

AFFECTS, DONNÉS CÉRÉMONIELS ET STRUCTURES SOCIALES

Figures et expressions des *tình cảm* en milieu rural au nord du Vietnam

Texte: *Emmanuel Pannier*

Abstract

AFFECTS, CEREMONIAL GIFT-GIVINGS AND SOCIAL STRUCTURES Forms and expressions of *tình cảm* in northern rural Vietnam

This article proposes to describe and analyze a central emic notion of contemporary Vietnamese society, the *tình cảm*, which refer to the emotional charge involved in a relationship. This affect is described through the lens of the flow of ceremonial gifts which constitute one of the principal means of expressing *tình cảm* in northern rural Vietnam. By testing the Spinozist approach of Lordon in *The society of affects* (2013), this paper shows how *tình cảm* are expressed, how they are a driver of social action and in which social structures they are produced.

Mots-clés: *affect, Vietnam, don, obligation, rapports sociaux, Frédéric Lordon*
Keywords: *affect, Vietnam, gift-giving, obligation, social relation, Frédéric Lordon*

Introduction

Lorsqu'on partage le quotidien des Vietnamiennes et Vietnamiens on est inévitablement confronté à l'évocation des *tình cảm*, cette «charge affective» censée régir les relations interpersonnelles. Si les *tình cảm* sont l'objet de constructions morales et idéologiques souvent déconnectées des pratiques (Lương 2016), ils ne sont pas pour autant une coquille vide. Ils constituent une dimension importante du rapport au monde des Vietnamiens. Non seulement ils imprègnent les individus et façonnent leurs comportements quotidiens, mais encore ils jouent un rôle social majeur consistant à réguler les rapports sociaux. C'est l'hypothèse défendue dans cet article dans le cas de la société rurale du nord du Vietnam.

Cette notion *emic*, fréquemment évoquée par les spécialistes du Vietnam rural (Lương 2016, Pannier 2015, Lê 2009, Rydstrøm 2003, Malarney 2002, Kleinen 1999), n'a pour le moment pas fait l'objet d'une étude spécifique, alors

que son pendant chinois, *ganqing* [感情], a déjà été largement étudié par les sinologues (Gold et al. 2002). Les *tình cảm* n'ont pas d'équivalent satisfaisant en français. Ils renvoient aux «bons sentiments» ou à la «charge affective» impliqués dans une relation. Difficilement palpables, ils seront décrits ici par le biais de la circulation de dons cérémoniels. L'intérêt d'appréhender les affects dans une perspective relationnelle au sein de contextes rituels a déjà été largement démontré (Berthome et al. 2010, Lutz et al. 1986). Dans notre cas, cet affect sera exploré à travers les interactions ritualisées que constituent les transferts de dons lors des cérémonies du cycle de vie.

Longtemps mises de côté par les sciences sociales, car considérées comme de l'ordre de mécanismes psycho-physiologiques individuels, les émotions sont aujourd'hui considérées comme «un paramètre précieux, sinon décisif, de l'explication sociologique» (Déchaux 2015: 1). Ce «tournant affectif» (Clough 2007), qui s'inscrit dans le sillage du

«retour au corps» (Le Breton 2004), n'est pas sans lien avec le «retour de l'acteur» (Touraine 1984), qui a incité les sciences sociales à s'intéresser à certaines dimensions de la vie intime des individus.

Mais si la prise en compte de la dimension affective et émotionnelle s'avère essentielle pour saisir la vie en société et les actions sociales, elle ne doit pas pour autant conduire au biais d'un subjectivisme sentimental niant l'importance des structures sociales dans ce qui façonne les individus et détermine leurs affects. Dans son ouvrage *La société des affects* (2013), la proposition théorique de Lordon consiste à s'appuyer sur Spinoza pour «dépasser l'antinomie des émotions et des structures» (*op. cit.*: 10) et proposer un «structuralisme des passions» visant à articuler ces deux dimensions complémentaires de la vie sociale. Sa position est la suivante: «Il y a des structures et dans les structures des hommes passionnés; *en première instance* les hommes sont mus par leurs passions, *en dernière analyse* leurs passions sont largement déterminées par des structures» (*op. cit.*:11).

Il n'est pas le premier à dégager des corrélations entre structures sociales et affects. Dans *La civilisation des mœurs* par exemple, Elias (2002) établit déjà un lien entre changements structurels et affects, en montrant comment l'établissement d'un État central fort à partir de la Renaissance a refaçonné la sensibilité de la population. Concernant les approches insistant plutôt sur le rôle des affects dans la reproduction des rapports sociaux, on peut citer Appadurai (1985), qui montre comment l'expression de la reconnaissance au sud de l'Inde participe à reproduire la hiérarchie de caste et l'éthique de la réciprocité non marchande. Au sein des diverses approches structurales des émotions, l'originalité de Lordon est peut-être d'établir un rapport de causalité en deux temps, entre structure et affect d'abord, puis entre affect et action ensuite; et de considérer que ces forces priment dans ce qui anime les individus.

Sa manière de présenter les affects comme des forces qui mettent en mouvement les corps n'est pas sans rappeler les analyses de Massumi (2002), bien que Lordon s'en distingue par son approche structuraliste. Leurs propos convergent sur l'idée que les affects sont des puissances qui dépassent les agents affectés et échappent à leur conscience. Mais dans la théorie de Massumi, l'affect est considéré comme une «pure intensité» exempte de déterminations socioculturelles. Il insiste sur l'autonomie des affects perçus comme des potentialités demeurant dans l'indétermination tant qu'elles ne sont pas actualisées sous forme d'émotion. Alors que pour Lordon, la plupart de ces forces «sont sociales ou dotées de qualités sociales. Elles peuvent avoir le caractère abstrait de structures, d'institutions ou de rapports sociaux» (2013: 78).

