*, 78 (1-2) : 9-52.
- BERNUS, Edmond, 1981, *Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*, Paris : Orstom.
- BONFIGLIOLI, Angelo Maliki, 1988, *DuDal, histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wodaabe du Niger*, Cambridge, Mass.-Paris : Cambridge University Press-Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- DARMANGEAT, Christophe, 2016, « Don, échange et autres transferts. Formes simples, hybrides et composées », *L'homme*, 216 : 21-43.
- GULLIVER, Philip H., 1955, *The Family Herds. A Study of two Pastoral Tribes in East Africa, the Jie and Turkana*, Londres : Routledge and Kegan Paul.
- SALZMAN, Philip Carl, 1999, « Is Unequality Universal ? », *Current Anthropology*, 40 (1) : 31-61.
- TESTART, Alain, 2007, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Paris : Syllepse.

Résumé : La postface propose un regard transversal et critique sur le numéro. Elle souligne tout d'abord la force heuristique des questionnements abordés, auxquels les réponses apportées éclairent d'un jour nouveau nombre d'ethnographies. Elle indique ensuite l'intérêt de confronter au terrain une grille d'analyse commune inspirée des travaux d'Alain Testart, pour voir dans quelle mesure ces cadres conceptuels et méthodologiques permettent d'éclairer les observations et de dégager des analyses nouvelles sur les réalités sociales étudiées. Elle relève aussi une idée qui se retrouve dans plusieurs articles, selon laquelle un même fait concret peut être interprété différemment par les protagonistes et donner lieu à d'éventuels malentendus. Elle montre comment cette dimension complexifie davantage la problématique de la nature des transferts et apporte une vision plus subtile sur la réalité des choses. Enfin à titre comparatif,

elle met en perspective les études de cas sud-est asiatiques de ce numéro avec des observations et des analyses issues de sociétés pastorales africaines.

Postface

Abstract: *The postface casts a transversal view on the various papers published in this issue. It first underscores how their common scientific project raises questions which bring new developments in anthropological descriptions and analyzes. It highlights furthermore how Alain Testart's theoretical contribution on the concepts of gift and outside market exchanges can be put in practice by enlightening and bringing new analyzes on local social facts and observations. As observed in several articles, it shows that the same fact may lead to different if not opposite interpretations by local actors, thus possibly giving rise to misunderstandings between them. This possibility makes it all the more difficult to analyze the very nature of economical transfers, and suggests a more subtle outlook on what actually takes place. A comparison is made at last between these south-east asian case studies and descriptions and analyzes pertaining to African pastoral societies.*

Mots-clés: échanges, don, Alain Testart, circulation économique non marchande, sociétés pastorales africaines.

Keywords: *exchanges, gift, Alain Testart, economical transfers outside market, African pastoral societies.*

Livres / Books

**Pavin Chachavalpongpun, éd.,
*Coup, King, Crisis. A Critical
Interregnum in Thailand, with
a foreword by Charles F. Keyes,
New Haven, Yale University Press,
Monograph 68, 2020, Index, 379 p.***

*Par Bernard Formoso **

En marge de sa sortie chez Yale University Press, le présent ouvrage a fait l'objet d'un différend entre Pavin Chachavalpongpun, soutenu par plusieurs spécialistes de la Thaïlande, et NUS Press. En effet, la maison d'édition singapourienne avait initialement accepté le manuscrit, mais le retira finalement de sa programmation, par autocensure ou sous la pression directe des autorités thaïlandaises. Deux motifs peuvent être invoqués pour expliquer une telle rétractation : toute critique de nature à altérer l'image de la monarchie est bannie en Thaïlande, et par certaines de ses publications antérieures Pavin Chachavalpongpun s'est exposé au crime de lèse-majesté. Pour éviter la prison et réduire le poids des pressions qu'exerce la junte sur son activité scientifique, il a dû s'exiler à l'étranger, au Japon plus précisément. Il y enseigne les sciences politiques au Center for Southeast Asian Studies de l'université de Kyoto.

En dépit des tentatives de censure dont il a fait l'objet, le recueil n'a rien d'un pamphlet antimonarchique. Ses contributeurs – politistes, juristes, économistes, anthropologues et journalistes – analysent avec

recul et rigueur la crise des institutions dans laquelle est empêtré le royaume depuis le coup d'État militaire de 2014. Or l'enjeu majeur de cette crise est la place que doit occuper la monarchie dans un nouveau mode de gouvernance qui reste à inventer. En l'état actuel, la recherche de ce nouveau modèle est paralysée par la mainmise sur le pouvoir d'un conglomérat militaro-monarchique – expression politique des élites conservatrices – qui verrouille le processus électoral et l'expression démocratique. Partant de ce constat, la notion d'interrègne à laquelle font référence les contributeurs pour définir la séquence politique que couvrent leurs analyses ne correspond pas stricto sensu à la courte période de transition dynastique qui s'étend du décès de Bhumibol en octobre 2016 à l'intronisation de Vajiralongkorn en mai 2019. Elle s'applique, selon la formule d'Antonio Gramsci, à une phase d'incertitude plus longue, au terme non défini et riche en symptômes de morbidité « où le vieux [système] est en train de mourir et le nouveau ne peut naître » (Gramsci 1983 [1948]). L'ouvrage a précisément pour objet d'identifier ces symptômes et de préciser à travers eux les risques qui pèsent sur les institutions politiques, la société civile, l'économie, le clergé, et le fonctionnement des médias. Par sa volonté de tirer les leçons des crises récentes, le présent recueil – fruit de deux workshops (Kyoto 2016, Stanford 2017) – se place dans le prolongement direct de

Good Coup Gone Bad que Pavin Chachavalpongpun avait édité en 2014 et qui portait sur les conséquences politiques du coup d'État de 2006.

L'ouvrage est organisé en quatre parties et quatorze chapitres. La première section vise à conceptualiser le changement intervenu depuis 2014. Selon Federico Ferrara (chapitre 1), le conflit récent en Thaïlande est la concrétisation d'un phénomène plus général que Francis Fukuyama a posé dans les termes de la « bataille pour la reconnaissance » (Fukuyama 2011). Le concept sert une approche intersubjective et dialectique propice au discernement des identités partisans. En Thaïlande cette bataille se cristallise aujourd'hui autour des notions de *khon di* (« bon peuple »), mobilisée par les royalistes pour affirmer leur attachement indéfectible à la figure du souverain, et de *phrai* (« homme libre ») utilisée en contrepoint par les partisans de Thaksin pour lutter contre leur stigmatisation et dénoncer le régime discriminatoire de responsabilité civique dont ils sont victimes. Claudio Sopranzetti questionnant au chapitre 2 les lignes de fracture qui affectent actuellement « l'État profond », revient sur les facteurs de légitimité politique en jeu et sur la notion de *khon di*. Les valeurs que revendiquent en propre ceux qui se réclament du « bon peuple » sont la vertu (*phrakhun*) et le pouvoir à base morale (*barami*), tel qu'il se distingue de l'autorité liée à la capacité d'effectuation (*amnat*). Selon C. Sopranzetti, Rama IX, au faite de sa popularité dans les années 1990, était parvenu à personnifier sur un mode paroxystique ces deux formes de pouvoir, mais à la fin de son règne la vie politique s'est polarisée autour de l'opposition entre un *barami* hiérarchique que portaient les royalistes préoccupés par sa succession et un *amnat* égalitarier emblématisé par le populisme des Shinawatra. Très pertinemment C. Sopranzetti note que la junte, face à l'impossibilité de trouver une personnalité combinant les deux formes de pouvoir, a opté pour une voie intermédiaire

qui consiste à solidifier la convergence de l'ultra-royalisme, de la lutte contre la corruption et de la gouvernance morale. Ce nouvel appareillage idéologique est l'argument d'une gouvernance autoritaire, concentrant tous les pouvoirs et qui conçoit la démocratie parlementaire comme un défi, plutôt que comme une solution.

La seconde section du livre resserre la perspective sur la monarchie et le nouveau règne amorcé en 2019. Revenant sur les conclusions de *The King Never Smiles* qu'il avait publié en 2006, Paul Handley regrette que le scénario de la modernisation de la monarchie siamoise qu'il avait imaginé ne soit pas en voie de concrétisation. Cette modernisation impliquait selon lui, par référence à une grille de lecture très européo-centrique, le passage d'un système oligarchique à un régime parlementaire, couplé avec une désacralisation de la royauté. Pour sa part, Charnvit Kasetsiri retrace au chapitre 4 les grands épisodes du règne de Bhumibol et met en relief l'influence que son *barami* exceptionnel lui a permis d'exercer sur les grandes orientations économiques du pays (de la croissance par l'essor du capitalisme local des années 1990 au modèle d'autosuffisance prôné à partir des années 2000). Par rapport aux vertus morales et au paternalisme bienveillant que Bhumibol avait su associer à la royauté, l'autocratie et le désintérêt dédaigneux envers les besoins de son peuple qu'affiche Vajiralongkorn offrent un contraste saisissant. Au chapitre 5, Kevin Hewison relativise cependant le désamour dont le nouveau souverain fait l'objet. Son père, explique-t-il, ne l'a jamais désavoué malgré ses frasques. D'autre part, son image tout comme celle du prince Charles ont souffert de la succession très longue à laquelle les deux hommes ont été confrontés, celle-ci laissant planer le doute sur leur capacité à régner. Cela étant, note l'auteur, au-delà du comportement erratique du nouveau roi, une grande continuité existe entre les deux règnes en matière de pacte monarchico-militaire.

Se rejoue en effet actuellement le scénario des années 1970 qui avait vu Bhumibol prendre appui sur l'armée pour lever la menace de la politique électorale et de la contestation. Le comportement violent que l'on prête à Vajiralongkorn doit lui aussi être nuancé, argumente Edoardo Siani au chapitre 6. En effet, les rois bouddhiques ont toujours dû accepter de mettre en œuvre la violence en temps de guerre et le nouveau souverain joue d'autant plus sur ce registre qu'à la différence de son père il a fait ses classes dans l'armée.

La troisième section du livre déplace la focale de la monarchie vers les institutions telles qu'elles ont évolué depuis 2014. Parmi ces institutions, l'armée a bien sûr considérablement renforcé son pouvoir. Selon l'analyse historique qu'en propose Paul Chambers au chapitre 7 la kakistocratie¹ a progressivement étendu et étoffé ses réseaux d'influence sous les régimes successifs de Phibun, de Sarit, de Prem et aujourd'hui de Prayuth. P. Chambers diagnostique que l'armée continuera à dominer l'arène politique dans un avenir prévisible, même si c'est sous les apparences actuelles d'une démocratie tutélaire. L'auteur détaille les tactiques, en partie inspirée par la junte birmane, dont le jeu combiné a permis au régime prétorien de placer sous son contrôle les principaux leviers du pouvoir. Compte tenu de ses arbitrages, la cour suprême pourrait apparaître comme le plus manifeste de ces leviers. Pourtant, argumente Sarah Bishop au chapitre 8, malgré l'émergence d'un discours populaire qui dénonce l'expansion d'une judiciarisation partisane du jeu politique, la cour suprême s'est efforcée d'atténuer les crises au cours des deux dernières décennies. Le clergé est un autre levier du pouvoir bien plus ancien, tant le monarque siamois a de tout temps puisé une grande part de sa légitimité du statut de *bodhisattva* que lui prêtent ses sujets et de son rôle de protecteur des œuvres bouddhiques. Au chapitre 9, Khemthong Tonsakulrungruang considère cependant

que le sangha subit aujourd'hui une notable perte d'influence. Pour illustrer son propos, il analyse dans le détail les tenants et aboutissants de la crise de succession qu'a provoquée en 2013 le décès du patriarche suprême, Somdet phra Yanasamvara. Son poste est resté vacant pendant plusieurs années tant le choix de son successeur exacerbait les rivalités internes entre les traditions mahanikaï et thammayuth, mais aussi entre le clergé classique et l'influent mouvement Dhammakaya, associé à la politique-*business* et à la figure de Thaksin.

