

# Référence de valeur et valeur de référence : le *kièt* et le *pièp*, « pivots » des relations interindividuelles lao.

Léo MARIANI\*

Dans sa thèse, *De l'Hibiscus à la frangipane. Essai de sociologie politique sur la notion d'autorité traditionnelle au Laos* (1972), Amphay Doré choisissait de s'attacher tout particulièrement à la définition d'un concept émique dont il démontrait la centralité dans les rapports humains et dont l'importance avait semblé jusqu'alors largement sous-estimée, pour ne pas dire ignorée : le *pièp*. Malgré l'intérêt manifeste de cette notion pour la compréhension des conduites sociales lao, elle est aujourd'hui encore largement passée sous silence.

Seuls les dictionnaires de langue, dont la vocation n'est évidemment pas de restituer la dimension anthropologique des termes linguistiques, se sont chargés d'en proposer des traductions. Reinhorn (1970) en donne ainsi la définition suivante : « honneur, personnalité, rang, renommée, considération ». On peut aussi se rapporter à Guignard (1912) ou Kerr (1992) pour des acceptions proches, celle du second comportant toutefois un élément complémentaire intéressant, sur lequel je reviendrai plus loin : « l'avantage ». A noter que *pièp* peut aussi être traduit par « comparer », ce sur quoi je reviendrai également.

---

\* L'auteur, docteur en Anthropologie de l'université de Paris V (René-Descartes), est l'auteur de « Les personnalités politiques, la politique et les mariages au Laos. La légitimité retrouvée » (*Aséanie*, 2006) et de « Affirmation et distinction. Un exemple de mise en perspective d'une relation d'entretien en contexte lao », *ethnographiques.org*, 16, 2007 (<http://www.ethnographiques.org>).

De fait, même isolé de toute autre considération, le champ lexical ainsi esquissé laisse présager ce que Doré démontre : le *pièp* doit être considéré comme l'un des « marqueurs relationnels lao » parmi les plus essentiels, du point de vue du chercheur comme de celui des acteurs sociaux.

L'objectif de cet article est ainsi de revenir sur ce concept, notamment en proposant une réactualisation de sa définition, car celle qu'en a donné Doré ne me semble pas complètement opérationnelle. La remarquable utilité du *pièp* dans la compréhension des relations sociales au Laos viendra comme une évidence.

Pour cela, il conviendra, d'une part, d'énoncer quelques généralités à propos des structures sociales lao et, d'autre part, d'introduire un concept connexe : le *kièt*, lui aussi généralement traduit par « honneur » (voir Guignard 1912, Reinhorn 1970, Kerr 1992)<sup>1</sup>.

La recherche à l'origine de cet article consistait à analyser la relation des expatriés français au Laos avec leurs employés de maison lao. Il s'agissait donc d'étudier des interfaces culturelles, ces « lieux » où se rencontrent et négocient des acteurs d'univers sociaux différents et où se laissent ainsi voir de fréquentes discontinuités qui peuvent, dans certains cas, donner lieu à des malentendus, à des incompréhensions, puis à des reformulations. L'objectif de l'étude (Mariani 2004) était de repérer ces discontinuités, puis d'élargir le point de vue pour replacer ces événements particuliers dans un contexte général : celui des relations sociales et politiques dans la société lao. Le postulat méthodologique sous-tendu est bien connu de l'anthropologie interactionniste ; il consiste à supposer que la rencontre de deux subjectivités donne à voir des réactions objectives et relativement objectivables.

Notons que, parmi les employés de maison, c'est la *mèban* (« mère de maison ») qui a essentiellement retenu mon attention. En général, celle-ci est préposée aux diverses tâches ménagères, à commencer par la cuisine, et côtoie ses patrons de façon plus régulière et plus familière que les autres employés (lorsqu'il y en a).

## INTRODUCTION AUX « VALEURS PIVOTS » DE LA RELATION

### Egalité et hiérarchies

Parmi les nombreuses particularités du système social lao figure son caractère très hiérarchisé. Bien connu des chercheurs, il est exprimé notamment par de très nombreux termes d'adresse, ainsi que par de multiples postures du corps<sup>2</sup>. Toutefois, c'est là une spécificité qui peut être réduite à un principe de stricte égalité, car chacun a le droit d'être estimé et respecté exactement pour ce qu'il est. Ainsi, on est rarement moins bien considéré que ce que l'on représente, mais aussi, et c'est le revers de la médaille, rarement mieux.

Comme dans d'autres pays d'Asie, ce type de hiérarchie est *traditionnellement* légitimé à court ou moyen terme par l'acquisition et la possession de mérites (notamment spirituels) et par le biais des diverses contraintes, par exemple redistributives, qui pèsent sur les mieux nantis de la société et, plus globalement, sur tout individu de statut supérieur.

Dans une telle situation, les conditions idéologiques de la mobilité sociale sont posées et justifient les trajectoires personnelles, qu'elles soient ascendantes ou descendantes. Ces itinéraires de promotion ou de déclassement sont en outre normalement « facilités » par la relative homogénéité symbolique et culturelle de la société, qui contribue à simplifier les processus d'appropriation par tout un chacun des signes et des dispositions du statut. Pour ces raisons, on peut considérer qu'un Lao, comme un Thaï, « is a minister or a farmer as long as he holds the station. When a farmer, he acts as a farmer, but when he receives his insignia of office, he discards his rustic ways. [...]. To a greater extent than in the West, the insignia transform the person » (Hanks 1962 : 1252).

Dans l'idéal, les relations de hiérarchie lao sont ainsi dépourvues d'hypocrisie, car elles procèdent d'un respect *complètement formel* du statut de chacun, qu'il soit supérieur ou inférieur. Chacun est susceptible d'endosser et d'assumer successivement différents rôles.

Le ressenti des positions et des dispositions qui en résulte a une importance primordiale, car il induit des modes comportementaux susceptibles de conduire la personne dans des impasses formelles et émotionnelles d'une grande rigidité. Dans un contexte où il exerce ses prérogatives, le supérieur hiérarchique a, par exemple, *toujours* raison. Même si tout le monde, y compris lui-même, sait qu'il a tort, son avantage hiérarchique constitue une réalité quasi-indépassable car, comme nous allons le voir, il se traduit empiriquement. Dans le plan ainsi défini, l'inférieur ne possède aucune légitimité pour protester ou discuter.

Heureusement, il existe une autre réalité, dans laquelle celui qui domine la relation a des comptes à rendre, celle du social. C'est ce plan-là qui lui procure sa légitimité et à l'intérieur duquel il doit en quelque sorte justifier son statut.

Le premier plan est principalement interactionnel, alors que le second est fondamentalement social ; dans l'un, les positions s'expriment, dans l'autre, elles se construisent<sup>3</sup>. Bien entendu, ces deux niveaux sont liés (puisque l'interaction se réalise au sein du social). L'un des objectifs de cet article est cependant de tenter de montrer que le *pièp* relève principalement du premier et le *kièt* essentiellement du second. J'essaierai aussi de préciser progressivement le mouvement dialectique qui lie les deux niveaux et, corrélativement, les deux concepts.

### L'impasse hiérarchique

Pour illustrer ces points, sans pour l'instant définir plus précisément le *pièp* et le *kièt*, j'ai choisi de partir d'une étude de cas qui, à mon avis, présente un déroulement éloquent. Au préalable, je rendrai brièvement compte du contexte général dans lequel elle s'inscrit.

Il est clair qu'une *mèban*, comme tous les employés, attend de son patron qu'il se positionne dans le rapport d'une façon qu'elle perçoive de manière cohérente et qui donc respecte les grandes lignes des relations lao de hiérarchie. Evidemment, l'inverse est aussi vrai : les attentes des expatriés vis-à-vis de leurs employés sont pour la plupart puisées dans les répertoires relationnels (autoritaires, entre autres) de leur pays d'origine.