Cette articulation entre affects et structures sociales s'est présentée empiriquement lors de l'étude des dons cérémoniels au nord du Vietnam, dont la fonction principale est d'inaugurer et de perpétuer des relations interpersonnelles chargées affectivement. Cet affect interactif, appelé *tinh cảm*, m'est apparu autant spontanément ressenti et exprimé que socialement construit. Cet article, qui mobilise le structuralisme des passions de Lordon pour appréhender les *tinh cảm*, cherche à saisir la trace des structures dans ces affects individuellement éprouvés. On se demandera d'abord comment se manifestent les *tinh cảm* dans les pratiques et les discours, puis en quoi ces affects sont des moteurs de l'action et enfin dans et par quelles structures sociales les *tinh cảm* sont produits.

Les données empiriques utilisées proviennent principalement d'enquêtes de terrain effectuées entre 2007 et 2010 dans une commune rurale de la province de Nam Định, située au sud-est du delta du fleuve Rouge. Cette première base est complétée par différentes études menées en milieu rural au nord du Vietnam entre 2009 et 2017 auprès de populations de l'ethnie majoritaire (les Kinh) et des groupes ethniques des zones montagneuses (Tày, Thái, Giáy). Ces enquêtes, dont le point commun était de s'intéresser aux réseaux de relations personnelles et aux échanges, n'étaient pas spécifiquement axées sur la question des *tinh cảm*. Mais de fait, cet affect est toujours revenu sur le devant de la scène, ce qui est à mon sens révélateur de son importance. Dans les discours, les *tinh cảm* sont monopolisés par une vision idéalisée de la société villageoise supposée harmonieuse, solidaire et égalitaire. Lors des entretiens, mes informateurs insistaient souvent sur l'importance des rapports d'entraide et de coopération, au détriment des tensions et litiges qui ponctuent aussi leur quotidien. Afin d'objectiver les propos des villageois, j'ai effectué un travail de recouplement des discours normatifs avec les actes concrets. Pour cela, en complément du travail d'immersion, d'observation et d'entretiens approfondis, mon étude s'appuie sur des registres tenus par les villageois. Renseignés lors de cérémonies importantes, ils contiennent un ensemble d'informations relatives aux transferts de dons. Cette source m'a permis d'ethnographier la corrélation entre les montants des dons, les relations sociales et la charge affective impliquée, et de saisir ainsi par les actes la manière dont les *tinh cảm* se manifestaient. Enfin, le passage par ma propre expérience en m'engageant dans leurs pratiques de dons et en m'immisçant dans leur système de relations s'est affirmé comme une stratégie utile. Devenu proche de certains villageois et «fils adoptif» de la famille où je logeais, j'ai été embarqué dans le système d'obligations réciproques impliqué par les relations *tinh cảm*. J'ai ainsi pu appréhender l'ambivalence de ces relations où se mêlent contrainte et liberté, intérêt et générosité et saisir, au-delà des discours, l'absence de solidarité, les rivalités et les scissions qui caractérisent aussi la

société villageoise. Une part importante du travail de réflexivité a consisté à éviter d'être emporté par l'idéologie des *tinh cảm*, sans pour autant n'y voir qu'une «fiction sociale» pour assumer qu'«on peut sans contradiction dire à la fois que les réalités sociales sont des fictions sociales sans autre fondement que la construction sociale et qu'elles existent réellement, en tant qu'elles sont collectivement reconnues» (Bourdieu 1994: 137), et, pour le cas des *tinh cảm*, individuellement ressenties.

Formes et expressions des *tinh cảm* à travers le prisme des dons cérémoniels

Fonctionnement des dons cérémoniels

J'ai entendu parler de *tinh cảm* pour la première fois en 2005 lors d'une étude sur les stratégies paysannes menée dans un village de l'ethnie Mường de la province de Hòa Bình. Le terme n'est pas apparu au cours d'un entretien, mais lors d'un repas festif avec la famille chez qui je logeais. En levant son verre d'alcool de riz, le chef du foyer, un ancien combattant au service de la Révolution communiste qui était alors le responsable de l'association des vétérans du village, invita l'ensemble des convives à «boire pour les *tinh cảm*». Quelques minutes (et verres) après, en prenant soin de s'excuser formellement auprès des autres convives, le beau-fils du chef du foyer me propose de boire «en tête-à-tête» pour sceller entre nous une relation *tinh cảm*. Depuis, je n'ai cessé d'entendre (et d'utiliser) ce terme dans le cadre de contextes variés, allant de banquets lors de rituels du cycle de vie à des relations amoureuses en passant par des négociations marchandes ou des arrangements avec des représentants de l'État. Si les moments de convivialité partagés autour de repas arrosés d'alcool de riz font partie des espaces privilégiés pour exprimer des *tinh cảm*, la circulation de dons cérémoniels s'affirme comme le support principal d'actualisation et de reproduction de cet affect.