L'économie nationale est également menacée d'un déclin durable. Au chapitre 10, à partir d'un solide argumentaire, Krislert Samphantharak dégage les principaux facteurs qui ont conduit l'économie thaïlandaise à sous-performer au cours de la dernière décennie et à se situer désormais en queue de peloton en Asie du Sud-Est par son taux de croissance. De l'ordre de ces facteurs, il y a les retombées de la crise de 2008, l'instabilité politique à la suite du coup d'État de 2006, mais aussi des problèmes structurels plus profonds : manque de productivité, des marchandises à l'exportation qui ne sont plus compétitives, une société vieillissante, un système éducatif peu performant et de fortes inégalités sociales. L'auteur note en plus un important changement intervenu ces dernières années, à savoir une sensibilité croissante de l'économie aux crises politiques. L'activité diplomatique a aussi été impactée par les coups d'État de 2006 et 2014. Ce dernier notamment, explique Pavin Chachavalpongpun, a incité le gouvernement de Prayuth à réorienter ses alliances et partenariats en direction de la Chine et d'autres États de la région qui, comme lui, bafouent les droits de l'homme et manipulent les processus électoraux : Birmanie et Cambodge notamment.

La dernière partie de l'ouvrage traite de la manière dont certaines forces de la société civile ont réagi ces dernières années à la prise de contrôle du pays par le conglomérat monarchico-militaire. Au chapitre 12

Tyrell Haberkorn passe en revue les chefs d'inculpation dont pourraient faire l'objet les membres de la junte dans l'hypothèse d'une restauration de la démocratie. Les actions en justice pourraient inclure l'emprisonnement arbitraire, la torture, l'enlèvement et la disparition de dissidents. Pour sa part, David Streckfuss examine les formes de censure que la junte a mises en place pour museler la liberté d'expression sur Internet. Il montre que la prolifération des arrestations au nom du crime de lèse-majesté a entraîné une autocensure sur les réseaux sociaux d'une ampleur inédite. Enfin, au dernier chapitre, Somchai Phatharathananunth traite des facteurs qui ont poussé les ONGs thaïlandaises à soutenir les forces conservatrices lors des coups d'État de 2006 et 2014. Après avoir été l'un des fers de lance de la démocratisation du pays dans les années 1990, elles ont accompli un virage à 180° en 2006, à la suite des espérances déçues du gouvernement de Thaksin qui s'opposait à leur stratégie de développement et dont le populisme savait leur influence dans les campagnes. Prawase Wasi, l'influent médecin qui inspira la Constitution de 1997 et qui dirige le réseau de la Maison Sampran, joua aussi un grand rôle dans ce revirement. L'auteur montre que lorsque dans les années 1980 les ONGs perdirent leurs financements internationaux, elles devinrent dépendantes de l'entregent de Prawase Wasi pour obtenir des subsides. En contrepartie, elles adhérèrent massivement au modèle *prachakhom*, de co-intégration *top-down* de l'État et de la société civile, qu'il avait théorisé et qui relayait la philosophie royale du *setthakit pho phiang* (économie d'autosuffisance) en matière de développement rural.

Ce recueil offre au final de multiples et précieuses clefs d'interprétation de la situation politique actuelle en Thaïlande, même si depuis sa publication, les perspectives se sont assombries pour la junte militaire, du fait de l'épidémie de SaRS-CoV-2 qu'elle a certes réussi à contenir, mais au prix d'une

dégradation préoccupante de l'économie nationale.

Note

1. Mot que l'auteur a forgé par renvoi à la couleur kaki de l'uniforme militaire.

Références

- CHACHAVALPONGPUN, Pavin, éd., 2014, *Good Coup Gone Bad: Thailand's Political Developments Since Thaksin's Downfall*, Kyoto: Institute for Southeast Asian Studies.
- FUKUYAMA, Francis, 2011, *The Origins of Political Order: From the Industrial Revolution to the French Revolution*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- GRAMSCI, Antonio, 1983 [1948], *Cahiers de prison*, Paris: Gallimard.
- HANDLEY, Paul, 2006, *The King Never Smiles*, New Haven: Yale University Press (interdit en Thaïlande).

* Département d'anthropologie, UMR SENS – Université Paul Valéry-Montpellier 3

Dinh Trọng Hiếu & Emmanuel Poisson, *Le bambou au Vietnam. Une approche anthropologique et historique*, Paris: Hémisphères Éditions & Maisonneuve & Larose Nouvelles Editions, coll. « Asie en perspective », 2020, 289 p., 175 ill.

*Par Bernard Sellato **

1. Les bambous sont-ils des herbes, comme les définissent les botanistes, ou bien des arbres, comme semble fermement l'envisager la langue vietnamienne? Grave question existentielle, soulevée ici dès les préliminaires. Ignorantes de la nomenclature binominale linnéenne autant que des principes de classification de Brent Berlin (1992), certaines taxonomies de sociétés traditionnelles, comme à Bornéo, qui partagent volontiers leur monde végétal entre « arbres » et « herbes », éludent cependant la question épineuse du statut des bambous en en faisant une catégorie à part, qui se justifie de soi-même par l'aspect physique

de la plante, la multitude de ses espèces et, plus important encore, la multitude de leurs usages au quotidien – une autre catégorie spéciale, et pour des raisons tout à fait semblables, inclut les rotins et autres lianes.

En effet, c'est notoire, plus une plante (ou un animal) est utile à la communauté, plus le corpus lexical la concernant est vaste et riche. C'est la matière de la première partie de ce livre (p. 13-95), fondée sur « [u]ne recension terminologique la plus exhaustive possible [qui] permet [...] de cerner non seulement l'identification de la plante, mais encore chaque geste technique pour l'appropriation du végétal en question » (p. 10). Un travail de bénédictin dans d'anciens ouvrages lexicographiques en vietnamien romanisé et en démotique, dont les auteurs ont extrait un ensemble de vignettes culturelles autour du bambou (chapitre 1), depuis le paysage villageois (référence est faite à Pierre Gourou) jusqu'à la production littéraire, en passant, curieusement, par des considérations sur les méthodes préhistoriques de découpe de la plante (référence au fameux « galet aménagé » hoabinhien).

Le chapitre suivant s'attache à repérer et à dater les termes relatifs au bambou et à ses usages au travers des péripéties historiques du passage du vietnamien, langue orale, à l'écrit par l'emprunt de caractères du chinois classique, l'insolite processus de dimidiation, la création de caractères nôm à partir du xi^e siècle (si j'ai bien compris, ce qui n'est pas du tout certain) et, au xvii^e siècle, l'élaboration du vietnamien romanisé et du *Dictionnaire* d'Alexandre de Rhodes – qui offre un intéressant inventaire de tels termes (p. 31-32).

S'ensuit (chapitre 3) un grand tour des usages du bambou en fonction de ses qualités et de sa découpe : usage, d'abord, de la plante sur pied, puis de la plante coupée et, enfin, débitée en lanières à tresser ; matériau de construction, le bambou est soumis à une lente macération dans l'eau, qui le rend résistant aux insectes ; tressé en vannerie, il est traité par fumigation. On devrait, évi-

demment, écrire « les bambous », tant leurs caractéristiques varient avec les espèces. Je n'entrerai pas plus avant dans le détail des nombreuses et fines descriptions, agrémentées de photographies et de dessins, sauf pour m'émerveiller et m'ébahir du génie humain qui imagina de cette plante tant d'usages surprenants.

Un bref chapitre 4 rassemble des références à la symbolique du bambou telle qu'elle transparait, par bribes disséminées, dans des textes historiques et littéraires, ainsi que dans la culture populaire, le folklore et les dictons, sans qu'il semble pourtant s'en dégager des traits cohérents. Égaré dans ce chapitre, un fascinant encadré sur la rare, parfois séculaire, floraison *cum* fructification des bambous, inéluctable prélude à la mort de l'individu ou du bouquet ou bosquet concerné (je n'aime pas le terme, pourtant sans doute plus correct, de « touffe ») et, peut-être aussi (?), à la disparition planétaire totale et définitive de son espèce.

Le suivant, « Bambou et pouvoir », relève de la même méthode : un long travail systématique, certainement fastidieux, d'orpaillage des sources susmentionnées, principalement des annales, pour y repérer tout ce qui se rapporte au bambou, suivi d'un classement thématique des pépites exhumées. Nous sont livrées des informations sur le bambou dans les rituels impériaux et les réjouissances publiques ; dans le fonctionnement de la bureaucratie impériale (fiscalité, dispositifs de contrôle, infrastructures publiques) ; et dans ses usages militaires.

La longue seconde partie, « Iconographie du bambou » (p. 97-239), est surtout centrée sur le nord du Vietnam et s'appuie pour l'essentiel sur les planches de dessins de l'ouvrage publié en 1909 par Henri Oger, *Technique du peuple annamite* (l'Annam désignait alors, à la fois, l'ensemble des trois régions du Vietnam et sa région centrale, et Annamites leurs habitants). Henri Joseph Oger (1885-1936 ?), dont on connaît au demeurant fort peu de choses (voir

Huard 1970), fut un élève de Sylvain Lévi et de Louis Finot, passa au Tonkin ses deux ans de service militaire (1908-1909) et s'y employa à parcourir les rues de Hanoi et de ses faubourgs, en compagnie d'un dessinateur vietnamien, pour saisir tous les aspects des « industries et commerces » et de la vie privée et publique de l'époque. En est issu cet ouvrage, *Technique*, imprimé à moins de 60 exemplaires, avec ses 700 planches regroupant plus de 4 000 gravures. Un « inestimable trésor » qu'Henri Oger légua au peuple vietnamien, selon les mots d'Olivier Tessier qui, un siècle plus tard, avec notre bon collègue Philippe Le Failler et le centre de l'École française d'Extrême-Orient (ÉFEO) de Hanoi, mettait à la disposition du public une nouvelle édition intégrale. C'est donc de ce fabuleux inventaire des techniques annamites que sont issues les entrées concernant, de près et de loin, le bambou et ses usages : environ 110 vignettes, d'une page en moyenne, combinant dessin, parfois une photo, et commentaire linguistique et technique explicatif.

En un plus mince pendant (p. 219-231), la « deuxième sous-partie » de cette seconde partie s'intéresse au sud du pays, à l'école d'art de Gia Định, à ses artistes et à leurs œuvres, spécialement, on l'aura subodoré, lorsque celles-ci se rapportent au bambou. Cette école de dessin, fondée en 1913 à Saigon, puis renommée École des arts appliqués en 1940, est aujourd'hui l'université des Beaux-Arts d'Hô Chi Minh-Ville. Dans les années 1930, sous la direction de Jules Gustave Besson, les élèves de l'École furent envoyés à la campagne pour documenter la vie des villages. Les dessins réalisés par ces jeunes talents, dont l'intérêt, dit-on, dépasse le cadre ethnographique, furent rassemblés en une massive *Monographie dessinée de l'Indochine*, publiée en 1935 – en six volumes pour la Cochinchine, quatre pour le Tonkin, un pour l'Annam et deux pour Cambodge et Laos –, enrichie d'une préface de Louis Malleret, archéologue et futur directeur de l'ÉFEO. Des 240 planches lithographiées

consacrées à la Cochinchine, une douzaine est présentée ici, de style varié mais de bonne facture, contrastant avec les vignettes croquées à l'arrache qui les précèdent. (Voir la recension d'un autre ouvrage sur un sujet similaire, *Estampes du Viêt Nam*, dans *Moussons* 30 [Le Failler 2017].)

Un court chapitre 10, « Actualité du bambou », fait le point de la disparition et de la survivance de certains types d'objets et souligne l'attention récente accordée au Vietnam, comme ailleurs en Asie du Sud-Est, à ce matériau de construction « vert » et politiquement fort correct (à noter également, pour les sportifs branchés, un vélo biodégradable, p. 236 ; voir aussi The International Network for Bamboo and Rattan, <https://www.inbar.int/>, et d'autres organisations vertes de promotion de l'usage du bambou).