Souvent, les désaccords qui ne manquent pas de survenir à propos des modalités de l'exercice de l'autorité finissent par pousser les *mèban* à abandonner leur emploi, ce qui, dans les situations que j'ai pu étudier, laissent toujours leur patron dans une profonde perplexité. C'est le cas dans l'exemple qui va être donné, où madame Pathivong, après avoir travaillé un temps pour la famille Dupont, abandonne brutalement et sans explication son activité. Voici l'histoire rapidement brossée de la relation entre cette employée et sa patronne :

Dans un premier temps, madame Dupont était satisfaite de la cuisine préparée par madame Pathivong (ce sont, bien sûr, des pseudonymes). Petit à petit, il semble néanmoins que les plats préparés par cette dernière aient commencé à perdre en variété et en qualité. Après quelques tentatives infructueuses de résolution, madame Dupont a fait appel à l'intermédiaire qui lui avait loué la maison et recommandé la *mèban* et lui a demandé de servir de médiatrice et de traductrice auprès de l'employée. Madame Dupont témoigne que la situation s'est ensuite améliorée, mais les faits semblent lui donner tort, car, trois semaines après, la relation se terminait dans l'incompréhension.

D'un point de vue purement factuel, le processus qui a mené à la séparation est courant : malgré toute la bonne volonté dont elles peuvent éventuellement témoigner, les tentatives de résolution des expatriés sont souvent mal perçues par les employées, qui soulignent, lorsqu'elles le peuvent, les maladresses de leur patron. Dans la plupart des cas, le degré de détérioration de la relation grandit avec le nombre et la solennité des « explications ».

Un argument qui va dans ce sens est justement donné par la confrontation entre madame Pathivong et madame Dupont, qui a eu lieu en présence des patrons, de l'intermédiaire et, moins directement, des autres employés. Bien que ces derniers n'aient pas participé à la conversation, ils étaient en effet présents au domicile de leur employeur et ont sans aucun doute compris qu'il y avait un problème. N'étant liée à l'intermédiaire que par un rapport d'endettement et de reconnaissance, la *mèban* ne possédait dès lors aucune issue affective dans une situation où tous les regards étaient pourtant portés sur elle. En outre, l'usage du style direct, plutôt valorisé en France, est mal vécu par les Lao, notamment parce qu'à travers la remise en cause du domaine professionnel et des capacités techniques, c'est l'individu lui-même qui se sent stigmatisé. L'intervention d'une tierce personne aurait, certes, pu constituer un biais intéressant, mais à condition d'être réalisée de manière détournée. L'humiliation éprouvée par madame Pathivong durant l'entretien était donc inévitable et, si elle l'avait compris, madame Dupont aurait même pu s'attendre à ce que sa *mèban* démissionne sur le champ.

Lorsque, plus tard, je m'entretins avec madame Pathivong en sollicitant sa version des faits, elle me répondit simplement que son employeur ne lui donnait pas assez d'argent pour varier les aliments et, donc, pour faire convenablement la cuisine. J'ai vérifié ce point auprès de madame Dupont elle-même et il faut reconnaître que les moyens financiers mis à la disposition de l'employée n'étaient pas très importants, sans pour autant que l'argument puisse passer pour indiscutable. Selon le point de vue, on peut donc choisir de croire la *mèban*, comme on peut soutenir qu'elle cherchait un prétexte pour fuir ses responsabilités.

Heureusement, pour le regard anthropologique, rien n'impose de trancher entre ces deux éventualités, car les motivations de madame Pathivong et la légitimité de l'explication qu'elle avance importent finalement moins que la cohérence de sa position, dont je vais tenter de montrer qu'elle est indiscutable.

D'abord, la question « évidente » que se pose un Occidental lorsqu'il est confronté à l'argument de la *mèban* est la suivante : « pourquoi ne pas en avoir parlé à vos patrons ? » La réponse qui me fut donnée est des plus simples : « ce n'est pas possible ». Ce point de vue est tout à fait fondé et peut, à mon avis, s'expliquer par deux contraintes qui aboutissent à une impasse décisionnelle totale :

- D'abord, en faisant une remarque à sa patronne, madame Pathivong la remettrait en question dans sa capacité (qui, pour les Lao, est en fait un devoir) à gérer ses prérogatives, donc à avoir raison et à « savoir ce qui est bon »<sup>4</sup> pour ses employés et pour elle. Ce serait ainsi une sorte de provocation envers quelqu'un qui a un statut supérieur au sien et qui, de plus, a des droits contractuels sur elle.

- La deuxième contrainte, quoique moins immédiatement perceptible, est une conséquence de la première : en sollicitant son patron de la façon qui vient d'être décrite, la *mèban* se dévaloriserait aussi à ses propres yeux, car dans la réalité déterminée par les droits de son patron, elle a forcément tort, elle y passerait donc pour une incapable. En somme, elle se rétrograderait en se reconnaissant inapte à faire convenablement à manger avec ce avec quoi elle devrait pouvoir le faire.

Je tenterai de montrer plus précisément, dans la suite de cet article, que le ressenti qui est à l'origine de « l'impasse hiérarchique » dans laquelle se trouve ainsi confinée l'employée est dû au *pièp*, mais on a là, quoi qu'il en soit, un exemple très significatif de la réalité implacable et réelle des positions sociales (ici hiérarchiques) au Laos : la hiérarchie est générée complètement par les droits et les devoirs qu'elle impose.

Retenons aussi le dénouement de l'histoire : le départ de l'employée. En la confrontant directement à un intermédiaire, madame Dupont lui fait perdre du *pièp* (*sia pièp*) et la *mèban* va donc tenter de le récupérer (comme on fait avec l'honneur). Dans cette perspective, l'une des solutions les mieux éprouvées consiste à « démissionner », car elle permet de récupérer du *pièp*, non pas en cherchant à en acquérir, mais en montrant que l'on en a.

## Les « pivots relationnels »

Lorsque l'on essaie de cerner la notion de *pièp*, les discours laissent souvent apparaître un autre concept : le *kièt*. Il n'est pas facile a priori de repérer ce qui distingue ces notions, leur lien commun à « l'honneur » ne contribuant qu'à obscurcir les choses.

Pour cerner le problème, le plus judicieux me semble être de procéder à partir de situations concrètes. Commençons donc par observer comment le *pièp* et le *kièt* interviennent dans une situation où un employeur émet des remontrances à l'égard de son employée.

Quel que soit le bien-fondé des faits reprochés, cette dernière va, au moins dans un premier temps, perdre du *pièp*. Nous avons vu qu'elle pourra, dans un deuxième

temps, le récupérer. Dans cette configuration, l'employeur *mi pièp* (« a le *pièp* ») de façon cependant très limitée, voire nulle.

Les fluctuations du *kièt* sont plus complexes et, pour être détaillées, elles nécessitent d'être présentées selon plusieurs configurations du même événement :

- Envisageons donc, dans un premier temps, le cas où *la remontrance faite est absolument infondée*. Il est établi que l'inférieur ne pourra pas directement protester et qu'il perd du *pièp*, au contraire de son supérieur qui en gagne de façon modérée ou, du moins, n'en perd pas. A contrario, à partir du moment où l'injustice est connue du « public », l'employeur *sia kièt* (« perd du *kièt* »). Si, en revanche, l'aspect arbitraire de la remontrance n'est connu que de celui qui la subit, c'est ce dernier qui va cette fois-ci « perdre du *kièt* ». Enfin, dans aucun de ces deux cas l'un des protagonistes ne va « gagner du *kièt* ».

- Exception faite de certains informateurs qui disent ne pas éprouver d'altération de leur *kièt* s'il n'y a pas de « public », toutes les personnes semblent au contraire en perdre *lorsque la remontrance est fondée*. Cette différence d'appréhension est due à l'ambiguïté du *kièt* qui, bien que fondamentalement dépendant du jugement d'autrui, n'en reste pas moins étroitement lié au regard qu'on porte sur soi-même. Le *kièt* recoupe ici la notion française de « fierté ». Notons enfin que ces situations n'impliquent pas non plus de gain de *kièt* pour les parties en présence.