Afin d'explorer quelques manifestations concrètes des *tinh cảm* dans le cadre de la circulation des dons, il convient de décrire le fonctionnement des dons cérémoniels. Ils se déroulent lors d'événements pouvant susciter des dépenses substantielles comme les mariages et les funérailles, un problème de santé, une cérémonie pour les ancêtres ou l'inauguration d'une nouvelle maison. En nature ou en argent liquide, ces transferts sont pensés comme un soutien matériel. Le récipiendaire inscrit généralement sur un registre le nom des donateurs, son lieu de résidence et le montant du don reçu. Ces registres servent à calculer le montant total reçu et à enregistrer les transferts passés pour les restituer à chacun des donateurs quand l'occasion se présente. Comme ces transferts sont réciproques, ce qui est reçu n'est pas seulement une contribution extérieure: il s'agit aussi d'une

avance ou d'un remboursement. L'organisateur finance donc la majorité de l'événement, mais grâce à ce système de don-crédit, les dépenses sont différées. Le sentiment d'endettement constitue un aspect central du dispositif. Ainsi, puisqu'il s'agit de donner à celui qui en a besoin au moment où il en a besoin et comme ces formes de soutien sont réciproques, le dispositif relève de l'entraide et s'inscrit dans une logique de solidarité. On retrouve ici deux éléments caractéristiques des *tinh cảm*.

De la valeur des dons à la valeur de la relation

Quand un villageois est invité à une cérémonie ou lorsqu'un de ses contacts rencontre un problème de santé, il verse une prestation monétaire et doit donc décider de la valeur de son don. Lorsque j'interrogeais les villageois sur la manière de définir le montant des dons, les réponses obtenues évoquaient systématiquement les relations sociales: «pour déterminer le montant, me disaient les villageois, on se base sur les relations». Afin de préciser ces propos, j'ai mené une étude systématique des montants des dons et des contacts inscrits sur 11 registres à l'occasion de mariages, de funérailles et d'une hospitalisation. Il en ressort que trois éléments conditionnent les montants: le type de lien formel (parenté, voisinage, amitié, alliance, etc.), le type d'événement (mariage, funérailles, etc.) et l'inflation entre les événements. En dehors de ces trois critères, lorsqu'on observe en détail les registres, on remarque que des donateurs qui entretiennent un type de lien formel similaire avec le bénéficiaire effectuent, lors d'un même événement, des dons d'un montant différent. Ces situations concernent des rapports de don où *la nature de la relation* (la «force» du lien) est spécifique et prime sur *le type de lien formel*. Un cas concret de funérailles organisées dans une commune du delta du fleuve Rouge permet d'illustrer comment la charge affective participe à définir le montant des dons.

Parents de trois enfants, Mme Vân, née en 1965, et M. Chung, né en 1960, sont riziculteurs. Au moment de mon enquête, ils élevaient des porcs et venaient d'ouvrir un café dans le village afin d'obtenir des sources de revenus supplémentaires. Le mari, secrétaire de la cellule du parti communiste de leur quartier, gérait les stocks au sein de la coopérative agricole à l'époque collectiviste, avant d'être chef d'un groupe de maçons pendant une dizaine d'années, activité qu'il reprendra quelque temps après mon enquête. Lors des funérailles du père de Mme Vân en 2001, les membres du lignage de son mari se sont mobilisés. En tant que lignage allié, ils ont constitué une délégation de représentants pour présenter leurs condoléances à la famille en deuil et rendre hommage au défunt. Ils ont versé à cette occasion des dons monétaires au foyer en question. Le montant des dons a été fixé par le

lignage à 10 000 VND¹ par personne. Le montant est ici déterminé collectivement en fonction du type de lien formel entre les protagonistes (membres du lignage paternel du mari de la fille du défunt). Cependant, en épluchant le registre des dons reçus, j'ai constaté que certains d'entre eux ont versé des montants plus élevés que ce qui était fixé par le lignage. Qu'ont-ils voulu signifier en versant des dons d'une valeur supérieure aux autres? J'ai détaillé les cas de dons en provenance de ces donateurs plus généreux. Ils représentent 22 transferts sur les 196 enregistrés. Le tableau ci-dessous récapitule les montants versés par ces derniers et le type de lien qu'ils entretiennent avec le foyer récipiendaire.

Les dons de 20 000 VND concernent deux types de situations. Pour la plupart (cas 1 à 10), il s'agit des villageois membres de la même sous-branche de lignage que celle du chef du foyer récipiendaire. Ils sont tous descendants du fils aîné de l'ancêtre fondateur du lignage. En termes de degré de parenté, ces personnes sont donc plus proches du récipiendaire que les contacts issus des autres branches du lignage et descendants du deuxième et troisième fils de l'ancêtre fondateur. Il convient donc, au vu de cette relation considérée plus importante et selon les conventions sociales locales, de signifier davantage de *tinh cảm* en octroyant un don d'un montant supérieur à celui fixé par le lignage. Dans ce cas, l'expression du sentiment est socialement prescrite.

Tableau 1: Montant des dons et relation sociale

Cas	Montant (VND)	Type de relation formelle	Détails du lien	Occurrences
1-10	20'000	lignage paternel	branche proche	10
11	20'000	lignage paternel	situation sociale et économique privilégiée	1
12-13	30'000	lignage paternel	branche proche, situation économique privilégiée	2
14	30'000	lignage paternel + collègue + camarade de promotion militaire	cumul de liens	1
15	40'000	lignage maternel du mari + lignage paternel du mari	cumul de liens	1
16	50'000	petit frère du père du mari	membre de la famille élargie	1
17	100'000	grande sœur du mari	parenté directe	1
18-21	100'000	petit frère du mari	parenté directe	4
22	100'000	parents du mari	parenté directe	1

¹ 1€ = 26'700 VND (valeur du 29 juillet 2017).