Une « conclusion » de deux pages aborde, finalement et presque à regret, des considérations esthétiques : le paysan vietnamien ne chercherait pas à faire du beau, il fait du tout-venant utilitaire, bref, du moche ; aux yeux des auteurs, comme sans doute à ceux des amateurs d'artisanat étrangers à cette culture rurale, seule sa patine d'usage conférerait à l'objet de bambou un semblant de grâce. La raison, historique, en serait qu'un artisan capable de créer de beaux objets et insoucieux de dissimuler son talent était bientôt accaparé par les mandarins pour leur service. Ou peut-être ceci est-il plutôt dû à l'humble statut du bambou ?

Si l'approche interdisciplinaire déclarée de l'ouvrage – historique, linguistique, botanique, ethnographique – convainc, la lecture du dernier paragraphe laisse entendre que le bambou, en fait, n'est qu'une grande herbe toute simple, assez quelconque, et qu'en comparaison d'un arbre, « un vrai arbre » (p. 244), il ne vaut pas un clou rouillé. Une herbe ordinaire dont on fait des objets moches ? Pourquoi, alors, lui consacrer un livre ? Privilégiant explicitement une vision documentaire encyclopédique à vocation d'exhaustivité plutôt qu'une analyse, ce livre soulève pourtant, peut-être seulement en

passant, comme par inadvertance, certains points, inspirant à ma langueur chronique de confiné comorbide un développement qui devrait permettre au bambou d'échapper à sa triste condition et de redorer son blason.

2. D'entrée de jeu, *Le Bambou au Vietnam* invoque Pierre Gourou (p. 14), comme je l'ai signalé plus haut, et dans la notice en dos de couverture, qui qu'en soit l'auteur, apparaît l'expression « civilisation du végétal » (voir Gourou 1948). Le fait est que, par son thème et son contenu en forme d'inventaire, il soutient l'impression que l'univers des paysans vietnamiens des deltas et des basses plaines est puissamment dominé par le végétal, tout comme le serait celui des Jörai montagnards étudiés par Jacques Dournes (1968). Si les premiers désignent le règne végétal par l'expression *cây-cỏ*, « arbre-herbe » (*Le Bambou*, p. 9; et Dournes [1968 : 148]), les seconds utilisent *kôyau-ale* (« bois-bambou », Dournes [1968 : 90, 137]), en particulier dans le cadre de ses interactions avec l'homme. Pour autant, la belle étude de géographie humaine et d'ethnobotanique de J. Dournes ne semble pas porter une attention spéciale aux bambous.

Après son fameux ouvrage classique, *Les Paysans du delta tonkinois* (1936), P. Gourou proposa en 1948, comme une « clef de l'explication géographique », le concept de « civilisation », envisagée comme l'ensemble des techniques d'exploitation de la nature (et des rapports entre société et environnement naturel; voir aussi l'idée de « berceau culturel » de l'agriculture de Jacques Barrau 1974) et des techniques de contrôle territorial (et, donc, des relations sociales), un concept que Georges Condominas (1972) rapprocha de celui de « culture » chez les ethnologues. La civilisation chinoise, incluant l'Annam, est ainsi une « civilisation du végétal », au sens où la vie matérielle y repose sur l'utilisation des ressources du monde végétal, « comme l'alimentation, le travail, l'outillage, l'habitation le démontrent » – ce que démontre aussi bien *Le Bambou* pour le Vietnam –, tandis que ressources animales et minérales

y sont négligées. Les Chinois, pour 98% de leurs calories alimentaires, sont des végétariens, déclare P. Gourou (1948 : 387-388). Ce dernier trait, cependant, ne vaut que pour les régions de basses terres, à très haute densité humaine, où ni la chasse ni l'élevage n'est une option; dans les hautes terres, à population rare et éparpillée, qu'étudièrent J. Dournes et G. Condominas et dans bien d'autres régions sudestasiatiques, les humains partagent leur vaste espace forestier avec une abondante faune sauvage, dont ils prélèvent une quantité notable de calories.

Quoi qu'il en soit, après les années 1960, P. Gourou se désintéressa de l'idée de « déterminisme de civilisation », qui tomba en désuétude. Le « paradigme civilisationnel » et le concept même de « civilisation » en géographie furent peu à peu abandonnés, au bénéfice des termes de « culture » et de « société » (Bruneau 2010). Malgré la persistance de son pouvoir évocateur immédiat dans le langage courant, le concept de « civilisation du végétal », comme vidé de sa substance scientifique, fut largement délaissé par la littérature géographique.

Il ressurgit au début des années 2000 dans la littérature archéologique, en une tentative de rapprochement disciplinaire avec la géographie, notamment dans les travaux d'Hubert Forestier, du Muséum national d'histoire naturelle, sur l'Asie du Sud-Est insulaire, une région du monde parmi les plus riches en plantes utiles, comme l'avaient souligné André-Georges Haudricourt et Louis Hédin (1943 : 160). Par une approche ethnographique des techniques d'acquisition chez des peuples vivant en forêt tropicale, ceux de l'île de Siberut, à l'ouest de Sumatra, H. Forestier s'est intéressé aux outils et aux armes faits en matières végétales, qui ne figurent plus dans l'inventaire des fouilles archéologiques que comme objets « fantômes », aux côtés d'artefacts de pierre. C'est dans cette dichotomie lithique/lignique (en référence à Alain Testart [1977]) que reparait le bambou, comme matériau de choix pour

la manufacture d'instruments d'acquisition, dont l'efficacité n'est plus à démontrer et qui ont pu nourrir un comportement technique original (Forestier [2003 : 318-321] ; sur le rôle crucial du bambou dans la création d'outils, voir également Pope [1989]).

Le Hoabinhien (Colani 1927) est un faciès paléolithique sudestasiatique à cheval sur la limite du Pléistocène et de l'Holocène (de *ca* 30 000 BP à *ca* 4 000 BP) ; aujourd'hui bien connu sur le continent, beaucoup moins dans l'Insulinde, il est typiquement représenté par des « galets aménagés » (*pebble tools*), de gros outils discoïdes d'apparence archaïque, travaillés sur une seule face. *Le Bambou* et ses auteurs, qui les mentionnent (p. 20-21 ; l'un d'eux, Đinh Trọng Hiếu, les a lui-même étudiés), proposent qu'ils servaient à couper et à débiter le bambou. Les analyses tracéologiques sur ces galets confirment qu'ils étaient utilisés pour abattre, écraser, gratter, ou perforer des végétaux, ce qui rend d'autant plus flagrante l'absence d'outillage lithique plus léger (lames et pointes) pour la chasse, une activité abondamment attestée par les restes animaux dans les fouilles. H. Forestier en conclut que, pour tuer et dépecer ces proies, la chasse se pratiquait nécessairement avec des outils pointus et tranchants réalisés en matière végétale périssable (épieux en bois dur, couteaux de bambou), outils désormais « fantômes » (Forestier 2003 : 323). Ces *pebble tools*, alors, auraient plutôt servi à façonner et affûter des outils en matières végétales, dont les usages vont, bien sûr, très au-delà de la chasse (comme *Le Bambou*, pour le bambou, l'expose amplement).

Dans un « dialogue archéologique entre le temps, les techniques et l'espace », H. Forestier explore donc la « profondeur du présent ». Une corrélation avérée entre l'aire de répartition naturelle du bambou en Asie et l'aire probable de diffusion du faciès hoabinhien suggère, en effet, que ces cultures paléolithiques, particulièrement en milieu de forêt tropicale humide, auraient négligé le développement d'une industrie

lithique de lames et de pointes et choisi la « voie du végétal », celle du « bois-bambou » (voir Forestier [2003, 2008, 2020], Forestier *et al.* [2006]) – ce qui évoque bien une « civilisation du végétal », qui se perpétua jusqu'au XIX^e siècle chez des peuples de régions isolées, tandis que des techniques lithiques plus avancées se seraient développées ailleurs, en relation avec le recul des forêts et de leurs ressources (mais voir le débat sur la Ligne de Movius, par exemple, Brumm [2010]).

3. L'on signalera encore ici, tenue en octobre 2020 au musée du quai Branly dans le cadre de la Fête de la science, une rencontre avec Emmanuel Poisson, l'un des auteurs de l'ouvrage recensé, et Julien Rousseau, responsable de l'unité patrimoniale Asie, autour des usages du bambou au Vietnam (<http://m.quaibrantly.fr/fr/expositions-evenements/au-musee/rendez-vous-du-salon-de-lecture-jacques-kerchache/details-de-levenement/e/le-bambou-au-vietnam-38812/>). Cette rencontre était accompagnée d'une sortie exceptionnelle d'objets en bambou conservés dans les réserves du musée. Il est possible, en cliquant sur le lien suivant [<https://frama.link/BambouVietnamMQB>], voir les bambous du Vietnam dans les collections du musée sur la base de données], de visionner les 1562 objets en bambou de ces collections.

Références

- BARRAU, Jacques, 1974, « L'Asie du Sud-Est, berceau culturel », *Études rurales*, 53-56 : 17-39.
- BERLIN, Brent, 1992, *Ethnobiological Classification Systems: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton : Princeton University Press.
- BRUMM, Adam, 2010, « The Movius Line and the bamboo hypothesis: Early hominin stone technology in Southeast Asia », *Lithic Technology*, 35 (1) : 7-24.
- BRUNEAU, Michel, 2010, « Civilisation(s) : pertinence ou résilience d'un terme ou d'un concept en géographie ? », *Annales de géographie*, 674 : 315-337.
- COLANI, Madeleine, 1927, *L'âge de la pierre dans la province de Hoa Binh (Tonkin)*,

- Hanoi: Mémoires du Service Géologique de l'Indochine, 14 (1).
- CONDOMINAS, Georges, 1972, « Deux aspects de la civilisation du végétal en Asie du Sud-Est », in *Études de géographie tropicale offertes à Pierre Gourou*, Paris: De Gruyter Mouton, pp. 119-126. [Réédition, 1980, in *L'Espace social. À propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris: Flammarion, coll. « Science », p. 184-194.]
- DOURNES, Jacques, 1968, « Bois-Bambou (kōyauale), aspect végétal de l'univers jōrai », *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 15 (4-5-6): 89-156 + 8 planches.
- FORESTIER, Hubert, 2003, « Des outils nés de la forêt. L'importance du végétal en Asie du Sud-Est dans l'imagination et l'invention technique aux périodes préhistoriques », in *Peuplements anciens et actuels des forêts tropicales*, Alain Froment & Jean Guffroy, éd., Marseille: IRD Éditions, coll. « Colloques et séminaires », p. 315-337.
- FORESTIER, Hubert, 2008, « Les dessous de l'espace. Un dialogue archéologique entre le temps, les techniques et l'espace », *EchoGéo*, 5 : 1-8.
- FORESTIER, Hubert, 2020, *La Pierre et son ombre. Epistémologie de la Préhistoire*, Paris: L'Harmattan, coll. « Cahiers d'anthropologie des techniques », 2.
- FORESTIER, H., DRIWANTORO, D., SIMANJUNTAK, T. & GUILLAUD, D., 2006, « Archaeology of the Rain Forest in Siberut (Mentawai Archipelago, West Sumatra): The Paradox of Lithic and Vegetal Technology in Past and Present Times », in *Austronesian diaspora and the Ethnogenesis of People in Indonesian Archipelago. Proceedings of the International Symposium*, T. Simanjuntak, I.H.E. Pajoh, & Moh. Hisyam, éd., Jakarta: LIPI Press, Indonesian Institute of Sciences, p. 119-128.
- GOUROU, Pierre, 1948, « La civilisation du végétal », *Indonesië*, 1 (5): 385-396. [Réédition, 1970, in *Recueil d'articles*, Bruxelles: Société royale belge de géographie, p. 225-236.]
- HAUDRICOURT, André-Georges, & HEDIN, Louis 1943, *L'Homme et les plantes cultivées*, Paris: Gallimard, coll. « Géographie humaine ». [Réédition, 1987, Paris: Métailié.]
- HUARD, Pierre, 1970, « Le pionnier de la technologie vietnamienne, Henri Oger (1885-1936?) », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 57: 215-217.
- LE FAILLER, Philippe, 2017, « Pierre Pascal, *Estampes du Viêt Nam* », *Moussons*, 30: 240-241.
- OGER, Henri J., 1909, *Technique du peuple annamite. (Introduction générale à l'étude de la technique du peuple annamite: Essai sur la vie matérielle, les Arts et Industries du Peuple d'Annam)*, Hanoi (planches), Paris: Geuthner, Jouve & Cie (texte), coll. « Archives documentaires d'art, d'ethnographie et de sociologie de la Chine et de l'Indochine », 1 vol. de texte, 161 p., 5 vol. comprenant 700 planches 60x41 cm (4200 dessins annotés). [Réédition, 2009, préface d'Olivier Tessier & Philippe Le Failler, Hanoi: École française d'Extrême-Orient, 3 vol., 271 p. + 700 p. de planches; trilingue; versions papier et électronique.]
- POPE, Geoffrey G., 1989, « Bamboo and Human Evolution », *Natural History*, 98 (10): 48-57. [Réédition, 1992-1993, in *Annual Editions: Physical Anthropology*, 11/12, Elvio Angeloni, éd., Guilford, CT: Dushkin Publishing Group, p. 162-166.]
- TESTART, Alain, 1977, « Ethnologie de l'Australie et préhistoire de l'Asie du Sud-Est: évolution technique et milieu naturel », *Journal de la société des océanistes*, 54-55: 78-85.