Il est donc établi qu'un bénéfice de *pièp* ne s'accompagne pas forcément d'un gain de *kièt* et que ce dernier peut se maintenir tandis que le *pièp* est amputé.

Seules les variations conjointes de l'un et de l'autre ont été présentées ici. Toutefois, on a déjà pu percevoir une différence de fond entre les deux notions, car le *kièt* semble avoir des implications morales que ne possède pas le *pièp*. Pour cette raison, il est plus difficile d'en gagner et plus « dangereux » d'en perdre.

## LE KIÈT

### *Kièt* et reconnaissance sociale

De toute évidence, le *kièt* (comme le *pièp*) est une notion intériorisée et intime, de sorte que, pour en saisir le sens, il est tout à fait inefficace de questionner directement une personne en lui demandant : « qu'est-ce que le *kièt* ? ». Dans la majorité des cas, elle répondra qu'elle ne sait pas.

Pour parvenir à cerner ce concept, l'approche ethnologique la plus classique, qui consiste à contextualiser l'objet pour qu'il fasse sens aux yeux des informateurs, se révèle de très loin la meilleure. Effectivement, alors que beaucoup de Lao « ne savent pas » ce qu'est le *kièt*, ils savent toujours parfaitement comment il intervient dans les relations sociales.

A priori, une condition sociale peu prestigieuse (comme celle de *mèban*) ne permet pas de gagner de *kièt*, mais elle n'en fait pas perdre non plus. Les employées que j'ai rencontrées s'accordent sur ce point. Elles se contredisent néanmoins souvent en faisant remarquer qu'elles n'en gagnent pas « du point de vue des autres », mais qu'elles peuvent en bénéficier « pour elles-mêmes », ce qui suggère que le *kièt* possède une

double dimension, publique (en rapport avec le prestige) et privée (en rapport avec la fierté). Si le *kièt* relève d'une évaluation extérieure au sujet, comme l'honneur, il renvoie autant à « la valeur qu'une personne possède à ses propres yeux » qu'à « la valeur qu'elle a au regard de ceux qui constituent sa société » (Pitt-Rivers 1997 : 18).

Subjectivement, cette ambivalence va facilement pouvoir servir d'élément nodal autour duquel on peut organiser diverses manœuvres de protection. En effet, une seule et même personne peut, simultanément ou alternativement, affirmer, d'une part, qu'elle n'a pas besoin des autres pour gagner du *kièt* et, d'autre part, que seul leur jugement est susceptible de lui en faire perdre, ce qui permet d'accorder le point de vue social aux convenances personnelles (à la fierté).

En fait, cette dualité du *kièt* sert principalement de soupape émotionnelle, car, le plus souvent, les jugements personnel et extérieur sur soi concordent. *Le regard social est ainsi incorporé par l'individu* et l'essentiel reste en général d'obtenir du public la validation de l'image de soi telle qu'on se la représente. Dans cette configuration, largement majoritaire, semble-t-il, la possibilité de négliger le point de vue communautaire n'est qu'une occurrence ponctuelle et situationnelle.

Fondamentalement, nous devinons donc que le *kièt* représente la capacité d'une personne à agir en conformité avec des attentes, plus précisément avec les normes prescrites par sa société<sup>5</sup>.

Ce caractère moral, dont le *kièt* est imprégné, peut être envisagé d'un point de vue très formel, en relation absolue avec la localisation de normes reconnues, mais quelconques, qui peuvent donc tout aussi bien émaner d'une certaine tradition sociale, d'une entreprise, ou encore de l'Etat. Ne pas agir en conformité avec les lois étatiques, par exemple, c'est aussi faire acte de provocation sociale (et non pas seulement sociétale). D'accord ou pas, la communauté semble s'entendre sur le respect de règles dès lors qu'elles sont imprimées.

*Il existe cependant une gradation dans l'importance accordée aux normes et l'attention dont bénéficient certaines permet d'en contourner d'autres.* Ainsi, par exemple, le respect d'un principe atavique de légitimation du statut, comme la générosité, pourra-t-il éventuellement faire accepter quelques activités occultes en contradiction avec la législation publique (comme certaines formes de corruption).

A priori, la flexibilité importante des normes a donc pour condition leur application au plus grand nombre, car quelle que soit la situation, nul ne doit en profiter seul. Ceci étant, les éventuels excès d'individualisme ne sont pas directement circonscrits par des sanctions sociales ou économiques, mais toujours par le devoir qui est fait à l'individu d'emporter l'assentiment d'un maximum de personnes quant à ses choix. C'est un postulat démocratique assez extrême qui semble énoncé ici (dans une forme idéale, certes), principe qui ne correspond pas à notre conception occidentale, car le libre arbitre, s'il existe dans les deux cas, est d'un côté largement conditionné par des règles extérieures à la société civile et relativement rigides, et, de l'autre, contingenté par sa teneur essentiellement sociale. Vis-à-vis de la communauté (et non de l'institution qui la dirige), personne, au Laos, n'est censé profiter sans partager ; un individu ne peut en quelque sorte se détacher du groupe à partir de règles qui ne sont

pas les siennes, à moins, comme je vais l'évoquer, de lui en faire approuver de nouvelles, auquel cas il ne se détache pas du groupe, mais l'influence en fonction de ses desseins.

Actuellement au Laos, c'est encore la société civile qui structure le plus et le mieux le social, ce qui n'est pas aussi manifeste dans les pays d'Occident. Dans le premier cas, la distinction entre Etat et ordre social, entre les droits émanant de l'un et les lois procédant de l'autre, continue de se perpétuer empiriquement. Ainsi, bien que nous venions d'observer que les lois de l'institution étatique qui contraignent sont parfois entérinées dans la coutume, elles le sont avant tout par rapport à celle-ci.

Le *kièt* matérialise donc la capacité à respecter une « ponctuation sociale », l'honorabilité. Nous allons revenir sur le fait qu'il peut, par ailleurs, impliquer une capacité à la manipuler.

### Le *kièt*, entre prestige et honorabilité

Si, comme le disent clairement la plupart des *mèban* que je connais, leur travail n'est pas déshonorant<sup>6</sup>, il ne peut constituer une authentique source de fierté. Bien que certaines estiment pouvoir s'auto-attribuer du *kièt* (fierté personnelle), nous avons vu que la vraie reconnaissance, qui globalement se doit d'être sociale, ne leur était pas immédiatement acquise. Comme en d'autres endroits du monde, c'est ce qui pousse certaines personnes à accepter des emplois socialement valorisés mais excessivement mal payés (comme celui de professeur, par exemple), plutôt que de rejoindre le secteur privé, qui offre des perspectives financières nettement plus alléchantes (comme celle d'employé de maison<sup>7</sup>), mais des retombées en termes de prestige nettement moins sûres.

Une situation professionnelle peut donc procurer du *kièt* de facto. Celui-ci, parce qu'il est alors inséparable d'un statut, prend une forme proche de celle du prestige. Subséquemment, bien qu'ils soient in fine soumis à l'approbation sociale, les notables de l'Etat ont du *kièt* en bonne quantité. Le *kièt*, c'est donc en partie l'importance positionnelle pure, une réalité sociale dans une société hiérarchisée.

Or nous venons d'observer que le *kièt* renvoie aussi à l'honorabilité. Ainsi, quelle que soit la personne (et sa situation), son *kièt* se trouvera toujours justifié et renforcé si elle exécute correctement les tâches associées à sa fonction et si elle agit conformément aux attentes liées à son statut. Dans le cas contraire, elle risque beaucoup, notamment, pour une employée, en cas de perte de son emploi, car le déficit de *kièt* relatif à un licenciement est en général très préjudiciable à celui ou celle qui est concerné, comme pour sa famille.

Le *kièt* semble ainsi relever à la fois de l'honneur et du prestige. C'est une particularité qui, je pense, peut s'expliquer par le fait que, dans le contexte lao, *la confiance est normalement consubstantielle de la position sociale*, car on ne peut a priori occuper une position sans la confiance qui l'induit.