Un seul autre donateur (cas 11) a également versé 20 000 VND, bien qu'il ne soit pas issu de la même sous-branche que celle du bénéficiaire: c'est un oncle lointain. Selon les propos recueillis auprès de l'épouse du chef du foyer, «c'est parce que lui et mon mari entretiennent un lien affectif (*tinh cảm*) plus fort». Dans ce cas, l'expression du sentiment semble davantage déterminée par l'histoire singulière de la relation entre le donateur et le bénéficiaire. Néanmoins, en dehors de la dimension affective avancée par mon interlocutrice, ce montant supérieur à la norme instaurée par le lignage se justifie également par le statut social du donateur: il est le président du Conseil Populaire de la commune, l'une des fonctions les plus importantes du système politico-administratif local. Ils sont également tous les deux membres de la même cellule du parti.

Les cas 12 et 13, dont la contribution s'élève à 30 000 VND, illustrent également ce type de situation. Il s'agit de cousins parallèles patrilatéraux. Actuellement à la retraite, l'un était chauffeur dans une compagnie publique de construction des ponts et chaussées. L'autre était garde forestier dans le sud du pays. Plus proches que les autres donateurs en termes de degré de parenté et dans une situation économique et sociale favorable, ils se permettent, et ont le devoir, de verser des sommes supérieures au minimum requis afin de faire preuve de générosité au regard de leurs moyens économiques et d'exprimer le degré de *tinh cảm* qui les lie à leur cousin.

Le cas 14 a lui aussi versé 30 000 VND. Il cumule trois types de relations formelles avec le bénéficiaire. En plus d'être membre du même lignage, il était son collègue au sein de la coopérative de la commune. Par ailleurs, un lien particulier les attache car ils sont camarades de promotion militaire. Le fait d'avoir partagé des expériences de vie et de cumuler plusieurs liens avec le bénéficiaire rend la charge affective plus intense. Cela se traduit par l'octroi d'un don d'une valeur plus élevée.

Un autre cas de cumul de liens concerne le numéro 15, qui a versé 40 000 VND. Il est un collatéral proche du chef du foyer et son épouse est du même lignage que la mère du bénéficiaire. Ils entretiennent donc un double lien lignager – patrilatéral et matrilatéral – qui se répercute sur le montant du don. De plus, le foyer donateur habite dans l'ancienne maison des bénéficiaires, ce qui peut aussi contribuer à nourrir un lien affectif particulier.

Dans le tableau, un seul don s'élève à 50 000 VND (cas 16). Il provient d'un geste à l'initiative de l'oncle paternel du chef du foyer. En dehors de leur proximité généalogique, mon interlocutrice explique: «ils sont liés par des attaches affectives (*tinh cảm*) particulièrement intenses, cet oncle est très proche de mon mari». Selon elle, cela justifie la somme versée.

Enfin, les dons les plus élevés de ce tableau atteignent 100 000 VND. Ils s'avèrent être aussi les montants les plus importants de l'ensemble des dons reçus ce jour-là par le foyer. Il s'agit de l'aide octroyée par la grande sœur, les quatre petits frères et les parents du mari (cas 17 à 22), c'est-à-dire par les membres proches de la parenté paternelle du foyer, ceux avec qui la proximité généalogique et affective est forte.

Dans ce système, la force du lien, comprise en termes d'intensité de la charge affective, s'exprime directement dans les montants des dons: plus on est proche, plus les dons sont d'une valeur élevée. Inversement, les inimitiés apparaissent aussi dans le montant des prestations. Le cas suivant est significatif. Pour le mariage de leur dernier fils en décembre 2007, M. Tiều et son épouse Mme Lưu ont reçu des dons en provenance des trois oncles du mari. L'un d'entre eux a versé 150 000 VND alors que les deux autres ont donné 300 000 VND. Lorsque je me suis étonné de cette différence marquante, Mme Lưu m'a expliqué que, suite à un conflit sur le partage des terrains d'habitation, leur relation est tendue. La somme d'argent transférée par cet oncle exprime non seulement l'obligation de donner à un parent proche quelque soit le degré d'affection effective, mais aussi l'état de leur relation détériorée en termes de *tinh cảm*. Ainsi, entre une relation imprégnée de *tinh cảm* et l'absence de *tinh cảm*, il existe différents degrés d'intensité affective qui se reflètent dans le montant des dons. Ces derniers opèrent comme un gradimètre de la charge affective impliquée.

Essai de définition des *tinh cảm*

Le champ sémantique recouvert par cette notion *emic* est complexe à saisir dans la mesure où il renvoie à des expériences et des usages n'ayant pas de mots équivalents en français. La notion se compose du terme *tinh*, qui signifie «affection», «sentiment», «passion», «amour»; et du terme *cảm* pouvant se traduire par «ressentir», «être ému», «être touché», «être saisi» (Gouin 2002: 139). L'association de ces deux termes évoque un ressenti émotionnel.

Dans l'usage courant, les *tinh cảm* désignent le contenu affectif, l'attachement émotionnel ou la sympathie présents dans les relations interpersonnelles. Le terme peut aussi être utilisé comme un verbe-adjectif lorsqu'il désigne une personne «qui est *tinh cảm*», c'est-à-dire ayant la capacité d'impliquer les sentiments dans ses relations sociales ou prêtant une attention particulière à l'entretien de l'affection mutuelle dans ses interactions. Lê traduit cette notion par «l'aptitude à saisir les relations par le sentiment» (2009: 62). Pour Rydstrom «*even though tinh cảm can be translated as <sentiments> or <feeling>, it does not so much designate a psychological state as a social*

competence» (2003: 52). Malarney (2002) considère que les *tinh cảm* désignent une relation de respect mutuel et d'obligation. Kleinen (1999) utilise les termes «sentiments et solidarité» pour qualifier cette notion. Afin de saisir ce terme dans sa complexité, il convient de l'aborder à travers deux modes de manifestation. Il y a d'un côté une affection où la spontanéité prime et de l'autre une affection davantage instituée et réglée par des préceptes moraux intériorisés ou instrumentalisés.