*Directeur de recherche (émérite), Centre Asie du Sud-Est (CNRS, EHESS, INALCO), Paris.

Edyta Roszko, *Fishers, Monks and Cadres: Navigating State, Religion and the South China Sea in Central Vietnam*, NIAS Press, 2020, and the University of Hawai'i Press, 2021, 475 p.

Par Philippe Le Failler *

Ce livre sur l'univers spirituel et la vie quotidienne des communautés de pêcheurs est l'aboutissement d'une recherche anthropologique de fond adossée à un long séjour sur le terrain (2002-2005) au centre Vietnam. De ses deux terrains devrait-on dire car Edyta Roszko a travaillé dans la commune côtière de Sa Huỳnh, sur le continent, célèbre pour son cordon dunaire et ses salines ainsi que sur l'île de Lý Sơn (anciennement nommée Cù Lao Ré), située à une trentaine de kilomètres au large des côtes de la province de Quảng Ngãi. Tous deux sont des sites tournés vers la mer orientale; leur activité

est attestée depuis des siècles, au moins depuis l'époque des principautés Cham.

À Sa Huỳnh, en dépit d'une poussée de l'activité touristique, la vie économique de la majeure partie de la population est liée à la mer, du constructeur de bateaux au fabricant de saumure. La tradition maritime y est ancienne, ancrée, tout comme les connexions avec l'arrière-pays montagneux, lorsque l'on échangeait le sel des lagunes contre les produits du terroir. Quant à elle, Lý Sơn bénéficie d'une économie mixte faite de cultures adaptées au relief escarpé de l'île (échalotes), lequel est impropre à la riziculture, de pêche et de commerce.

Le chapitre consacré aux traditions historiques montre que ces populations *kinh*, venues d'horizons divers, ont peu à peu succédé aux Cham, intégrant parfois certaines pratiques et croyances de leurs lointains prédécesseurs. Ces communautés s'inscrivent dans une dynamique d'échanges au long cours, et la présentation du territoire liste les produits concernés et élargit un horizon que l'on pensait limité au cabotage.

Le contexte socio-politique, géopolitique même, n'est pas anodin, qui contribue à placer sur l'avant-scène ces communautés jadis plutôt anonymes. En effet, et depuis une dizaine d'années, la montée des tensions en mer orientale, et les revendications chinoises sur les archipels Paracels (Hoàng Sa) et Spratly (Trường Sa), que les Vietnamiens considèrent comme part intégrante du territoire national, met les villages de pêcheurs, dont Sa Huỳnh et Lý Sơn, en position d'avant-garde d'un affrontement larvé mais bien réel. Les revendications vietnamiennes sur la propriété des archipels, et des ressources qu'ils recèlent (halieutiques, gaz, pétrole, etc.) mettent en avant l'ancienneté d'une occupation et reposent sur un argumentaire à dominante historique. Il importe donc de sensibiliser la population vietnamienne dans son ensemble à la redécouverte d'une culture maritime auparavant négligée et de la lier à la souveraineté nationale. Les villages de

pêcheurs, et notamment l'île de Lý Sơn, pourtant située à plus de 300 km des Paracels, sont ainsi intégrés dans une logique de visualisation et de médiatisation des enjeux qui se déroulent dans le lointain archipel, et notamment par l'érection d'un mémorial aux victimes (vietnamiennes) des incidents sporadiques entre les marines des deux pays. En vertu de cette nouvelle vocation, ils sont par conséquent étroitement administrés par les autorités centrales, plus qu'ils ne l'avaient été dans le passé. Il faut dire que l'intervention étatique socialiste n'avait par le passé guère été concluante. Les équilibres internes furent bousculés par la disparition du système hiérarchisé de la « maison communale » et se traduisirent par une perte d'influence des paysans face aux pêcheurs. L'intermède qui vit la constitution de coopératives de pêcheurs prônées par les autorités socialistes en 1979-1980 fut un échec patent aussi furent-elles promptement dissoutes au début de la période de *Đổi mới* (1986), lorsque les plus audacieux pêcheurs reprirent le chemin des lointaines Paracels. C'est donc avec un certain à propos que les traditions des pêcheurs et leurs cultes anciens furent désormais autorisés et, parfois, mis en scène.

L'auteure précise que les contours du fait religieux sont flous et peinent à être raisonnablement déterminés et catégorisés car il faut faire la part des croyances individuelles ou populaires, des commémorations locales et de celles des religions officielles, à la doctrine établie, encadrées et institutionnalisées. Les pratiques en sont constamment réinventées, oscillant au gré des accommodements avec les nécessités économiques mais aussi avec les impératifs du moment, sous le regard vigilant de l'État. Dès l'introduction de l'ouvrage, on perçoit la nature et l'aspect multiforme des influences et des interactions entre pêcheurs et paysans, entre autorités religieuses et État, entre hommes et femmes qui forment le cœur de cette étude.

Après avoir un temps mené une lutte acharnée contre le fait religieux jugé irra-

tionnel et concurrent au substrat idéologique, l'État a relâché l'étreinte depuis le début des années 1990, laissant un espace d'expression à ce qu'il qualifiait auparavant de « superstitions ». Il n'en demeure pas moins que subsiste une forme de contrôle qui se traduit par la nécessaire validation des esprits tutélaires et des lieux de culte ou une standardisation des pratiques qui doivent cependant rester dans le droit fil des représentations acceptées par le cadre idéologique. Ce faisant, l'État prendra dans les traditions religieuses les éléments qui peuvent aider à renforcer l'unité nationale. Les sites religieux sont alors inclus dans les sites culturels remarquables, puis classés au patrimoine national. À Lý Sơn, désormais exposée comme jamais, on assiste alors à une passionnante compétition entre les lignages, chacun se réclamant d'un héros ou d'une héroïne nationale, excipant d'une légitimité supérieure, s'adossant à une reconnaissance étatique ou provinciale, rivalisant dans la reconstruction des temples et la promotion de leurs divinités respectives.

Edyta Roszko insiste sur l'idée que la vision portée par l'État ne s'oppose pas à celle des populations locales mais qu'elle fournit l'opportunité d'une reconstruction des mémoires en des termes acceptables par tous. Un des points forts de cette démonstration impeccablement articulée et rédigée tient à la mise en évidence de la plasticité des interactions entre les différents acteurs. Au discours construit et idéologisé des autorités, très profane, les populations locales répondent en faisant preuve d'une étonnante faculté d'adaptation. Parfois au prix de quelques contorsions sémantiques, elles parviennent à intégrer les préceptes d'intégration nationale comme le prolongement logique de leurs traditions ancestrales, à en faire une composante de leur univers spirituel. Une telle réactivité n'est cependant pas si rare, on la rencontre dans des termes approchants chez les populations Thai des provinces du Nord où l'on sait de longue date s'accommoder des relations asymé-

triques avec un pouvoir fort mais distant et peu coutumier des réalités locales. Lorsque toute opposition frontale est vouée à l'échec, céder sur les symboles et adopter une vulgate du discours national reste la meilleure garantie d'une sauvegarde des intérêts locaux, chacun y trouve son compte.

Le chapitre final revient sur la place dévolue aux femmes dans cette étude. Les postes de prestige revenant aux hommes, gardiens d'une certaine orthodoxie, on interroge la religiosité des femmes et leur rôle dans la perpétuation des cultes (surtout lors de la période où ils étaient prohibés), sur leur exclusion des rituels très genrés, mais aussi la manière dont elles occupent les espaces interstitiels pour insuffler leurs propres croyances, parfois en désaccord avec celles adoptées dans un système patri-linéaire. En somme, alors qu'une certaine logique néo-confucéenne les confine à l'espace domestique, les femmes renversent cette forme d'exclusion en la transformant en un espace de créativité.

L'hégémonie masculine est encore prégnante, comme dans bien des aspects de l'organisation sociale, mais l'auteure note la patiente remise en cause du système ancien. Sans doute faut-il faire la part des acquis de la doctrine socialiste qui mettait en avant l'égalité des genres et qui, dans ces sociétés de villages côtiers, a néanmoins permis une avancée certaine, quoique relative, de la cause féminine. Ajoutons que le choc de modernité que subit le Vietnam depuis dix ans n'est pas sans effet pour ces villageois. La quête constante de revenus ou le départ pour la ville de leurs enfants remet en question les valeurs traditionnelles de ces populations autrefois isolées, tout comme le récent « tourisme patriotique » qui s'annonce comme la nouvelle source de revenus pour des pêcheurs désormais privés des eaux poissonneuses des Paracels.

* Maître de conférences à l'École française d'Extrême Orient (EFEO, Paris), membre statutaire de l'IrAsia (Aix Marseille Univ, CNRS, IrAsia UMR 7306, Marseille, France).

Allison J. Truitt, *Pure Land in the Making. Vietnamese Buddhism in the US Gulf South, Seattle, University of Washington Press, 2021, 207 p.*

Par Pascal Bourdeaux *

Une décennie après la chute de Saïgon qui scella, le 30 avril 1975, le sort d'un Viêt Nam indépendant et désormais confronté aux défis de la réunification, peu de temps après que Michael Cimino et Francis Ford Coppola ne réalisent deux monuments du cinéma hollywoodien mettant les États-Unis face à ses propres démons, *The Deer Hunter* (*Voyage au bout de l'enfer*) pour l'un en 1978, *Apocalypse Now* pour l'autre en 1979, c'est un réalisateur français, et non des moindres, Louis Malle, qui traite une facette encore inédite des relations américano-vietnamiennes, celle de l'accueil de centaines des milliers de réfugiés outre-pacifique et leur implantation subséquente au sein de la société américaine. La question des réfugiés avait été déjà traitée dans un film réalisé en 1982 par le cinéaste Ann Hui, *Boat People* (*Passeport pour l'enfer*), lequel représentait le dernier volet de la trilogie vietnamienne de cette représentante de la nouvelle vague hongkongaise. Cette fiction traitait ce sujet d'actualité en creux, non pas depuis un camp de rétention que l'île britannique avait ouvert depuis 1979, mais sous le regard d'un reporter de guerre japonais redécouvrant le Viêt Nam idyllique que le nouveau régime voulait bien lui montrer. À l'inverse, le cinéaste français a campé sa caméra au Texas, l'un des nombreux points de chute de ces réfugiés, dans un village qui ne correspondait pas vraiment à l'*American Dream* qu'ils avaient en tête. Là, il y décrit le quotidien de familles de pêcheurs vietnamiens installés depuis peu dans un *Deep South* lui-même porteur d'un passé douloureux, celui de la ségrégation raciale, et soumis de plus à une conjoncture économique défavorable. D'évidence, ce thème de l'implantation de communautés asiatiques au sein de la société américaine allait connaître

un intérêt exponentiel, aussi bien dans les domaines littéraires et artistiques, sociétaux que purement académiques comme le prouve depuis des décennies l'expansion des *Asian-American Studies*.