De fait, pour mes informateurs, tous les riches et autres individus importants ont du *kièt*, car sinon, ils ne pourraient être ni riches ni respectés. Bien entendu, cette évaluation relève dans une certaine mesure d'un point de vue immédiat qui, à ce

titre, valorise une norme sociale et ne peut donc exprimer toute la complexité de la réalité. Par conséquent, si le *kièt* est souvent relié à la bonté et à la droiture par mes informateurs, la capacité qu'a celui qui le possède à réduire au silence ceux qui pourraient en contester la réalité reste particulièrement efficace.

Il n'en demeure pas moins que l'équivalence entre prestige et honneur semble primer dans la plupart des cas : en général, les personnalités éminentes donnent l'impression de s'acquitter convenablement des charges de leur statut, au moins dans la forme, et, de la sorte, elles légitiment le prestige associé à leur statut. Les divers événements de la vie sociale, dont les notables sont les principaux instigateurs, apportent une contribution déterminante à ce processus (voir, par exemple, Taillard 1979), car plus le nombre de personnes qu'ils impliquent est important, plus les invités deviennent subjectivement les « otages » de la relation avec leur hôte et, comme nous allons le voir, de l'honneur qui leur est fait. Une excellente manière de réduire ses détracteurs au silence consiste assurément à les flatter et à les convaincre ainsi d'accepter de nouvelles normes... qui, par suite, s'accordent au statut.

Le *kièt* correspond donc quasiment autant à une position qu'à ses attributions et, de fait, le concept illustre autant la relative adéquation des prises de position subjectives des acteurs sociaux à leurs obligations objectives, structurelles, que leur capacité à les manipuler (voir aussi Mariani 2006, 2008).

### « Donner » le *kièt*, « honorer »

Jusqu'à présent, nous avons mis en valeur le fait que les fluctuations du *kièt* sont liées à l'application que met une personne à respecter un certain nombre de conventions sociales, ainsi qu'à solliciter une position hiérarchique gratifiante. Nous allons voir en outre que, comme l'honneur, le *kièt* peut être « donné » (*hay kièt*, « honorer »).

Les diverses fêtes lao sont un lieu important de circulation du *kièt*, peut-être le plus important. Celui qui organise une réception de mariage, par exemple, va honorer ceux qu'il invite et, inversement, ceux qui sont invités vont honorer celui qui les convie. Généralement, tous les protagonistes sont gagnants, et ce, au moins, parce qu'ils vont augmenter leur visibilité sociale. Cependant, le jeu des statuts infléchit singulièrement le gain de *kièt* au profit des personnes de rang moindre. Ainsi, lorsqu'un patron invite sa *mèban*, c'est essentiellement celle-ci qui va gagner du *kièt*. Inversement, si un subalterne organise une fête, il sera particulièrement flatté par la venue de son chef.

Honorer quelqu'un, c'est, concrètement, lui donner de la visibilité et de l'importance en termes de quantité et de qualité relationnelles. C'est une initiative qui est donc la prérogative du supérieur et qui lui permet de surcroît de confirmer et/ou de démontrer qu'il possède bien du *kièt*. En général, plus le différentiel social entre l'inviteur et l'invité est important, plus le « don de *kièt* » s'accompagne d'une grande reconnaissance de la part de la personne de plus bas statut.

Ici, on retrouve distinctement exprimés les devoirs qui sont corrélés à la possession de *kièt*, mais on observe aussi que celui-ci tisse un lien entre les personnes, parce qu'il permet un intéressement réciproque, notamment en moralisant les aspirations nar-

cissiques et/ou individualistes. Selon la situation – s’il est utilisé à dessein par exemple –, cet intéressement peut agir comme un piège relationnel (voir ci-dessus).

S’il est donc assez aisé de « faire gagner » du *kièt* à quelqu’un, principalement en l’honorant, il est plus compliqué, voire impossible, d’en faire perdre, puisque son attribution a quelque chose de socialement objectif<sup>8</sup>. Le *kièt* appartient au plan social, communautaire, contrairement au *pièp*, qui appartient au plan dont le générateur de réalité est d’abord constitué par l’interaction directe.

Le *kièt* se perd donc essentiellement par agissements propres, la seule et unique condition étant « que les gens sachent », car nous avons aussi vu que celui qui est humilié à tort perd du *kièt* si personne n’a conscience de l’injustice<sup>9</sup>.

En résumé, le *kièt* synthétise simultanément une position sociale, avec ses devoirs et ses attributs, ainsi que l’intégrité sociale. Il est à la fois honorabilité et prestige. S’il est primordial de le conserver, il n’en reste pas moins possible d’en gagner par soi-même ou de s’en faire attribuer. Augmenter sa « bonne » visibilité sociale en est le moyen favorisé. Accéder par ses propres ressources à une position intéressante, afficher sa relation privilégiée à une personne importante, ou plus généralement agir en accord avec les grilles d’évaluation sociale, en sont les modalités congrues.

Personne n’a intérêt à perdre du *kièt*, car on imagine bien que dans une société où l’autre est si fondamental dans l’appréciation de soi-même, la perte de son approbation peut se révéler fatale. Contrairement à la perte de *pièp* qui, comme nous allons le voir, constitue de mon point de vue une perte de la *condition suffisante* de l’existence communautaire, la perte de *kièt* configure la dépossession de la *condition nécessaire* à la vie sociale.

En dernière analyse, le *kièt* correspond donc à l’existence sociale et, de fait, canonique de la personne. Cette existence, même modeste, doit être préservée et l’individu a pour volonté de la défendre avec, notamment, la contribution éventuelle de son propre regard sur lui-même.

Le *kièt* se définit ainsi en termes de devoirs référés à des principes, alors que le *pièp*, lui, est lié au pouvoir d’exécution à partir de ces principes, et ce à l’intérieur de la relation. En cela il est à la fois moins important et bien plus prégnant.

## LE PIÈP

### « Le patrimoine vital »

A ce jour, un seul auteur s’est véritablement intéressé à la notion de *pièp*<sup>10</sup>. Mes recherches semblent permettre d’en donner une nouvelle définition, que j’espère plus opérationnelle.

Par précaution, il me paraît nécessaire de noter que le travail sur le *pièp* qu’a effectué Doré a été réalisé il y a plus de trente ans en un lieu du Laos (Louang Phrabang) qui n’est pas celui de ma propre recherche (Vientiane). Néanmoins, le fait que Doré propose dans son texte fondateur (1972) de généraliser son acception à tout le Laos

est un élément à la décharge de ma « critique » et il m'a donc semblé légitime d'utiliser sa définition comme référence dans un contexte différent de la géographie laotienne.

Si tant est que cela soit possible, je propose, dans un premier temps, un résumé « non critique » du travail de Doré sur le *pièp*. L'auteur utilise cette notion à plusieurs reprises dans ses nombreuses publications, il en garde toutefois toujours l'armature première telle qu'elle nous est présentée dans sa thèse (Doré 1972). Le *pièp*, sans être l'objet central de sa recherche, y figure en bonne place car, comme on a pu le comprendre, il est directement lié à la notion d'autorité. L'exposé qui suit s'appuie donc essentiellement sur ce texte. Quelques précisions seront cependant empruntées à un article plus récent (Doré 2000).

Dans la thèse de Doré, la notion de *pièp* est, « pour simplifier », d'abord traduite par « prestige ». Elle est pour la première fois véritablement introduite à la page 22, dans la situation du dîner. On apprend alors que la prise du repas est particulièrement codée. Ainsi, « les personnes qui ont le plus haut statut (le père et la mère dans la famille) mangent la première bouchée, puis c'est au tour des autres, par ordre d'âge décroissant. Ceci permet de préserver le *pièp* de chacun. Cette « tournée inaugurale » achevée, l'ordre est apparemment aboli, mais en fait chacun doit constamment faire attention (voir sans regarder) afin de ne pas se servir en même temps qu'un autre ou, plus grave, passer avant une personne de plus haut statut, ce qui lui [la personne de plus haut statut] ferait perdre du *pièp* » (Doré 1972 : 23).