Le premier régime des *tinh cảm* se caractérise par un investissement affectif important et par des affinités effectives, dont le caractère spontané et choisi est plus marqué que dans l'autre régime. Cette forme de *tinh cảm* se noue entre des personnes qui partagent ou ont partagé des expériences de vie commune et impliquant un certain degré d'intimité et de complicité. La particularité de ce régime réside dans le fait que les sentiments ne se cultivent pas seulement lors de pratiques de sociabilité collective: la relation bilatérale prime. L'affection mutuelle s'entretient surtout au fil de rencontres non protocolaires, sans autre prétexte extérieur à la relation et à travers des échanges moins ritualisés, où l'équivalence n'est pas stricte.

Le second régime se caractérise avant tout par une affection «instituée», voire «imposée» par des prescriptions morales et par les normes sociales. Il s'agit de «bons sentiments» qu'il est convenable d'exprimer et d'entretenir par des marques de respect, des signes de sympathie et des actes de solidarité avec certaines personnes définies, quelles que soient les expériences vécues en commun et l'intensité effective des sentiments. Cette forme de *tinh cảm* intervient en particulier pour les liens assignés par la naissance (la parenté, le lignage), le lieu de vie (le voisinage) ou les alliances matrimoniales. En pratique, ce régime est exprimé en priorité – et parfois exclusivement – lors de pratiques de sociabilité collective et d'événements soumis au contrôle social. Les relations régies par cette forme de *tinh cảm* sont imprégnées de formalisme et l'équivalence dans les échanges rituels est de mise. Le régime moral des *tinh cảm* n'est pas sans rappeler «l'expression obligatoire des sentiments» décrite par Mauss (1921) et fait écho aux commentaires de Lutz lorsque celle-ci précise que «*researchers have variously located emotional meaning within the moral fabric of social relations*» (1986: 417).

Si la nature des bons sentiments à l'égard d'autrui varie entre une affection conditionnée moralement et une affection plus spontanée, en pratique, ces deux régimes ne sont pas si clairement dissociables. Plus que deux types de *tinh cảm*, il faut voir ici un mélange de composantes dont les proportions varient d'une interaction à l'autre, soit au profit du régime moral soit au profit du régime spontané. Ainsi, les *tinh cảm* doivent se comprendre comme un régime d'affects

où se mêlent, à proportion variée, affinités, sentiments, intérêts, obligations et éthique de solidarité. Analyser de la sorte les affects comme un complexe pluridimensionnel permet de sortir du dualisme liberté/contrainte pour situer les affects rencontrés empiriquement sur un continuum entre expression spontanée et obligatoire. L'enjeu est alors de repérer, pour chaque cas, les éléments constitutifs de l'affect étudié, puis d'analyser la manière dont ces éléments sont exprimés et vécus dans le contexte socio-historique considéré, pour enfin tenter de mesurer la part respective d'obligation et de spontanéité, étant entendu que la distinction stricte est difficile.

Affects et mobiles de l'action.

À travers son analyse des affects, Lordon cherche à saisir les mobiles de l'action. Sa position est affirmée dès la première ligne de l'ouvrage: «la société marche aux désirs et aux affects» (2013: 7). Il précise ensuite que «la force motrice fondamentale des comportements individuels – c'est l'énergie du désir; les causes de premières instances (et il faut insister sur cette clause) qui décident des orientations de cette énergie et font se mouvoir l'individu dans telle direction plutôt que dans telle autre – [...] ce sont les affects.» (*op. cit.*: 77). Les principales motivations à agir seraient donc, *en première instance*, affectives. Afin d'explorer cette proposition à la lumière des *tinh cảm*, revenons sur l'une des interrogations centrales de Mauss, à savoir quelle «force» pousse à rendre une chose reçue.

En parlant des transferts de dons lors des mariages au cours d'une discussion informelle avec un villageois vétéran et ancien enseignant à l'école militaire de marine au centre du Vietnam, celui-ci m'explique qu'il faut donner en retour, car c'est une affaire de lien affectif (*tinh cảm*) entre les gens. Même si on ne peut pas se rendre à l'événement, il faut envoyer un présent». L'un de mes informateurs privilégiés, ancien directeur du service de la culture et des arts du district, m'a un jour expliqué: «On rend toujours, car on entretient des relations proches et des bons sentiments (*tinh cảm*) entre nous. [...] Cela arrive que certains se plaignent car ils ont donné mais l'autre n'a pas donné en retour ou a donné moins. Mais la seule conséquence est la perte de l'affection (*tinh cảm*) et de la relation. Ces échanges réciproques ont pour effet de nous attacher sur le plan des protocoles et des relations». Plus généralement, lorsque j'interrogeais les villageois sur les raisons qui motivent les retours, ils étaient catégoriques: «il faut rendre, mais ce n'est jamais obligatoire, puisque, disent-ils, on donne et on rend pour la relation affective avant tout». Ces propos témoignent indéniablement d'un ordre du discours empreint d'une morale villageoise de l'entraide et de la solidarité. Mais accorder cette place centrale à l'entretien des *tinh cảm* parmi les motivations à l'œuvre n'est pas seulement

le résultat d'une «auto-mystification» (Bourdieu 1994: 179) de la part des villageois, bien que les *tinh cảm* soient par ailleurs sujets à ce mécanisme. En dehors des discours et des dispositions sociales des acteurs, les modalités objectives de fonctionnement des dons cérémoniels ont pour effets de produire et de maintenir des relations affectives. En pratique, il s'agit bien de donner à celui qui en a besoin au moment où il en a besoin et de s'entraider pour financer des moments de convivialité ritualisés. Les transferts de dons *actualisent* donc l'entraide, la solidarité, la réciprocité, la coopération et les obligations mutuelles, cinq ingrédients caractéristiques et producteurs des liens *tinh cảm*.