La polémique provoquée en 1974 par le film *Lacombe Lucien* incita donc le cinéaste français à un exil transatlantique d'une quinzaine d'années. C'est au cours de cette période américaine qu'il réalisa *Alamo Bay* (1985). Peu connu, ce film n'a pas vraiment rencontré son public, ni aux États-Unis, ni en France. Il est pourtant riche d'enseignements, a fortiori aujourd'hui, lorsqu'on reconsidère simultanément les trois regards que Louis Malle propose dans ce film : celui du citoyen qui s'interroge sur le refoulé de l'histoire ; celui de l'exilé qui oscille entre sentiment d'abandon et stratégie d'adaptation à son nouvel environnement ; celui enfin du témoin qui donne à voir sans juger, à travers une œuvre de fiction qui n'est pourtant pas si loin du documentaire.

Deux décennies plus tard, l'anthropologue américaine Allison Truitt a commencé à porter un regard réactualisé sur cette présence vietnamienne du littoral du Golfe du Mexique (*Gulf South*). Comme elle le mentionne au début de son ouvrage, c'est de façon contingente qu'elle s'est mise à étudier la pratique bouddhiste des Vietnamiens de Louisiane, en raison de sa prise de fonction comme *Associate Professor* à l'université de Tulane en 2005 ; en conséquence ensuite des drames et dévastations que provoqua l'ouragan Katrina quelques semaines après son arrivée dans la région. La sidération laissa place à l'action d'urgence. Les initiatives publiques et privées multiplièrent les appels à une mobilisation générale, y compris auprès des organisations religieuses.

Cette situation de crise humanitaire exigeait des engagements forts. Elle ouvrait de fait un terrain d'observation exceptionnel pour analyser les événements qui se déroulaient et les décisions qui n'allaient pas manquer de modifier la structuration sociale

et même spatiale de la Nouvelle-Orléans et de ses environs. Ce sont donc les communautés vietnamiennes de la région et, à l'intérieur de celles-ci la minorité bouddhiste, qui ont été choisies comme objet d'étude privilégiée. La recherche et ses attendus sont bien cernés. Nous pouvons regretter cependant l'absence de données démographiques qui auraient permis de se faire une idée plus précise de la composition de ces communautés religieuses et du pourcentage qu'elles représentent dans la population totale. On sait seulement que 130 000 Vietnamiens et Cambodgiens y trouvèrent initialement refuge (p. 30), que le rapport catholiques/bouddhistes est du simple au double (p. 6). De même est-on curieux des dynamiques démographiques actuelles, qu'il s'agisse des évolutions de la présence vietnamienne dans la région (expansion naturelle, migrations internes) que celles de nouveaux migrants, d'Amérique centrale et du Proche-Orient notamment, susceptibles de venir modifier la sociologie religieuse.

Comme l'explique l'auteure, c'est à partir d'une expérience préalable de recherches à Hô Chi Minh Ville qui avait visé à définir la place de la monnaie dans la société et la culture vietnamiennes contemporaines (Truitt 2013) que cette dernière en est arrivée à réaliser cette ethnographie de circonstance aux États-Unis (« *I was trained in Asian Studies, not in Asian-American Studies* », préface, p. x). Cette précision peut surprendre les chercheurs européens en études asiatiques, elle délimite pourtant bien aux États-Unis des objets et des pratiques de recherche en sciences sociales distincts. C'est, pour résumer, en partant des spécificités culturelles vietnamiennes et non du substrat civilisationnel américain que l'anthropologue a donc étudié la pratique du bouddhisme en contexte migratoire pour comprendre en quoi cette dernière détermine la façon qu'ont ces Vietnamiens natifs de se définir citoyens américains. En prolongement, c'est en observant les rituels, les rapports entre bonzes et laïcs

bouddhistes, la place de la pagode, les sociabilités au sein du sangha élargi, qu'elle a spécifié les fondements de la vie religieuse à l'échelle locale. Enfin, c'est en dissociant les diverses interprétations relatives à la Terre Pure, en tant que métaphores d'un paradis relativement accessible (terre du Bouddha Amitâbha) ou qu'état de conscience (atteignable par auto-perfectionnement et bonne compréhension du noble sentier octuple), ou encore en tant que monde phénoménologique à transformer en Terre Pure ici et maintenant (*renjian jingtu* [Jones 2003], viet. *tịnh đō nhān gian*), qu'elle a considéré, d'un côté, les discours portant sur les liens invisibles à la terre natale et aux ancêtres, ceux évoquant les traumatismes de l'exil et, de l'autre, les processus d'adaptation migratoire à l'environnement naturel et culturel de la Louisiane.

L'auteure examine en d'autres termes comment les bouddhistes vietnamiens de la région de la Nouvelle-Orléans, en tant que minorité d'une minorité insularisée dans une majorité chrétienne, ont peu à peu organisé leur vie religieuse en négociant leur présence au sein de la société globale, en surpassant leurs sentiments diffus d'éloignement, en cherchant à transmettre à leurs enfants leurs valeurs et leurs croyances.

Le livre est à la fois synthétique et dense (155 pages de textes). C'est un point fort en ce que l'anthropologue va à l'essentiel, mais le lecteur friand de descriptions épaisses peut rester sur sa faim. Il est agrémenté de 16 photographies, d'un index et d'une riche bibliographie (plus de 200 références) particulièrement utile pour cerner les débats qui agitent la société et les campus américains (*ethnic and racial studies, gender studies, diasporic studies*), la place qu'y occupe spécifiquement le modernisme bouddhique, enfin le rapport de ces communautés vietnamo-américaines à leur pays d'accueil.

Dans une préface très éclairante, A. Truitt rappelle les origines directes de l'étude, ses questionnements (comment qualifier la mobilisation citoyenne des

bouddhistes comparée à celle des chrétiens vietnamiens), son étonnement face à la méconnaissance du bouddhisme aux États-Unis ou la persistance de représentations remontant à la guerre froide (ce que Christina Klein appelle le *Cold War Orientalism*), son point de vue de chercheuse (elle est une *interested outsider* venant de l'anthropologie de l'argent et non pas des religions), enfin sa méthode (5 années de terrain, participation régulière – parfois accompagnée de son mari vietnamien et de leurs enfants – aux services dominicaux et aux grandes cérémonies bouddhiques, approche qualitative qui lui a permis d'établir 20 parcours de vie d'adeptes et de bonzesses).

L'introduction interroge la « fabrique » de ce bouddhisme vietnamien en Louisiane, en rappelant deux figures tutélaires, les bonzes Thích Nhất Hạnh et Thích Thiên Ân qui ont contribué, en particulier le second qui vécut en Californie jusqu'à sa mort en 1980, à fonder les premières pagodes dans la région à la fin des années 1970. Elle rappelle que ce bouddhisme de la Terre Pure est par nature peu institutionnalisé, de forme « rhizomique » pour reprendre le vocabulaire de Gilles Deleuze. Il le reste naturellement en diaspora. Mais ces caractéristiques s'expliquent surtout par des raisons historiques plutôt que doctrinales (« *Buddhism is shaped as much by historical encounters with Modernity, the Cold War, and US modes of Citizenship as it is by the teachings of Buddha* », p. 7). Cette conception est d'ailleurs bien encapsulée dans l'expression *đông hương phật tử*, contraction de *công đồng* (communauté), *quê hương* (pays natal) et *phật tử* (bouddhiste laïc) par laquelle ces bouddhistes s'auto-désignent. Dressés à l'extérieur des pagodes, trois drapeaux symbolisent généralement trois allégeances, le drapeau bouddhique situé au centre étant toujours encadré du drapeau américain et de l'ancien drapeau de la République du Viêt Nam rebaptisé depuis *Vietnamese freedom and heritage flag*. On voit donc ici se télescoper deux motivations

distinctes en nature, l'une rituelle, l'autre mémorielle, qui peuvent sembler contradictoires mais qui donnent pourtant une double dimension religieuse et politique au bouddhisme vietnamien d'outre-mer. On retrouve logiquement ces manifestations provoquées par l'exil en d'autres lieux, comme en France¹, mais elles sont d'autant plus amplifiées aux États-Unis que les traumatismes de la guerre sont toujours vifs pour de très nombreux réfugiés vietnamiens et vétérans américains, même après 40 ans. Ce qui amène l'auteure à constater que le bouddhisme est pour ces immigrants une forme double de pratique spirituelle et d'engagement politique qui les a aidés à surpasser les conséquences de la guerre (p. 17). En s'interrogeant sur la souffrance des points de vue ontologique (*dukkha*) et historique (esclavagisme, guerres modernes, exil), le bouddhisme se révèle également un moyen de s'intégrer dans une région où les relations interraciales (on parle aujourd'hui de *racial triangulation*, p. 24) restent encore aujourd'hui fragiles et où le conservatisme prime. Cette hantise du passé expliquerait donc la coloration de la vie religieuse des bouddhistes de cette région.

L'ouvrage se divise en 5 chapitres équilibrés et homogènes. Le premier décrit l'implantation des migrants arrivés nombreux à la Nouvelle-Orléans, dans une région caractérisée par sa créolisation initiale (p. 22-25) et dont la situation géographique l'a toujours fait se tourner vers les Caraïbes et les mondes atlantiques. Il rappelle aussi que cette terre de tradition catholique a fait de l'accueil des migrants un impératif moral qui a été d'autant plus facile à réaliser que de nombreux Vietnamiens étaient eux-mêmes catholiques et de sensibilité plutôt traditionaliste. C'est en 1977 que les bouddhistes, ou pourrait-on dire les non-catholiques, commencèrent à s'organiser en réaménageant des locaux de fortune avant de pouvoir construire des pagodes dignes de ce nom. L'entraide économique et le maintien de liens patriotiques forts ont renforcé

des sociabilités qui n'étaient pas uniquement motivées par une pratique religieuse. Un des symboles de l'entretien de cette fibre patriotique est certainement la célébration des Rois Hùng. Bien que le débat sur leur origine mythique ou historique ne soit toujours tranché, c'est officiellement que l'on consacre depuis 2007 ces fondateurs de la nation au Viêt Nam (*Lễ giỗ quốc tổ Hùng Vương*, 10^e jour du 3^e mois lunaire) mais aussi au sein de communautés majoritairement anti-communistes de l'étranger.

A. Truitt évoque par ailleurs une culture maritime (*culture of the sea*, p. 40) que tous les réfugiés sud-est asiatiques auraient en partage. Cet aspect serait particulièrement intéressant à approfondir, surtout si l'on pouvait confirmer le lieu d'origine des migrants vietnamiens : viennent-ils majoritairement du delta du Mékong ? Des provinces littorales du Centre Viêt Nam comme le laissent supposer leurs penchants culinaires pour le *bún bò Huế* et le *mỳ Quảng* ? De plus, mieux prendre en compte leur culture matérielle spécifierait leur acclimatation à l'environnement naturel du delta du Mississipi.

Le second chapitre résume les fondements doctrinaux du bouddhisme. La présentation des différentes traditions (theravada, terre pure ou *tịnh độ*, zen ou *thiền*) est cependant trop rapide. L'étude des différentes natures et fonctions du sanctuaire bouddhique (pagode, monastère, centre d'études bouddhiques, etc.) aurait mérité une meilleure attention pour comprendre ce qui se joue spécifiquement en contexte diasporique. Ceci aurait également permis de mieux éclairer la place du charisme attribué à certains bonzes, la différence entre bouddhisme zen (transmission par lignées) et terre pure (communauté locale), l'importance accordée aux règles monastiques. Ceci aurait également permis de resituer la place grandissante du laïc dans le bouddhisme mayahana moderne. On décompose par exemple, en Chine, ce milieu laïc en lettrés-intellectuels (*shiren*), laïcs dévots

(*jushi*) et laïcs bouddhologues (*xuezhe*)². De plus, la mention du bouddhisme Hòa Hào qui, dit au passage, n'est en rien syncrétique (p. 30), aurait pu être, là aussi, l'occasion de regarder plus particulièrement la signification d'une pratique centrale dans les sociétés confucéennes, celle du « bouddhisme à domicile » (*tu tại gia*).