Plus loin, l'auteur ajoute que, « pour les mêmes raisons [le respect des convenances dues au rang], l'invité ne doit pas [continuer de] manger après que les autres personnes ont fini. Le cas échéant, une personne de la famille devrait manger en sa compagnie pour lui préserver son *pièp* ». En effet, explique-t-il, en continuant à manger alors que ses hôtes ont terminé, l'invité laisse en quelque sorte entendre qu'il n'est pas capable, en temps normal, de subvenir à ses besoins alimentaires<sup>11</sup>, ce qui est automatiquement déclassant. Ce commentaire confirme de toute évidence certains principes parmi les plus généraux de la sociabilité lao : le respect scrupuleux des positions et, partant, un souci de l'harmonie dans les relations pouvant aller jusqu'à la « prise en charge » des manquements des autres. En incitant ainsi les individus à « préserver l'image de l'autre pour se préserver eux-mêmes » (Choron-Baix 2000 : 20), le *pièp* constitue un élément nodal de l'interaction.

A la suite de cette brève introduction, Doré propose de mettre en œuvre une démarche plus systématique qui, à terme, lui permet de proposer une définition du concept : « Prospectons à travers des matériaux ethnographiques, afin de mettre en évidence les différents aspects du *pièp*. Le corps relève du *pièp* ; la santé, la beauté, le teint clair, le charme sont des éléments du *pièp* ; la maladie, l'indigence physique, la laideur, le teint foncé sont des éléments de perte de *pièp* ; l'esprit, l'intelligence, l'instruction, la générosité, les pouvoirs magiques, le courage, la sagesse, le détachement sont des éléments de *pièp* ; leur absence est un élément de perte de *pièp* ; la propriété foncière, immobilière, mobilière, agraire, ménagère [...] est un élément de *pièp* ; son absence est un élément de perte de *pièp* ; la richesse en or et en argent, le rang social, la renommée, les mérites spirituels sont des éléments de *pièp* ; leur

absence est un élément de perte de *pièp*. Le *pièp* désigne donc l'ensemble du patrimoine vital d'un individu ou d'une famille »<sup>12</sup>(Doré 1972 : 25).

Si l'on suit Doré, faire perdre du *pièp* à quelqu'un serait donc lui faire perdre une « part de vie » et l'on conçoit bien alors qu'une telle altération puisse provoquer les contentieux les plus violents, jusqu'à l'homicide dans quelques cas extrêmes (Doré 1972, 2000). Le déclassement qui fait suite à une perte de *pièp* constitue donc une mise en danger de la viabilité même de l'individu.

L'auteur précise ensuite que les gains et pertes de *pièp* se situent au niveau des échanges socio-culturels interindividuels ou inter-groupes. Au sein de ces relations, il précise : « on gagne du *pièp* quand on donne une valeur moindre ou que l'on ne donne rien en échange du don reçu. On perd du *pièp* quand on reçoit une valeur moindre que celle que l'on a donnée ou quand on ne reçoit rien en échange. On maintient le *pièp* quand on reçoit un don de valeur égale à celui que l'on a fait » (Doré 1972 : 26).

Quelques exemples présentant des personnes perdant du *pièp*, puis cherchant par divers moyens à le récupérer, sont ensuite proposés, ce qui permet en dernière analyse de dégager quatre modes de rééquilibrage :

Le premier consiste en une compensation positive bilatérale, où une part de « patrimoine de vie » est rendue en échange de celle qui a été spoliée ; le second consiste en une compensation négative bilatérale, qui voit la « part de vie » prise de force par celui qui en a d'abord été dépossédé ; le troisième est appelé compensation positive unilatérale et, comme nous l'avons déjà observé dans un exemple précédent, la solution consiste alors à démontrer que l'on a du *pièp* pour consolider sa position ; enfin, le dernier correspond à une compensation ludique qui voit les protagonistes s'attribuer un statut dérisoire tout en rehaussant celui de l'autre (il semblait principalement utilisé lors des cours d'amour, mais on le retrouve assez souvent dans les situations où les interactants jouent de l'ironie).

L'extrait suivant, prélevé dans un article récent, permet de proposer un résumé de la rapide présentation qui vient d'être effectuée : « La logique veut que l'on cherche à en gagner [du *pièp*] (*day pièp*), mais qu'à l'inverse, et surtout, on évite d'en perdre (*sia pièp*), sachant qu'une perte sévère de *pièp* entraînerait la perte totale de la « qualité sociale d'être » qui, dans la mentalité lao traditionnelle, constitue une notion de « vie », indissociable de la vie biologique. Perdre du *pièp* constitue à la fois une réduction de la reconnaissance sociale et du potentiel vital. Ainsi, perdre sévèrement son *pièp* revient à perdre la vie, au sens le plus total du terme, et entraîne généralement en retour une réaction brutale, voire meurtrière, en vue de récupérer la vie perdue » (Doré 2000 : 32).

Avant même de présenter mon analyse personnelle du concept de *pièp*, deux critiques peuvent être adressées à celle qui est proposée par Doré. La première est d'ordre méthodologique. En effet, il me semble évident que le procédé des « modes de rééquilibrage » ne peut cacher ce qu'il emprunte à la méthode structuraliste, dont l'un des modes opératoires consiste à proposer des schémas présentant sous forme de flèches polarisées les déficits et les gains de chacune des parties (chacun des pôles).

Il n'est pas question ici de nier l'intérêt d'une telle méthode, à laquelle il était d'ailleurs difficile de ne pas souscrire en 1972, mais il s'agit plutôt de souligner les « lacunes » que l'histoire de l'ethnologie n'a pas manqué de lui imputer. En l'occurrence, une analyse fondée sur la seule prise en compte de la balance des gains et des pertes tend à négliger les contextes situationnels et à occulter les motivations individuelles. C'est un fait, par exemple, que la maladie ne fait pas forcément perdre du *pièp* (voir plus bas). En réalité, ce n'est le cas que dans certaines situations précises, pour lesquelles on ne peut pas faire l'économie d'une description du contexte, sauf à tronquer un pan important de réalité. Nous allons le voir, Doré lui-même semble d'ailleurs laisser planer un doute, lorsqu'il précise que la maladie n'est qu'un *élément* de perte du *pièp*.

La deuxième critique découle d'une déduction pure. En effet, si, comme l'écrit l'auteur, « la logique » voulait que l'on cherche à gagner du *pièp* tout en évitant d'en perdre, cette logique s'appliquant par ailleurs à tous, il faudrait en déduire que les relations sociales lao relèvent du rapport de force, voire du conflit permanent. Pour ma part, je ne le pense pas (en tout cas, pas exactement en ces termes) et j'essaierai de montrer que le jeu social consiste plutôt au Laos à ne pas trop s'éloigner du statu quo.

## VERS UNE AUTRE DÉFINITION DU PIÈP

### Le « patrimoine vital » en question

Dès mes premiers séjours au Laos, j'ai tenté d'utiliser le concept de *pièp* dans mon travail et ma vie quotidienne. Très rapidement, la nécessité d'un remaniement de l'idée que je m'en faisais s'est fait jour, et cela pour plusieurs raisons. L'une concerne la non opérationnalité, pour mes informateurs, de la définition de Doré, et ce même lorsqu'elle était bien expliquée. Ainsi, conformément à la thèse développée dans *De l'Hibiscus et la frangipane*, j'avais à dessein commencé à m'intéresser au concept de *pièp* en demandant à mes informateurs si la beauté, l'intelligence, l'instruction, la propriété, etc., en étaient des éléments. Personne ne m'a jamais répondu par l'affirmative et, tout au contraire, il est souvent arrivé qu'on me signifie franchement l'incongruité de ma question. Nous verrons que cela n'exclut cependant pas une participation de ces éléments au *pièp*, mais qu'ils ne lui sont liés qu'indirectement, par l'intermédiaire d'une subtilité.