Ainsi, que ce soit dans leurs actes ou dans leurs représentations, les villageois donnent ou rendent avant tout pour les *tinh cảm*, même si d'autres motivations viennent se combiner (peur des sanctions sociales, recevoir un retour, obtenir une faveur, désir de reconnaissance, etc.). C'est pourquoi, en ce qui concerne le fonctionnement normatif du système, les *tinh cảm* s'affirment comme la cause principale des dons, cette force qui pousse à donner, recevoir et rendre. Ils sont à la fois la cause motrice (ils *déclenchent* le transfert) et la cause finale des dons (donner *en vue de* perpétuer une relation *tinh cảm*). Les *tinh cảm* et les transferts de dons entretiennent des rapports de causalité réciproques selon lesquels les *tinh cảm* engendrent les transferts et ces derniers produisent des *tinh cảm*: les affects sont à la fois la cause et l'effet des dons. Ainsi, *en première instance* les villageois sont bien déterminés *affectivement* à donner, recevoir et rendre, ce qui confirme la proposition théorique de Lordon.

Si l'entretien des *tinh cảm* est un principe fondamental du dispositif de don cérémoniel, la hiérarchisation des mobiles qui animent les donateurs varie selon les cas, si bien que les *tinh cảm* ne sont pas toujours la cause première. C'est par exemple le cas des dons liés à la corruption, comme ceux remis à des fonctionnaires pour obtenir une faveur ou les remercier pour un service rendu. Dans ces transferts, les intérêts matériels priment sur les considérations affectives. L'expression *mua tinh cảm* (acheter les sentiments) est employée pour critiquer les prestations de valeur importante effectuées lors des cérémonies pour s'attirer la bienveillance du récipiendaire, généralement une personne de pouvoir. Si cette pratique est moralement condamnée, elle reste fréquente et socialement admise. Dans ces cas, les *tinh cảm*, instrumentalisés pour servir des intérêts personnels utilitaires, ne sont plus la cause principale des actes.

Manifestés au cours d'interactions et moteurs des actes de dons, les *tinh cảm* ne sont pas que des ressentis personnels issus de la psyché intime de chaque individu. Ils sont façonnés par des normes et s'inscrivent donc dans des structures sociales qu'il convient de mettre à jour pour saisir cette forme d'affect caractéristique de la socialité vietnamienne.

Affects et structures sociales: les fonctions sociales des *tinh cảm*

La société villageoise du nord du Vietnam est marquée par un puissant idéal d'harmonie et d'unité. Mais la structure sociale et les interactions quotidiennes reposent sur d'importantes hiérarchies et différenciations fondées sur l'âge, le genre, le statut, la richesse, le pouvoir, l'appartenance lignagères. Cette fragmentation s'accompagne de conflits latents ou ouverts entre voisins, parents et collègues. Dans ce contexte, les relations *tinh cảm* jouent un rôle de contrepois: elles constituent des espaces de solidarité et d'égalité qui atténuent les tensions et les rapports asymétriques qui définissent les rapports sociaux. Les pratiques expressives de *tinh cảm* contrebalancent ainsi l'absence de *tinh cảm* qui est manifeste par ailleurs. Elles permettent aussi de réduire l'écart entre l'idéal communautaire villageois et la réalité structurelle de rapports sociaux segmentés et hiérarchisés. C'est l'hypothèse que défend Malarney pour qui les relations *tinh cảm* occupent depuis l'époque impériale une position centrale dans l'ordre social villageois (2002: 130).

Ce rôle des *tinh cảm* comme «principe affectif de cohésion» rappelle les propos de Bourdieu sur «l'«esprit de famille», générateur de dévouements, de générosités et de solidarités» qui contre-carrent les tendances à la fission et aux conflits pour «constituer la famille en une unité, intégrée, unitaire, donc stable, constante, indifférente aux fluctuations des sentiments individuels» (Bourdieu 1994: 139-140). Comme le souligne Déchaux, pour Bourdieu «l'affect est *illusion*, idéologie au service du dominant. [...] Cela exige entre parents un «travail constant d'entretien des sentiments» qui a pour but d'entretenir l'illusion que la famille n'est pas un «champ», sinon les sentiments négatifs de mépris, de jalousie, etc., nés des oppositions et des conflits, l'emporteraient. Dans la famille, l'affect est comme un reflet inversé ou enchanté de la réalité sociale des rapports de domination» (2015: 5). Si des mécanismes similaires sont à l'œuvre, les *tinh cảm* vietnamiens ne sont pas qu'illusion ou «hypocrisie structurale» (Bourdieu, 1994: 180) au service de l'ordre social. Comme j'ai tenté de le montrer plus haut, ils sont bien effectifs: ils constituent l'une des deux faces, opposées mais complémentaires, qui structurent la socialité vietnamienne, définie par Papin comme «une culture *bifront*, unique, mais possédant deux visages» (2003: 95). Cette ambivalence me semble significative des structures sociales de la société rurale du nord du Vietnam où «gender and age hierarchies, [go] along with relations of parity and sameness» (Taylor 2016: 13). Elle trouve une illustration dans le double mouvement qui anime le déroulement des célébrations où se jouent entre les foyers des compétitions de prestige et des rivalités de statuts autant que s'expriment la solidarité, les *tinh cảm*, le partage et la coopération.