Le passage consacré aux mérites, aux dons et aux reliques propose une excellente analyse des aspects symboliques de ces derniers. L'auteure a également raison de rappeler l'image de superstition (p. 69) qui colle au bouddhisme de la Terre Pure de la part d'observateurs ayant une vision étroite (rationaliste) du bouddhisme et dont ils conçoivent uniquement les figures du moine errant, du maître zen ou du lama. L'amidisme, en récusant le ritualisme et l'intellectualisme, propose une voie d'accès à l'extinction (*nirvana*) plus facile, surtout lorsqu'il prend les bodhisattvas en dévotion ; mais il n'en demande pas moins des efforts constants et une sincérité du cœur (*thanh tâm*) de tous les instants. Là se situe la richesse de son enseignement, là s'affirment l'égalitarisme, la compassion et finalement l'humanisme qu'il prône auprès d'une audience la plus élargie possible.

L'attention est ensuite portée aux sanctuaires et aux différentes façons qu'ont eues les fidèles de vouloir transformer le *Gulf South* en Terre Pure (p. 74). Bien que A. Truitt s'en explique, il est dommage que l'étude se soit volontairement limitée à ces aspects symboliques, pratiques et de commensalité (p. 86). Les données matérielles, juridiques, financières permettraient d'affiner certains angles d'approches (rapports de pouvoir à l'intérieur de la communauté, accès à la terre, profil des donateurs, phénomène d'appropriation, constructions de pagodes en milieu urbain et rural, achat et vente d'objets religieux). Elles confirmeraient d'autant mieux ce que l'auteure dit justement en ces termes : « *fund-raising, far from being peripheral to liturgical truths, is integral to making Buddhism in the Gulf South* » (p. 98).

Les deux derniers chapitres se focalisent sur les pratiques rituelles et sur les cérémonies collectives. Le premier est consacré aux représentations féminines dans le bouddhisme, à savoir Quán Thế Âm, bonté maternelle par excellence (*mẹ hiền*), et à Mulian, figure maudite incitant à libérer les âmes des enfers par une pratique assidue de la piété filiale et d'une forme collective de compassion. Enfin, la célébration du Vu Lan (15^e jour du 7^e mois lunaire) est l'occasion de rappeler que la fête des âmes errantes est considérée au Viêt Nam comme la Journée des mères (p. 110 et suiv.). Le second poursuit plus largement sur une anthropologie de la mort dans laquelle on voit ressurgir en contexte diasporique les fantômes de la guerre et les rituels de repentance (*sám hối*). L'étude d'Hoënik Kwon (2008) sert naturellement de référence pour évoquer ces temps passés et ces esprits qui hantent encore le quotidien de nombreux réfugiés et, désormais, celui de leurs progénitures qui doivent apprendre à s'en prémunir.

Les désastres et les morts provoqués par l'ouragan Katrina ont donné lieu à des cérémonies bouddhistes mais elles sont uniquement mentionnées (p. 134). Leur description aurait eu toute leur place dans cette étude, ce à double titre : resituées dans l'ensemble des cérémonies religieuses et laïques organisées simultanément à la Nouvelle-Orléans, elles donneraient des indications sur le niveau d'insertion des bouddhistes vietnamiens dans le creuset multiethnique et pluri-religieux local ; par ailleurs, ces observations permettraient d'évaluer la part du rituel et la part du mémoriel dans ces célébrations collectives. Car si les malmorts sont étudiées, rien n'est dit sur les morts naturelles, sur les rites funéraires qui les accompagnent, voire sur les éventuelles velléités de transférer, un jour, les cendres des défunts au Viêt Nam. D'une façon générale, cette partie gagnerait à considérer en miroir les cultes féminins, les cultes des esprits et les rites funéraires qui sont pratiqués aujourd'hui au Viêt Nam et dont

les publications récentes réactualisent leur ethnographie depuis une dizaine d'années.

En conclusion, A. Truitt souligne comment en toute logique cette communauté bouddhiste qui se trouvait initialement dans une position de « ghetto » (p. 146) intègre peu à peu une communauté vietnamienne transpacifique plus élargie. Elle questionne naturellement la destinée de ces bouddhistes de la Nouvelle-Orléans soumis, ici comme ailleurs, aux effets du changement générationnel (phénomènes de 2^e et 3^e générations), aux évolutions des mentalités et des questions mémorielles, à la pluralisation du marché religieux (évangélismes, mouvements sectaires, islam) mais aussi aux phénomènes de régénération du bouddhisme (p. 150) qui s'expliquent par la plasticité naturelle de ce dernier et par ses tendances à se globaliser.

Une analyse plus spécifiquement historique de l'ouvrage amènerait à développer une série de réflexions sur la question lancinante de la mémoire. Abordé par l'anthropologie (Hoënik Kwon) et la littérature (Viêt Thanh Nguyễn), ce concept n'est nullement évoqué sous l'angle de l'histoire, fût-ce sous la forme d'une critique des usages sociaux de l'histoire par les acteurs eux-mêmes, ou de la simple mention du renouveau de l'historiographie du Viêt Nam contemporain qui affecte indirectement les Vietnamiens de l'outre-mer dans leur auto-compréhension. Les questions d'échelle d'analyse et de comparatisme se posent également pour replacer judicieusement cette monographie dans les relations bilatérales vietnamo-américaines mais aussi dans les réalités polycentrées et multiformes des phénomènes migratoires vietnamiens. Comprendre comment l'on passe d'une logique diasporique à une logique transnationale ouvre tout un débat sur les évolutions simultanées des communautés outre-mer mais également de leur pays d'origine, le Viêt Nam qui se fait actuellement pourvoyeur de nouveaux migrants, qui porte un nouveau regard sur les Vietnamiens de l'étranger, et qui déve-

loppe depuis peu une diplomatie religieuse cherchant à promouvoir la réconciliation nationale et à gagner en reconnaissance internationale.

Ces commentaires illustrent ainsi tout l'intérêt d'un ouvrage qui vient éclairer des réalités encore méconnues et jusqu'alors mésestimées de l'implantation d'immigrants vietnamiens en Louisiane au cours de ces dernières décennies. Construit autour d'une belle étude de cas, il est destiné à un public large intéressé avant tout par l'étude pluridisciplinaire des communautés asiatiques des États-Unis. Il contribue néanmoins à mieux cerner la sociologie du bouddhisme contemporain et à illustrer la diversité des religions vietnamiennes qu'il est plus que jamais utile de considérer dans toute leur globalité.

Notes

1. Voir les publications de Jérôme Gidoïn, en particulier Gidoïn (2017); Luong Can Liêm (2004); Quach Thanh Tâm Langlet (2007).
2. Voir à ce sujet Goldfuss (2002).

Références

- GIDOÏN, Jérôme, 2017, *Les défunts à la pagode. La bouddhisiation du culte des ancêtres chez les Vietnamiens de la région parisienne*, Paris: L'Harmattan.
- GOLDFUSS, Gabriele, 2002, *Vers un bouddhisme du xxe siècle, Yang Wenhui (1837-1911), réformateur laïque et imprimeur*, Paris: Collège de France.
- JONES, Charles, 2003, « Transitions in the Practice and Defense of Chinese Pure Land Buddhism », in *Buddhism in the Modern World: Adaptations of an Ancient Tradition*, Steven Heine & Charles Prebish, éd., Oxford: Oxford University Press, p. 125-142
- KWON, Hoenik, 2008, *Ghosts of War in Vietnam*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LUONG CAN LIÊM, 2004, *Bouddhisme et psychiatrie*, Paris: L'Harmattan.
- QUACH THANH TÂM LANGLET, 2007, « Les Vietnamiens de France entre religion d'origine et acculturation », in *Études de sciences religieuses en France et au Vietnam, actes du colloque sur les études religieuses en France et au Vietnam (7-8 juillet 1999, EPHE, Paris-*

Sorbonne), Đỗ Quang Hùng & Claude Langlois, éd, Hà Nội: Nxb Khoa Học Xã Hội, p. 441-492.

TRUITT, Allison J., 2013, *Dreaming of Money in Ho Chi Minh City*, Seattle: University of Washington Press.

* Maître de conférences à l'EPHE-PSL, membre statutaire du GSRL (UMR 8582 EPHE-PSL/CNRS).

Pierre Journoud, *Dien Bien Phu – La fin d'un monde*, Paris, Vendémaire, 2019, 475 p.

Par Philippe Le Failler

Ce livre de Pierre Journoud revient sur l'évènement majuscule de la guerre d'Indochine, cette défaite française du 7 mai 1954 entérinant la fin de l'intermède colonial au Vietnam. Non, tout n'a pas été dit sur la bataille de Điện Biên Phủ, certains points d'ombre subsistent tant sur les actions militaires et le rôle des conseillers chinois que sur le sort des soldats vietnamiens engagés du côté français. Jusqu'alors, les nombreux ouvrages consacrés à Điện Biên Phủ pêchaient par leur unilatéralité assumée, nous contre eux, quoi qu'en partageant une égale déférence à l'héroïsme des combattants des deux bords. Aux récits français mettant en exergue le sens du sacrifice et l'abnégation qui animaient les défenseurs du camp retranché répondaient les témoignages vietnamiens pointant la justesse des options tactiques du Vietminh et, au-delà du seul Vietnam, l'indéniable portée symbolique d'une victoire acquise au prix fort sur les forces de l'Union française. 65 ans après les faits, les archives étant désormais ouvertes, en France tout du moins, les historiens se rencontrent dans un climat apaisé lors de colloques réguliers, à Hanoi comme à Paris. Ils peuvent enfin opérer une synthèse des travaux et mettre à profit les témoignages recueillis auprès des derniers acteurs vivants.

Pour la réalisation de cet ouvrage en huit chapitres, outre ses travaux antérieurs, Pierre Journoud bénéficie des apports des

colloques qu'il a co-organisés et s'adosse aux interviews des anciens combattants vietnamiens patiemment recueillis par la journaliste hanoïenne Đào Thanh Huyền et publiés en 2010 (Đào Thanh Huyền *et al.* 2010).

Mêlant histoire ancienne et réflexion stratégique, le premier chapitre se veut une mise en situation des traditions militaires vietnamiennes. Évoquant Nguyễn Trãi et Trần Hưng Đạo, personnages illustres du panthéon national, le rappel de cette pratique guerrière forgée par des siècles de combats asymétriques contre un envahisseur supérieur en moyens et en nombre, qu'il soit chinois, mongol ou français, est assimilé à un héritage soigneusement disséqué et assimilé par les chefs politiques et militaires du Vietminh. Fort de cette expérience, le mûrissement de l'appareil militaire vietminh se traduit par un passage de la guérilla à une guerre conventionnelle et ce jusqu'à l'engagement décisif.

Menée au pas de charge, comme s'il fallait rapidement passer une page trop souvent cornée, la narration des combats trouve son intérêt dans un judicieux renversement de la perspective. La prise de Béatrice, première colline à tomber, est vécue du côté des assaillants vietnamiens. Dès lors, les offensives se succédant au rythme des régiments décimés et des points forts enlevés de haute lutte à l'ennemi, on aboutit en quelques pages à la chute du camp retranché, au départ en captivité des prisonniers défilant sous la caméra de Roman Karmen et à un mariage quelque peu inattendu.

Puis s'en suit, et c'est le corps de l'ouvrage, une analyse synthétique des différents aspects liés à cette bataille. Tant du point de vue du corps expéditionnaire français que de celui du Vietminh, en évitant l'écueil du déterministe (c'était écrit !), l'auteur expose sous forme d'une synthèse argumentée et étayée de multiples sources (y compris les manuels scolaires vietnamiens), les options stratégiques qui s'offraient aux protagonistes, et jusqu'aux

contingences logistiques jugées insurmontables à la présence d'une artillerie fournie (et servie) par les Chinois. Le tout contribuant à ce que le piège élaboré par les uns se retourne finalement contre eux. L'auteur procède alors à un séquençage méticuleux, mais sans être pesant, des phases du combat. C'est l'occasion, à l'aide des récits vietnamiens, de passer de l'autre côté du miroir, de lire enfin, en français, le récit des dynamiteurs ou celui des responsables de l'artillerie vietnamienne dont on sait que l'action, aussi puissante qu'imprévue, allait déterminer l'issue de la bataille.