Dans la mesure où aucune définition empirique un tant soit peu fonctionnelle du *pièp* ne m'a été donnée, je vais, pour tenter d'en proposer une, définir le concept en creux : pour comprendre ce que le *pièp* contient, nous observerons ce qu'il déplace.

D'abord, et pour montrer que le rapport d'équivalence que Doré établit entre le *pièp* et le « patrimoine vital » n'est pas satisfaisant, je vais procéder à partir d'un exemple qui me paraît très significatif, parce qu'il souligne à mon avis assez bien la principale lacune du raisonnement de l'ethnohistorien. L'anecdote m'a été contée par monsieur Dupond, qui est « franco-laotien »<sup>13</sup> et qui, pourtant, s'est trouvé démuné face à la situation qu'il décrivait. La voici racontée dans ses propres termes :

« On avait une cuisinière, disons une intendante, qui avait été formée par ma belle-mère, donc qui connaissait bien la famille et qui était venue travailler avec nous. Elle avait des rhumatismes articulaires, comme moi, alors je lui donnais les mêmes médicaments. On lui avait donné une chambre en dur, carrelée et climatisée, mais j'ai ensuite appris que la climatisation aggrave les rhumatismes. Alors je lui ai suggéré : « Si tu veux, tu pourras dormir dans la salle à repasser, là il y a un ventilateur ». Pour nous, la salle à repasser, c'est pas péjoratif, parce que tout y est pareil, il y a du carrelage et aussi une clim. Les murs sont comme ceux de notre chambre, les meubles aussi. Elle est partie, on n'a pas compris, elle avait tout, elle a tout perdu. Elle gagnait 200 dollars par mois, nourrie, logée, blanchie. C'est des choses incompréhensibles ».

A priori, on comprend bien que si la *mèban* est partie, c'est qu'elle s'est sentie déclassée, que le passage dans « la salle à repasser » a été mal vécu de par la dévalorisation qu'il sous-tend (M. Dupond l'a aussi tout à fait saisi, puisqu'il précise que « pour nous, la salle à repasser, c'est pas péjoratif », sous-entendant ainsi que, pour elle, cela l'est). Pourtant, on pourrait persister à penser que cet argument reste insuffisant, car l'affront ne paraît pas insurmontable, même du point de vue lao. C'est la suite du commentaire de mon informateur qui révèle la véritable nature du problème : « Après, on a su qu'elle disait aux autres employés qu'on la virait, qu'on l'avait mise dehors parce qu'elle avait des rhumatismes »<sup>14</sup>.

Si l'on s'en tient à la définition de Doré, la *mèban* était malade, elle a donc perdu du *pièp*. Or ce n'est pas le cas, elle perd tout au plus du *pièp* parce qu'elle est rabaisée, renvoyée dans la salle à repasser. Il va de soi que sa maladie n'est pas la raison effective de ce déclassement, contrairement à ce que laisserait supposer la notion de « patrimoine vital », *mais la raison que l'employée s'en donne*. Dans les faits, ses rhumatismes ne lui font pas perdre du *pièp*, mais plutôt de l'efficacité dans les rapports humains, et c'est la concrétisation éventuelle de cette « non efficacité », qu'elle pense avérée ici, qui lui fait perdre du *pièp*.<sup>15</sup>

Il y a un terme intermédiaire, un principe de médiation, entre « l'élément vital » et la perte de *pièp*. Ce terme, le lien logique direct entre maladie et perte de *pièp* empêche de le percevoir. En fait, le handicap de l'employée ne possède une signification sociale que dans l'espace des relations interindividuelles et, plus précisément, dans l'espace engendré par les positions, au sein duquel elle pense ne plus être capable d'assumer la sienne (ce qui implique pour elle que son patron pense la même chose et qu'il le lui fasse savoir). Concrètement, dans cet espace, la maladie peut constituer un handicap, car elle affaiblit. Ainsi, c'est dans ce plan, et seulement dans celui-ci, que l'affection devient problématique. La maladie n'est pas un problème en soi, mais, comme le montre Pottier (2007), l'une des figures de la malchance (qui, par contre, peut être à l'origine d'une perte de *pièp*). En revanche, la bonne santé, en tant qu'elle est signe de chance, constitue un *facteur* de gain de *pièp* et, selon le contexte (voir plus bas), apporte des gains de *pièp* répétés (car la bonne santé correspond normalement à un état plus durable que la maladie).

On constate ici que le *pièp* intervient dans des situations qui sont réglées par des dispositions autant ponctuelles que permanentes (maladie vs bonne santé). Comme rien ne s'oppose a priori à ce que l'on envisage la stabilité comme la répétition de condi-

tions transitoires (voir aussi plus bas), je vais tenter de définir le *pièp* en considérant que, *comme ce qui est transitoire, ce qui est durable est aussi particulier*. Ce procédé trouvera des éléments de justification par la suite, car nous verrons que les états relationnels, lorsqu'ils sont stables, c'est-à-dire, lorsque leurs conventions sont respectées (et justement parce qu'elles sont dues à des facteurs permanents), ne permettent d'observer que des variations minimales (voire inexistantes) du *pièp*.

Voici deux exemples qui ont trait à des dispositions ponctuelles et qui devraient fournir les premiers éléments de définition :

- Supposons qu'un tirage au sort ait lieu entre A et B dans l'optique d'une course pour déterminer lequel des deux obtiendra un avantage de dix mètres au départ. Celui que la chance aura désigné gagnera du *pièp*. On admettra cependant que ce gain reste ponctuel et qu'il est dû à des facteurs qui ne le sont pas moins. De la même manière, *dans un certain rapport*, la maladie impose un « handicap de dix mètres ».

- Le deuxième exemple est un peu plus complexe et offre des informations supplémentaires. Imaginons une *mèban* se servant dans le réfrigérateur de son patron. Selon la définition de Doré, elle ponctionne le « patrimoine vital » du patron et lui fait donc perdre du *pièp*. En réalité ce n'est le cas *que* si le patron est au courant *et n'était initialement pas d'accord*. Ensuite, s'il le lui fait savoir, c'est alors elle qui perd du *pièp* (puisque en se procurant quelque chose en cachette, elle laisse penser qu'elle a dû le voler et ne pouvait donc acquérir l'équivalent par elle-même).

De la même manière, manger les « restes » d'une personne constitue une marque de soumission (Doré 1972). Toutefois, « manger » les restes de son patron *lorsque son autorité est acceptée* est avant tout une marque de respect et n'a pas d'incidence, à ma connaissance, sur le *pièp* du subordonné (la perte est inscrite dans les statuts). Fondamentalement, le *pièp* n'existe donc que relativement et proportionnellement aux droits et aux devoirs d'une position et seulement dans certains cas. C'est pour cette raison que les configurations relationnelles stables ne sont pas particulièrement pertinentes pour le définir.

Présenté de cette façon, le *pièp* n'est pas le « patrimoine vital », mais bien plutôt la projection de celui-ci sur certaines formes de rapports interindividuels. Le terme intermédiaire qui fait le passage entre le « patrimoine vital » et sa réalité est une transformation qui intègre en elle l'humain dans sa relation. Cette définition est pour moi fondatrice et tout ce qui suit pourra y être ramené de façon cohérente.

Les sources de fierté que constituent l'argent, les privilèges matériels, physiques, intellectuels, ou tout autre avantage de caractère durable, ne font donc pas nécessairement gagner de *pièp*, bien qu'elles aient des chances d'en procurer de façon répétée. Elles sont seulement susceptibles d'apporter un gain de *pièp* occasionnel, en procurant un avantage à leur détenteur lors d'une interaction particulière. Ainsi, le *pièp* est un élément dynamique qui se définit toujours par rapport à un ou plusieurs individus. On aura (gagnera) du *pièp* seulement dans une situation singulière et relativement à une ou plusieurs personnes, ce qui renvoie au sens premier du mot, qui signifie « comparer ». Par exemple, une personne dont le statut (important) est connu du chauffeur du bus dans lequel elle souhaite monter a de grandes chances d'obtenir

une meilleure place que les autres voyageurs. C'est alors l'avantage comparatif, par rapport au commun des mortels, que ses atouts lui procurent dans une situation particulière, qui se traduit pour elle par un gain de *pièp*. Ainsi, les expatriés et/ou les personnes de statut remarquable n'ont pas « du *pièp* », mais un potentiel de *pièp* plus important que la plupart des gens. Ce potentiel ressemble à du prestige en ce sens qu'il intègre des attributs aussi diversifiés et nombreux que le charisme, la respectabilité, la propriété, etc.