Certaines structures sociales de la société villageoise participent donc à produire les *tinh cảm* qui jouent un rôle déterminant dans le maintien de l'ordre social. Néanmoins, si on est tenté de voir dans les *tinh cảm* un élément structurant et structurel de la culture vietnamienne, leur sens et leur rôle évoluent au fil des contextes. En témoigne, leur place dans la société contemporaine marquée par les réformes du «Renouveau».

Après trois décennies de collectivisation et de planification, le Parti communiste vietnamien amorce dans les années 1980 les réformes du *đổi mới* (Renouveau), qui marquent le passage à une «économie de marché à orientation socialiste». Concrètement, l'agriculture est décollectivisée, les moyens de production sont redistribués, les échanges marchands sont autorisés, le secteur privé est officiellement reconnu, le pays s'ouvre aux investissements extérieurs et l'État se désengage de ses fonctions de gestionnaire de la production et de la distribution. Il continue néanmoins de maintenir un contrôle étroit sur l'économie, tandis que le Parti communiste continue de monopoliser le pouvoir politique. Ces transformations se traduisent notamment par des taux de croissance du PIB élevés qui passent de 3,7 % en 1987 à 9,3 % en 1996, pour s'établir à 6 % en 2016². Elles vont de pair avec l'intégration du Vietnam dans la globalisation, concrétisée par son adhésion à l'ASEAN en 1995 et à l'OMC en 2007. Malgré ces performances économiques, le sous-emploi demeure, les inégalités sociales se creusent et la pauvreté persiste.

Dans les campagnes du nord du Vietnam, ces reconfigurations ont pour effet d'augmenter la dépendance au marché: elles réduisent l'autonomie dont disposent les foyers pour assurer leurs besoins fondamentaux et leur capacité à se développer. En parallèle, la division du travail, amorcée à l'époque collectiviste, s'accélère au même rythme que l'interdépendance économique entre les individus. Mais, différemment des trajectoires de développement des sociétés occidentales, le salariat et le régime officiel de protection sociale ne se sont pas généralisés et ne sont pas suffisamment efficaces pour assurer l'accès aux revenus et aux ressources nécessaires (santé, logement, éducation, transport, biens de consommation, etc.) à la reproduction économique et sociale des foyers. Face à cette situation, les villageois ont largement recours aux réseaux interpersonnels qu'ils construisent et reproduisent notamment par l'entretien de relations *tinh cảm*, source d'entraide, d'assistance et de solidarité, et par conséquent de capital social, économique et symbolique. Cette organisation réticulaire en partie fondée sur les *tinh cảm* permet autant de financer les événements importants du cycle de vie que trouver un emploi,

obtenir un crédit à la banque ou des fonds *via* des groupes informels de crédits rotatifs, débloquer des démarches administratives, favoriser des partenariats d'affaires, ouvrir un commerce, régler les coûts de santé, payer les frais de scolarité, etc. Autrement dit, les *tinh cảm*, les réseaux de relations qu'ils tissent et les ressources qu'ils font circuler participent – en conjonction avec les deux autres régimes de circulation étatiques et marchands – à la reproduction matérielle et sociale des foyers, à l'amélioration de leur condition d'existence et à leur résilience (Pannier et al. 2016).

La fonction économique des relations *tinh cảm* ne suffit pas à expliquer leur importance, puisque même les personnes en situation privilégiée entretiennent ce type de rapports. En dehors du plaisir à s'engager dans des interactions conviviales chargées affectivement, les relations *tinh cảm* sont sources de confiance et de stabilité dans des rapports sociaux largement imprévisibles. En effet, les institutions formelles et le système juridique en place ne produisent pas toujours une confiance suffisante pour permettre l'échange et la coopération entre anonymes. On constate des efforts considérables dans la mise en place d'un cadre légal (Salomon 2004), mais en pratique l'application et le respect des lois restent limités et arbitraires. Dans ce contexte de forte incertitude institutionnelle, les villageois recourent à la création et l'entretien de réseaux de relations personnelles agrémentés de *tinh cảm* pour produire la confiance. Les relations *tinh cảm* sont autant le produit d'une histoire relationnelle fondée sur des expériences partagées entre les protagonistes que l'effet d'un système social plus large au sein duquel s'insère la relation. Il en résulte qu'elles sont dotées de puissantes obligations sociales et morales, de procédures de contrôle social et d'intérêts à ne pas rompre les engagements scellés dans le cadre d'un rapport *tinh cảm*. Ces paramètres se combinent pour créer des espaces de prévisibilité dans cet océan d'incertitudes que constitue la société vietnamienne contemporaine.