Trop souvent, les récits laissent accroire que le relief karstique constituait pour les Vietnamiens un environnement maîtrisé de longue date, familier et donc profitable. Impression trompeuse car, en remontant le fil du temps, on constate que si la montagne sert parfois de refuge, on pense ici à l'exemple de Lê Lợi, les combats décisifs se déroulaient toujours dans les plaines. Les hommes issus des deltas qui composaient jadis les troupes impériales craignaient la montagne, ses eaux empoisonnées et les esprits qui peuplaient ses forêts, et s'y aventureraient rarement. Peut-être aurait-il fallu insister sur ce changement de paradigme auquel est parvenu le Vietminh en quelques années d'une guerre menée depuis ses bases retranchées du Bắc Bộ. Cette acclimatation presque contre nature n'a pu être réalisée que grâce à l'aide constante des populations montagnardes, ce que les historiens vietnamiens soulignent à raison.

La focale s'élargit et le texte s'oriente alors vers une dimension géopolitique plus assumée où est évoqué le rôle des conseillers chinois et des troupes d'appui envoyées par Mao. Plus largement, c'est l'influence du patronage chinois dans les décisions tactiques qui est soupesée comme les pressions exercées lors des accords de Genève. En contrepoint, la complexité des rapports franco-américains s'exprime tant par le soutien matériel apporté au CEFEO que par l'âpreté des déclarations américaines

dont le parti pris anti-colonial n'a d'égal que la volonté d'endiguer la progression communiste.

Dans cette approche globale de la question étudiée, le chapitre intitulé « La fin d'un monde », outre les aspects militaires, idéologiques et diplomatiques afférents au sujet, réussit le difficile obstacle de présenter un état de la question sans omettre aucun des multiples facteurs qui s'entrecroquent, citons pêle-mêle la politique intérieure française, le trafic des piastres, les aspects religieux et les sectes en armes, les mouvements de population, le tiers-mondisme, etc. Un nombre considérable de sujets jugés, à tort, comme annexes, sont ici abordés, parfois en quelques paragraphes, mais qui permettent de saisir l'ensemble des problèmes subséquents et plus encore d'attester que l'auteur ne refuse pas l'obstacle. De la sorte, sont évoqués les moyens de la guerre psychologique, le retour au pays des déserteurs de l'armée française issus des troupes coloniales ou encore le triste sort des pensionnaires du BMC. À chaque étape de son récit, afin d'en atténuer l'aridité des précisions techniques, l'auteur instille de l'épaisseur humaine par des extraits des correspondances entre les soldats et leur famille.

En conclusion de cet ouvrage somme toute assez œcuménique, l'auteur revient sur la notion de mémoire partagée, un concept proposé aux Vietnamiens par la France qui, par le biais de symboles communs, tels un monument ou une commémoration conjointe, permettrait aux anciens belligérants de présenter un front uni sur une histoire désormais apaisée et une page définitivement tournée. Las, le Vietnam n'est pas l'Allemagne du chancelier Kohl et le refus poli mais ferme des Vietnamiens rappelle fort à propos que Điện Biên Phủ ne saurait se résumer à une simple bataille. Cette victoire dont ils ont lieu d'être fiers reste la leur. Quel qu'en fut le coût humain (un aspect encore sujet à discussion), et plus encore que la guerre américaine qui lui suc-

céda, elle reste l'heure de gloire de la patrie en armes et, partant, du parti communiste. C'est donc un puissant instrument idéologique dont la portée symbolique et politique vis-à-vis de leurs compatriotes ne saurait être partagée. In fine, Pierre Journoud souligne que dans l'imaginaire vietnamien, Điện Biên Phủ est un équivalent moderne de la victoire remportée sur les Mongols à la rivière Bạch Đằng par les troupes de Trần Hưng Đạo au XIII^e siècle.

Référence

Dào Thanh Huyền *et al.*, 2010, *Dien Bien Phu vu d'en face. Paroles de bô dôï*, Paris, Paris : Nouveau Monde éditions.

* Maître de conférences à l'École française d'Extrême Orient (ÉFEO, Paris), membre statutaire de l'IrAsia (Aix Marseille Univ, CNRS, IrAsia UMR 7306, Marseille, France).

Nelcya Delanoë & Caroline Grillot,
Casablanca-Hanoi. Une porte dérobée sur des histoires postcoloniales, préface de François Guillemot,
Paris, L'Harmattan, 2021, 162 p.

*Par Philippe Le Failler **

Cet ouvrage écrit à la première personne, mais à quatre mains, allez comprendre, ne suit aucune des règles habituelles et convenues que l'on attend d'une étude académique, tant mieux. Atypique en bien des points, conçu comme un échange épistolaire sur fond d'enquête, il ne cache rien des sentiments de celle qui tient la plume et livre son histoire. On s'y laisse prendre. Un chapitre après l'autre, il retient son lecteur tel un roman, les pages passent et l'on en oublie presque les inconvénients de la lecture du document PDF sur écran qui, décidément, ne vaudra jamais l'agréable pesanteur du livre et l'odeur du papier, une présence.

Une fois n'est pas coutume, afin de faire écho au style de ces auteures, je vais à mon tour adopter un ton personnel pour ce compte rendu. C'est qu'en effet ce texte je

le lis à Hanoi, ville non confinée d'un pays reclus, désormais quasi inaccessible en ayant fait des frontières un barrage contre la pandémie. Une partie des événements du livre s'y déroule, quand ce n'est pas à Lào Cai, pour l'heure terminus d'une voie de chemin de fer qui jadis montait jusqu'à Kunming, et dont je connais le ballet des marchandes sur le pont de l'amitié qui rejoint Hekou, la Chine, de l'autre côté du fleuve Rouge. Des figures familières parsèment le récit, ici un architecte souriant et volubile, là un sociologue vietnamo-provençal aux allures de vieux sage moustachu.

Entre Nelcy Delanoë et Caroline Grillot, l'historienne touche-à-tout et la socio-ethnologue, s'établit un dialogue complice dont on suit la progression. Deux parcours se croisent, deux vécus se répondent, deux générations de chercheuses échangent leur expérience et abolissent les frontières disciplinaires. Au fil de cette démarche introspective, le lecteur y voit la démonstration que la sensibilité fait partie intégrante de l'outil d'analyse, que les sciences humaines ne le sont que grâce à la nécessaire empathie que l'on veut bien y mettre. Pour ceux qui souhaiteraient une matière plus argumentée, les travaux académiques et les livres qu'elles ont publiés et qui sous-tendent le récit se trouvent sans peine sur Internet.

Outre le Vietnam, point commun des deux auteures, sont évoquées leurs pérégrinations respectives : au Maroc tout d'abord où Nelcy Delanoë a des racines et qui tient une place centrale dans le récit, au Cambodge ensuite où la même enseignait dans ses jeunes années d'avant les Khmers rouges, mais aussi en Chine où vivait Caroline Grillot lorsqu'elle fit la connaissance de Dũng.

Les péripéties de « l'affaire Dũng » sert de fil rouge sur une douzaine d'années. Elle est la fille non reconnue d'un des ralliés marocains au Vietminh, une « poussière de vie » à laquelle les auteures apportent leur concours dans une quête de filiation

improbable tenant du travail de Sisyphe. Le second élément récurrent est le devenir d'une étrange construction, jadis décrépite et presque oubliée, symbole d'une page d'histoire méconnue mais aussi d'une coopération en devenir, désormais réhabilitée et inscrite au patrimoine national.

Cette porte marocaine¹ à trois arches d'inspiration omeyyade fut édifiée par les déserteurs marocains de l'armée française ralliés au Vietminh. Đào Hùng nous y a menés il y a vingt ans, Christian Pédelahore et moi-même, difficile à trouver elle était telle que l'auteure la décrit, hiératique et incongrue derrière une ferme des environs de Sơn Tãy, vestige d'une présence décalée, monument au mal du pays émergeant des bananiers. Bab Al Maghariba, la Porte immortelle ou Porte permanente, comme on la nomme aujourd'hui avec quelque emphase, a été édifiée par ces Marocains dont la République démocratique, une fois les Français partis, ne savait que faire mais dont on s'était avisé qu'ils s'y entendaient en élevage de bovins. Le Vietnam indépendant étant dépourvu de professionnels, il leur revint de monter une filière laitière. Ils sont tardivement revenus au Maroc, en 1972, lorsqu'enfin le Roi accepta leur retour, emmenant leur famille pour certains, mais pour d'autres laissant sur place des enfants qu'ils ne reverront pas. Dũng est l'une d'entre eux, de ces enfants métis que l'on regarde de travers, dont les traits et la chevelure ondulée renvoient à un passé que l'histoire normée semble vouloir gommer.

Ce livre est avant tout une histoire de femmes, d'amitiés et de persévérance face à l'adversité. Les soubresauts des histoires nationales ont créé des situations quasi inextricables, il fallait bien que quelqu'un s'attache patiemment à les démêler. Comme le rappelle François Guillemot dans la préface, cette « histoire des petites gens », ballotées par les remous de l'histoire, est la queue de comète de l'épisode colonial. À Casablanca ou à Yên Bãy, le sort de quelques familles vietnamo-marocaines ne pèse rien,

ne mérite pas une ligne dans les livres d'histoire, n'était le destin individuel de quelques-uns (unes) auxquels on s'attache, et dont la génération suivante hésite à porter le fardeau, à moins qu'elle ne franchisse le pas, change de nom et accepte ce nouveau passeport pour l'obtention duquel des femmes volontaires et opiniâtres ont œuvré pendant des lustres.

À l'instar de la restauration de la porte marocaine, inaugurée en grande pompe, cette reconnaissance de nationalité vient clore le chapitre préliminaire des relations vietnamo-marocaines. Les deux auteures y ont pris leur part, ont mis la main à la pâte ; leur contribution sincère et désintéressée force le respect.

Comme par inadvertance, un nombre considérable de thèmes annexes sont abordés. Ces apostilles font le sel du récit car, en quelques paragraphes bien sentis, on en apprend bien plus qu'au fil des rapports aseptisés de la banque mondiale. Le plus souvent, ils ont trait à ces marges sociétales un peu floues qui sont autant de taches blanches sur la carte dépeignant la réalité sociale du Vietnam : le mal-être des enfants métis, l'asservissement aux jeux d'argent,

les trafics en tous genres, la prostitution transfrontalière, les illusions d'un mariage mixte et de l'expatriation réputée salvatrice. Et, partout, le rapport à l'argent, désormais omniprésent, ici illustré par la spirale de la dette usuraire, une réalité prégnante du Vietnam actuel. Au gré des chapitres, on y croise les laissés pour compte du progrès, quelques sales types, mais aussi une foultitude de gens de bonne volonté, des hommes de bien facilitant les démarches administratives, des diplomates avenants, d'anciens ralliés au sourire roué, mais surtout des femmes fragiles et fortes, d'une abnégation discrète, de celles qui élèvent l'enfant d'une autre, livrant au fatalisme un combat têt.

Note

1. L'emplacement de la porte marocaine étant difficile à trouver, en voici les coordonnées précises : Latitude Nord 21°, 6' 7.733000» ; Longitude Est 105°, 24' 53.893400», soit, pour une utilisation plus commode en GPS 84, sur un outil de type Google Earth, 21.10214805555556 105.41497038888889.

* Membre statutaire de l'IrAsia (Aix Marseille Univ, CNRS, IrAsia UMR 7306, Marseille, France) et maître de conférences à l'École française d'Extrême Orient (EFEO, Paris).

L'AFRASE

L'Association française pour la recherche sur l'Asie du Sud-Est (AFRASE) a été constituée en 1984 pour :

- **servir de trait d'union** entre tous ceux qu'intéressent l'établissement, le développement et la diffusion des connaissances sur l'Asie du Sud-Est ;
- **transmettre** la mémoire de la recherche ;
- **promouvoir** la recherche française sur l'Asie du Sud-Est ;
- **soutenir** les nouvelles générations de chercheurs.