On peut donc dire que le « patrimoine vital » constitue le contenu du prestige, alors que le *pièp* est sa manifestation dans l'interaction.

En résumé, ce que Doré qualifie de « patrimoine vital » ne définit pas tant le *pièp* lui-même (qui ne se manifeste qu'à condition d'être actualisé dans une interaction) qu'une sorte de *pièp* latent, que pour ma part je préférerais qualifier de « potentiel d'efficience », dans la mesure où il implique non seulement des atouts liés à la position sociale et des aptitudes physiques, mais aussi des dispositions d'ordre surnaturel ou spirituel. Une telle définition a le mérite d'inclure à la fois une dimension dynamique (l'efficience) et une dimension référentielle (le potentiel) que nous allons maintenant tenter de mieux cerner.

### **Le domaine de manifestation du *pièp***

Avoir le *pièp* ou en gagner, c'est, dans une situation particulière, avoir l'avantage. Cet avantage est dû à une capacité particulière qui s'exprime en cette occasion singulière et peut provenir soit d'une aptitude appliquée, soit d'un hasard, soit encore d'une disposition de rang. Ainsi, celui qui possède un physique avantageux gagnera-t-il du *pièp* par rapport à l'un de ses camarades moins séduisant si, et seulement si, ils sont en rivalité, s'ils convoitent tous deux la même femme, ou s'ils ont l'habitude de comparer la teneur de leurs succès respectifs.

Le supérieur a du *pièp* chaque fois que son statut est mis en jeu, et seulement s'il est mis en jeu, car ce statut lui donne légitimement un avantage comparatif.

Tous les expatriés, par exemple, ont eu à constater une fois au moins le refus ou, du moins, l'hésitation d'un employé lorsqu'il lui était proposé de partager une pause café. Pour les *mèban*, ce refus est dû au fait qu'elles voient dans la proposition une mise à l'épreuve, un piège tendu par l'employeur. Leur refus constitue donc à la fois une marque de considération et une manière d'éviter le conflit potentiel lié à la menace que contient la proposition.

Rarement, dans des conditions normales, un patron lao (de statut comparable à celui que les employés attribuent à leur patron occidental) ne prendrait en effet son café avec l'un de ses employés. Au même titre qu'il convient de respecter l'ordre de préséance au cours du repas pour ne pas faire perdre du *pièp* aux aînés, il est nécessaire de considérer qu'a priori, pour l'employeur, boire un verre avec un employé est un déclassement et constitue une perte de *pièp*. La situation est donc potentiellement vexante pour lui (l'employeur), ce qui, parce qu'il risque de chercher à « récupérer son *pièp* par la force », rend une sanction probable. Proposer une pause café commune à l'un de ses employés, c'est ainsi aller à l'encontre d'un principe de base déjà évoqué :

le respect du rang. L'inférieur va donc probablement refuser la boisson qui lui est présentée et éviter de la sorte toute mise en cause du *pièp* de chacun.

En fait, le *pièp* intervient fondamentalement lorsqu'une relation implique un risque de désaccord ou d'antagonisme, ou encore, comme nous l'avons vu plus haut, quand une comparaison est possible, c'est-à-dire, chaque fois que les partenaires sociaux sont des rivaux.

Encore faut-il préciser que, dans le contexte lao, la concurrence n'implique pas nécessairement la rivalité. Le repas familial, par exemple, met les convives en situation de concurrence, mais le respect par chacun de la hiérarchie familiale neutralise les tensions et s'oppose à l'apparition de tout sentiment de rivalité. La concurrence relationnelle se focalise ainsi sur la réciprocité du respect, qui garantit que chacun sera pleinement considéré pour ce qu'il représente. La société lao semble ainsi fondée sur un équilibre proscrivant de prendre plus que ce qui est formellement prescrit par la position que l'on occupe dans la relation. Sur ce point, qui constitue l'essence des rapports interindividuels lao, je m'accorde parfaitement avec Doré.

Corrélativement, les difficultés liées au *pièp* surviennent le plus souvent soit dans des relations où les protagonistes ont une quasi égalité de statut, soit lorsque le statut n'intervient pas, soit encore lorsque les positions relatives des partenaires sociaux sont mal définies.

Lorsqu'au contraire la différence de statut est manifeste, le *pièp* agit comme un repère : pour un inférieur, il est formellement déconseillé d'en faire perdre à son supérieur ; pour ce dernier, en déposséder son subordonné se révèle moins périlleux, mais sera pareillement perçu comme une provocation.

### ***Pièp* et conventions**

Dans tous les dictionnaires, le terme *pièp* est traduit par « comparer ». Guignard (1912) précise aussi que *day pièp* signifie « gagner un marché » et que *sia pièp* a le sens d'« éprouver une perte dans un échange ou un autre contrat ».

En fait de rivalité, c'est d'une sorte de *contrat relationnel, de convention* que le *pièp* a besoin pour se manifester, que ce contrat soit ou non explicite. On comprend ainsi aisément que, pour un inférieur, gagner dans un contrat qui le lie à son supérieur est quasiment inenvisageable, en tout cas très risqué, puisque celui-ci est déjà censé stipuler les droits et obligations mutuels des partenaires. Outrepasser ces prescriptions, c'est risquer de faire perdre du *pièp*.

*En d'autres termes, tout manquement de l'une ou l'autre partie à une convention, qu'elle soit tacite ou explicite, marchande, morale et/ou institutionnelle, entraîne presque automatiquement une perte de pièp de la part du partenaire, car sa confiance sera malmenée. Parallèlement, personne ne gagnera de pièp. Enfin, si les conventions sont respectées, le pièp n'interviendra vraisemblablement pas.*

Avant de clore cet article en proposant une définition du *pièp*, je souhaite revenir sur une précision sémantique concernant quelques points précédemment abordés.

Nous avons vu qu'en lao gagner du *pièp* se dit *day pièp* (plus précisément, *day* se traduit par « pouvoir, obtenir, vaincre, avoir gain de cause »). Pourtant, on entend

aussi très souvent l'expression : *mi pièp* (« avoir le *pièp* »). Aucun de mes informateurs n'a su clairement m'expliquer la différence entre ces deux tournures, tout en reconnaissant qu'il en existe une. Une seule fois, un ami lao m'a fait remarquer que l'on pouvait rapprocher *mi pièp* de *mi kièt*.

Or, au vu de ce que nous avons observé, il me semble les deux notions analysées dans cet article ne peuvent s'équivaloir que dans un seul cas : lorsque la dimension relationnelle du premier se confond avec la dimension structurelle du second, c'est-à-dire, lorsque les positions dans le rapport sont prédéfinies et clairement paramétrées. Ainsi, par exemple, quand un supérieur hiérarchique est confronté à un inférieur dans les prérogatives de son rang, il ne *gagne* pas de *pièp*, mais l'a presque automatiquement. La capacité à avoir gain de cause est pour lui quasiment acquise, tant le risque qu'elle soit remise en question est minime.

Parallèlement, il est intéressant de noter que certains Lao qui parlent le français assimilent le *pièp* soit à « l'avantage », soit au « pouvoir ». La répétition de l'un renvoyant en général à l'existence de l'autre, il me semble que le pouvoir peut de fait être considéré comme une expression structurelle de l'avantage. Ce dernier, qui est conjoncturel, est donc au pouvoir ce que le *pièp* est au *kièt*, ce qui permet de comprendre que, lorsque l'avantage comparatif (*day pièp*) manifeste l'existence d'une supériorité hiérarchique, les expressions *mi pièp* et *mi kièt* deviennent des quasi synonymes.