Conclusion

Qu'il s'agisse de transferts de dons ou plus largement d'actes de coopération, il s'avère que des affects, en l'occurrence les *tinh cảm*, sont des mobiles de l'action. En outre, si les acteurs éprouvent intérieurement ces affects, ils sont produits et déterminés par des structures sociales, à la fois celles de la communauté villageoise et celles d'un système socialiste récemment ouvert à l'économie de marché. Cette étude confirme donc l'hypothèse de Lordon. Mais un travail de hiérarchisation des

² General Statistics Office of Vietnam.

causes plus approfondi serait nécessaire pour attribuer, comme le fait Lordon, une primauté causale aux affects et aux structures sociales. «Il y a bien des individus et ils éprouvent des affects. Mais ces affects ne sont pas autre chose que l'effet des structures dans lesquelles les individus sont plongés» (*op. cit.*: 11), explique-t-il. Cependant ce postulat n'est pas discuté. Or, il reste envisageable que la causalité à l'œuvre ne soit pas aussi linéaire et exclusive. C'est ainsi que, par exemple, Caillé propose une théorie tétradimensionnelle de l'action visant à sortir de la recherche d'un «déterminant ultime et supposé unique de l'action» (2009: 37) pour la saisir à travers quatre pôles complémentaires constitués de l'intérêt pour soi, de l'intérêt pour autrui (aimance), de l'obligation et de la liberté-créativité. Dans *La société des affects*, Lordon ne semble pas considérer que, dans certains cas, ce qui affecte les individus et les pousse à agir ne soit pas en dernière analyse de l'ordre des structures

sociales, mais relève d'autres forces, où, par exemple, l'invention culturelle, la manifestation de soi, le tempérament, l'improvisation, la contingence et la spontanéité auraient plus de place. Mais certains de ces facteurs dépassent peut-être le cadre des sciences sociales, ce qui conduit à se demander quelles sont les limites du champ abordé par les sciences sociales lorsqu'il s'agit de saisir comment l'acteur en vient à agir. Finalement, l'un des principaux apports de Lordon dans son ouvrage n'est-il pas de proposer d'appréhender les ressorts de l'action à travers une «science sociale philosophique» (2013:19)? Ainsi, dans une perspective spinoziste, puisque Lordon met en évidence les affects passifs, ceux animés par des causes extérieures principalement sociales, n'est-il pas utile d'ouvrir la réflexion sur les affects actifs, ceux dont les individus sont la cause adéquate et qui répondent de ce fait à leur nécessité propre et aux situations singulières dans lesquelles chacun se trouve?

RÉFÉRENCES

Appadurai Arjun. 1985. «Gratitude as a social mode in South India». *Ethos* 13(3): 236-45.

Berthome François, Houseman Michael. 2010. «Ritual and Emotions: Moving Relations, Patterned Effusions». *Religion and Society* 1: 57-75.

Bourdieu Pierre. 1994. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil.

Caillé Alain. 2009. *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale*. Paris: La Découverte / Mauss.

Clough Patricia (ed.). 2007. *The Affective Turn. Theorizing the Social*. Durham & London: Duke University Press.

Déchaux Jean-Hugues. 2015. «Intégrer l'émotion à l'analyse sociologique de l'action». *Terrains/Théories* 2. <http://teth.revues.org/208>, consulté le 30 janvier 2017.

Elias Norbert. 2002 (1973). *La civilisation des mœurs*. Paris: Pocket.

Gold Thomas, Guthrie Doug, Wank David (eds.). 2002. *Social Connections in China: Institutions, Culture, and the Changing Nature of Guanxi*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gouin Eugène. 2002 (1957). *Dictionnaire vietnamien-chinois-français*. Paris: You-Feng.

Kleinen John. 1999. *Facing the future, Reviving the Past. A Study of Social Change in a Northern Vietnamese Village*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Le Breton David. 2004. *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*. Paris: Payot.

Lê Hữu Khoa. 2009. *Anthropologie du Vietnam. L'espace mental du lien*. Paris: Les Indes savantes.

Lordon Frédéric. 2013. *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*. Paris: Seuil.

Lương Hy Van. 2016. «Social Relations, Regional Variation, and Economic Inequality in Contemporary Vietnam: A View from Two Vietnamese Rural Communities», in: Taylor Philippe (dir.), *Connected & disconnected in Viet Nam. Remaking social relations in a post-socialist nation*, p.41-72. Australia: ANU Press.

Lutz Catherine, White Geoffroy. 1986. «The Anthropology of Emotions». *Annual Review of Anthropology* 15: 405-36.

Malarney K. Shaun. 2002. *Culture, Ritual, and Revolution in Vietnam*. London: Routledge Curzon.

Massumi Brian. 2002. *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.

Mauss Marcel. 1921. «L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens)». *Journal de psychologie* 18: 425-434.

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, Gwenn Pulliat. 2016. «Échanges, dons et dettes. Réseaux sociaux et résilience dans le Vietnam d'aujourd'hui». *Revue Tiers Monde* 226-227(3): 95-121.

Papin Philippe. 2003. *Parcours d'une Nation*. Paris: Belin.

Rydstrøm Helle. 2003. *Embodying Morality: Growing up in Rural Northern Vietnam*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Salomon Matthieu. 2004. «Les arcanes de la «démocratie socialiste» vietnamienne. Évolution des assemblées populaires et du système juridique depuis le lancement du Dôï moi». *Les Études du CERI* 104: 1-36.

Taylor Philippe. 2016. *Connected & disconnected in Viet Nam. Remaking social relations in a post-socialist nation*. Australia: ANU Press.

Touraine Alain. 1984. *Le retour de l'acteur*. Paris: Fayard.

AUTEUR

Emmanuel Pannier, qui a vécu au Vietnam une dizaine d'années, mène des recherches auprès des populations rurales du delta du fleuve Rouge et des habitants des zones montagneuses du Nord. Ses travaux s'inscrivent principalement dans le domaine de l'anthropologie économique et se concentrent en particulier sur la circulation non marchande de biens et de services, les réseaux de relations personnelles, le changement social et les rapports États-populations locales.

manuelpannier@yahoo.fr

*Institut de Recherche pour le Développement
UMR «Patrimoines Locaux et Gouvernance» (IRD-Muséum National d'Histoire Naturelle)
43 rue Buffon – Bâtiment 51
F-75005 Paris*