Le public

L'AFRASE compte entre 200 et 300 membres vivant en France ou à l'étranger (en particulier en Asie du Sud-Est).

Elle rassemble **chercheurs** et **enseignants**, mais est aussi ouverte aux **étudiants**, **journalistes**, **anciens coopérants**...

Les disciplines

- ethnologie • histoire • géographie
- économie • musicologie • sociologie
- archéologie • histoire de l'art • linguistique

Liens internationaux

- L'AFRASE contribue à l'établissement de liens entre les chercheurs et les laboratoires (en France, en Europe ou en Asie du Sud-Est).
- Elle est partenaire d'autres associations aux buts similaires telle l'Association of South East Asian Studies in the United Kingdom (**Aseasuk**).
- Elle participe à l'European Association for South East Asian Studies (**EuroSEAS**) où elle compte un représentant et un suppléant. L'AFRASE a organisé le 4^e congrès de l'EuroSEAS à Paris en 2004.
- L'AFRASE est en relation avec les **institutions françaises présentes en Asie du Sud-Est** (EFEO, IRASEC, ambassades, écoles françaises, Alliance française, etc.) et avec de nombreux **centres de documentation** et **bibliothèques spécialisées sur l'Asie du Sud-Est** de par le monde.

« Notre ambition était de rendre plus visible une Asie du Sud-Est coincée entre indologie et sinologie. »
(Pierre-Yves Manguin, *La Lettre de l'Afrase*, n°75)

Activités

La lettre de l'AFRASE

Publiée au **format numérique**, elle fait le point sur la recherche française sur l'Asie du Sud-Est à travers ses rubriques :

- Dossier thématique
- Actualités
- Retour de terrain
- Regard de chercheur
- Entretiens
- Comptes rendus de
 - colloques
 - publications
 - expositions
- Inventaire des thèses



Le carnet Hypothèses

Il diffuse les informations de la communauté scientifiques :

- **Actualités**
 - conférences
 - actions culturelles
 - publications
- **Guide des enseignements spécialisés**
- **Ressources sur l'Asie du Sud-Est**
- **Archives des Lettres**

Un compte **Facebook** relayait également les informations d'actualités de la recherche française sur l'Asie du Sud-Est.

Les Rencontres de l'AFRASE

Ces rencontres ont eu notamment pour thème :

- « **Genre et sexualités en Asie du Sud-Est** » (2015)
- « **Corpus et langues d'Asie du Sud-Est : traitement et exploitation numériques** » (2016)
- « **Cinéma d'Asie du Sud-Est** » (2017)
- « **L'Asie du Sud-Est en voyage** » (2018)
- « **Des histoires de famille** » (2020)

Contacts

AFRASE
c/o EFEO
22, avenue du Président Wilson
F-75016 PARIS

Courriel : afrasebureau@gmail.com

Suivre l'AFRASE...

- **Carnet Hypothèses** • <https://afrase.hypotheses.org/>
- **Facebook** • <https://www.facebook.com/pages/AFRASE/170795993011893>



ANTHROPOS 115.2020

Articles



Paul Hockings: The Amateur Anthropologist. G. W. Willis and His Precursors

Nicholas S. Hopkins: A Muslim Shrine in Tunisia. Sidi Ali el Arian in Testour in the 1970s

Kalid Mouna et Kanza Afsahi: La légalisation du cannabis. Une ethnographie d'un débat politique dans le Rif du Maroc

Joachim G. Piepke: The Yeti Does Exist after All. Franz Xaver Eichinger's Field Notes about His Encounter with the "Abominable Snowman" in 1949

Darius J. Piwowarczyk: Family Transformation in the Colonial Context of German Togo

Michael Singleton: St. George and the Dragon – the Self and the Other

Han F. Vermeulen: Anthropology and Ethnology in Europe Today. Review Essay

Book reviews by:

J. J. Rivera Andía, B. E. Bertelsen, Z. Boni, H. E. M. Braakhuis, P. Bräunlein, C. Egger, S. Emde, M. Ford, J. W. Frembgen, O. Gächter, I. Gareis, H. Grauer, S. HadžiMuhamedović, J. P. Hartung, G. Hasegawa, J. Hays, C. Howland, M. Hutter, A. Kellner, P. Knecht, C. Kersten, F. Louveau, U. van Loyen, I. Luttmann, W. Marschall, G. N. Meloni, H. Mückler, George N. Njung, D. Miller Parmenter, E. Petschelies, A. Regúnaga, B. Riese, J. Riese, A. Rödlach, M. Schindlbeck, P. Schröder, R. Seib, K. Steenbrink, H. Stubbe, F. Tilmant, B. Vanspauwen, D. Villar, M. Volland, E. P. Wieringa, M. Wilkinson, R. Yeh, R. Yelle, M. Ystanes.

ANTHROPOS is published twice a year totalling more than 700 pages.

Individual subscription 2 issues per annum, incl. Online € 98.00 (single-site access); Students € 39.00 (single-site access); Firms/Institutions € 158.00, multiple use, unrestricted number of online users (either access data or IP address)

Subscription orders should be sent to: Nomos Verlagsgesellschaft mbH, D-76530 Baden-Baden, Germany, E-Mail: orders@nomos.de

Manuscripts and books to be reviewed be addressed to: Anthropos Redaktion, Arnold-Janssen-Str. 20, D-53757 Sankt Augustin, Germany; Fax: 02241-237491; E-Mail: editorial@anthropos.eu

Connect with the global world of Asian Studies through IIAS



The IIAS Newsletter is the premier Asian Studies forum for scholars and experts alike to publish research essays, reviews and opinion pieces, providing an exceptional opportunity to share work with our 50,000 readers worldwide. Pertinent and thought-provoking, the Newsletter encourages discussion and interaction.

Available completely free of charge.
To subscribe, contribute or advertise,
go to www.iias.asia/the-newsletter

Free
of charge
subscribe
today!



International
Institute for
Asian Studies

IIAS is a Humanities and Social Sciences research institute and knowledge exchange platform based in the Netherlands. It encourages the multidisciplinary study of Asia and initiates programmes that engage Asian and other international partners. IIAS facilitates fellowships, organises conferences and publishes The Newsletter, our free periodical on Asian Studies.

www.iias.asia



Anthropological Forum

A Journal of Anthropology and Comparative Sociology

Founded in 1963, Anthropological Forum seeks to examine and advance disciplinary approaches in its publication of articles from a variety of anthropological and sociological perspectives, ranging from the established to the experimental.

Research Articles

The editors welcome submissions to the journal that present and discuss ethnographic material, or that engage with methodological and theoretical issues. The journal publishes articles by accomplished scholars and from emerging junior scholars. In the latter case, the editors expect innovative discussions of ethnographic material.

We also welcome theoretically-oriented papers of a more general nature, and papers for the "Forum section" (formerly "Involving Anthropology"), which covers issues of public anthropology and contains reviews of major works that may be of interest not only to all practitioners of anthropology but also to the wider public.

Special Issues

Anthropological Forum also aims to publish at least one guest-edited thematic special issue each year, which is typically drawn from a conference session on a contemporary topic of interest. Special issue proposals should be sent to the associate editor (see contact details below).

Submitting to the Journal

Visit our [instructions for authors](#) for details on how to prepare your manuscript.

Please address all correspondence to: Dr. Mitchell Low Associate Editor, forum-anthropology@uwa.edu.au

K. Glaskin, L. Dousset, & N. Harney (editors)

Anthropological Forum is listed in the Anthropology category of the Thomson Reuters Journal Citation Reports with a current 5-year impact factor of 0.635.

NOTE AUX AUTEURS

Les manuscrits, rédigés en français ou en anglais, seront adressés à la rédaction à la fois sous forme d'un tirage papier paginé et d'un fichier électronique. Ils seront dactylographiés à double interligne avec de larges marges. Les articles n'excéderont pas 75 000 signes, les comptes rendus, 10 000 signes et les articles de compte rendu ou de débat (rubrique NOTES), 30 000 signes. Les manuscrits trop volumineux ne seront pas pris en considération.

Les notes seront appelées en numérotation continue (chiffres arabes) dans le texte et dactylographiées à double interligne à la suite du texte de l'article. Les références bibliographiques complètes ne seront pas incluses dans des notes, mais seront regroupées, en ordre alphabétique, en fin de texte, après les notes, selon le modèle de la revue. Les références dans le texte seront entre parenthèses, par exemple, (Dupont 1979 : 143).

Le manuscrit pourra être accompagné de reproductions (photocopies de cartes et figures, tirages papier de photographies) des illustrations jugées utiles. Chaque illustration sera numérotée (en continu par ordre d'apparition dans le texte) et légendée, avec mention de la source ou du crédit si nécessaire. Les légendes seront groupées sur un feuillet séparé. Les originaux des illustrations ne seront expédiés à la rédaction que sur demande expresse et devront alors être prêts à la reproduction.

Les manuscrits seront soumis à plusieurs lecteurs selon le principe du double anonymat. Les auteurs dont le manuscrit aura été retenu seront avisés sous six mois et recevront, si nécessaire, une demande de révision. Les manuscrits non retenus ne seront pas retournés.

Chaque auteur d'article ou de note recevra un numéro justificatif de la revue et le PDF de son article ou de sa note. Les idées et opinions émises par les auteurs n'engagent que leur propre responsabilité. La revue n'est pas responsable de la perte éventuelle de documents.

Édition et diffusion/Publishing and diffusion

Presses Universitaires de Provence
Aix-Marseille Université
29, avenue Robert-Schuman
13621 Aix-en-Provence Cedex 01, France
Tél./Ph.: 33- (0) 4 13 55 31 91
<http://presses-universitaires.univ-amu.fr/>
Courriel: pup@univ-amu.fr

Abonnement (2 numéros)/
Subscription (2 issues)

34 € TTC + frais de port (France 6 €, UE 12 €, Monde 18 €)
34 € TTC + contribution to postage (France 6 €, EU 12 €, World 18 €)

NOTE TO AUTHORS

Please submit manuscripts in English or French in the form of a paginated print and of an electronic file, double-spaced with wide margins. Articles should not exceed 15,000 words, reviews 2,000 words, and review or debate articles (NOTES section) 6,000 words. Overly long manuscripts will not be considered.

Endnotes should be numbered as one continuous sequence of Arabic numbers throughout the text and be typed together, double-spaced, after the end of the text. Full bibliographic references should not be included in notes, instead they should be grouped in alphabetical order after the notes, following the journal's standard. Place in-text references in parentheses, e.g., (Doe 1979 : 143).

Manuscripts may include reproductions of illustrations deemed useful (photocopies of maps and charts, paper prints of photographs). Number illustrations as a continuous sequence as they appear in the text and caption them properly, including sources or credits if need be. All captions should be typed together on a separate page. The original illustrations, in camera-ready form, should be sent to the Editors only when requested.

Manuscripts will be submitted to peer review on a double-blind basis. The Editors will notify the authors of manuscripts selected within six months and may request revisions. Rejected manuscripts will not be returned.

Authors of articles or notes will receive one copy of the journal and the PDF file of their article or note. Authors bear the sole responsibility for the contents of their writings. The journal cannot be held responsible for the possible loss of documents.

Prix du numéro/Price per issue

20 € TTC + frais de port (France 6 €, UE 12 €, Monde 18 €)
20 TTC + contribution to postage (France 6 €, EU 12 €, World 18 €)

Règlement par chèque libellé en euros (à l'ordre du Régisseur des recettes des PUP) ou par virement bancaire à adresser au service d'abonnement des PUP.

Payment by check in euros (at the order of Régisseur des recettes des PUP) or by bank transfer addressed at the subscription service of PUP.

Maquette de couverture
Jean-Bernard Cholbi – PUP
Mise en page
Mathilde Lefebvre – UMS MAP

Imprimé en France
Service imprimerie de l'université d'Aix-Marseille – PSI – Aix-en-Provence

Dépôt légal 2^e trimestre 2021
ISBN 979-10-320--0323-7
ISSN 1620-3224