Pour ces raisons, on peut supposer que l'usage de *day (pièp)* ou de *mi (pièp)* est à chaque fois relatif à la nature spécifique et positionnée du lien social, ce qui permet de résumer la démonstration qui précède en une remarque : si le principe de base du *pièp* est toujours identique (le « patrimoine vital »), sa projection, le *pièp*, change selon le type de la relation au sein de laquelle il s'exprime. D'avantage il peut, par exemple, se muer en pouvoir, parce que, dans l'espace spécifique de la hiérarchie, l'avantage correspond peu ou prou à un pouvoir et non plus seulement à un déséquilibre ponctuel amené à se dissoudre dans la durée.

En définitive, les deux niveaux de la réalité sociale que j'ai évoqués plus haut sont interdépendants, puisque les acquis de l'un s'expriment dans l'autre, tout en restant indépendants, puisque les variations du premier niveau n'impliquent pas nécessairement des fluctuations du second. Le *kièt* appartient au premier plan, qui est social, communautaire, et le *pièp* au second, qui est interactionnel. Le *pièp* est donc partiellement l'image du *kièt*, sa projection dans « l'espace » des relations interindividuelles. Ce sont ces relations, à travers lesquelles il s'exprime, qui lui donnent une forme spécifique et particulière. Son contenu (le « patrimoine vital ») peut connaître des variations, mais, comme « concept dans son usage », le *pièp* est toujours constitué en valeur de référence et non, contrairement au *kièt*, en référence à des valeurs.

## Le *pièp* redéfini

Faisant suite à cet intermède, il reste à trouver une définition opérationnelle du *pièp*. Nous avons vu qu'il était en quelque sorte le ciment de l'échelonnement social, car il n'existe que dans et par la relation. Lui donner une définition nécessite donc de le penser en termes relationnels.

Le *pièp* signifie d'abord un avantage. Même l'avantage matériel qui fait gagner quelques mètres à un coureur sur une ligne de départ est un gain de *pièp*. On perd du *pièp* quand, dans une situation contractuelle quelconque, on perd de son « patrimoine vital », quand sa position (son prestige, son rang, ses qualités, ses prérogatives, etc.) est remise en question. Enfin, il faut souligner qu'une perte de *pièp* pour l'un des interactants ne se traduit pas forcément par un gain pour l'autre.

Ceci étant posé, il me semble qu'on peut définir le *pièp* comme *la capacité d'une personne, lors d'une interaction, à soutenir sa position, quelle qu'elle soit, ainsi que ses attributions consubstantielles, ou bien, dès que la relation n'est plus entièrement déterminée par les positions respectives des protagonistes, son aptitude à imposer à l'autre la perception qu'elle a de sa propre valeur, de son « potentiel d'efficience »*.

Par conséquent, celui qui pense qu'on lui manque de respect (quel que soit son statut et de quelque façon que ce soit) perd du *pièp*, car cela signifie qu'il n'a pas été capable de se maintenir (et de maintenir l'autre) dans les dispositions qui échoient à sa position ; celui que l'on spolie ou que l'on arrive à obliger contre son gré perd pareillement du *pièp*. Gagne (ou a) du *pièp* celui qui, en situation particulière, signifie ses droits au respect, celui qui, s'il l'estime nécessaire, sait faire valoir tout ce qui le rend plus important que son voisin, celui qui dans une situation relative d'égalité et de confrontation remporte l'avantage. C'est enfin le cas de l'individu qui, lors de joutes verbales, sait jouer de son *pièp* pour en gagner tout en faisant mine d'en perdre.

Par suite, je poserai que le *pièp* correspond au pan interactionnel de l'honneur lao, la notion la plus proche en français étant à mon avis celle d'*amour-propre* et non celle de prestige, de renommée, ou de rang.

Comme on a pu le constater, la morale n'intervient pas dans le *pièp*, car il est une projection objective du « patrimoine vital ». Celui qui a accumulé de fortes sommes d'argent, même de la façon la plus malhonnête, aura certainement du *pièp* dans une situation donnée.

Le *kièt*, en revanche, dépend du jugement social et renferme donc une dimension éthique. Si, par conséquent, un gain de *pièp* peut être la conséquence de la possession de *kièt*, la réciproque n'est jamais vraie : les personnes qui cherchent constamment à gagner du *pièp* suscitent la méfiance et obtenir du *pièp* par des moyens immoraux peut se traduire par une perte de *kièt* (en tous cas, jamais par un gain).

C'est cette dialectique entre le *kièt* et le *pièp* qui me paraît être à l'origine non seulement de l'équilibre relationnel de la société lao, mais aussi de celui du rapport individu/communauté. Cette « logique » du *pièp* (pour reprendre les termes de Doré) m'a été parfaitement résumée par un informateur : « Il vaut mieux ne pas en perdre trop, car sinon, c'est que tu es un faible et un imbécile, mais pas non plus en gagner trop souvent, car cela voudrait dire que tu es un égoïste ».

Il faut donc *rester à sa place, respecter celle de l'autre* et, éventuellement, faire évoluer sa position par des moyens essentiellement satellites, en augmentant par ses propres ressources son « patrimoine vital ».

## CONCLUSION

Cet article avait donc pour objectif de formaliser « les valeurs pivots » que sont le *pièp* et le *kièt*, en tant qu'ils structurent pour partie au moins les relations interindividuelles lao. On a pu remarquer que ces termes dessinent les contours d'un champ sémantique qui recouvre un certain nombre de concepts comme l'honorabilité, le respect, le prestige, etc.

Ainsi, nous avons observé que le *pièp*, qui est une *catégorie interactionnelle*, relève de la capacité du sujet à imposer à l'autre le respect qui, *relativement à une position (et à ses conventions associées)*, lui est dû. Le « patrimoine vital » équivaut au « potentiel de *pièp* ».

Quant au *kièt*, il semble procéder à la fois du prestige et de l'honorabilité, relevant ainsi en partie du même plan social que le « potentiel de d'efficiency », notion avec laquelle il partage de nombreux traits. Le *kièt* implique qu'autrui ait confiance en la capacité d'Ego à agir dans la limite qu'imposent les normes collectives et conformément aux valeurs admises.

Notons qu'une perte du *kièt* ou du *pièp* entraîne toujours un fort sentiment d'humiliation et provoque des turbulences relationnelles qui peuvent annoncer la dissolution rapide du lien social. En dernière analyse, la position idéale consiste d'abord à ne pas faire perdre de *pièp*, ensuite à faire gagner du *kièt*.

Il est intéressant d'observer que la notion de « patrimoine vital » trouve un écho dans celle de « territoire du moi », telle que l'a définie Goffman. On y retrouve en effet le corps et ses prolongements et l'ensemble des réserves matérielles de l'individu. A cela, Goffman ajoute les territoires spatiaux (son « chez soi », sa « bulle », etc.) et temporels (temps de parole auquel on estime avoir droit, etc.) (Kerbat-Orecchioni 1992). Si le rapprochement apparaît assez évident, il pose pourtant deux problèmes :

- D'abord l'identité n'est pas parfaite, puisque la partie notamment « temporelle » du territoire « goffmanien » évoque plutôt le *pièp* lui-même, alors que « l'ensemble des réserves matérielles » fait écho au « patrimoine vital », au « potentiel de *pièp* ». Peut-être cette ambiguïté relève-t-elle du fait que, comme le note Caillé (2004), Goffman n'a pas, malgré son inscription interactionniste, véritablement élaboré de concepts spécifiquement interactionnels. Seraient donc confondus dans sa définition, un peu comme dans celle de Doré, l'origine (« le patrimoine vital ») et sa projection relationnelle (le *pièp*, qui est, lui, un concept interactionniste).

- Ensuite, Goffman définit en parallèle une autre notion : celle de « face » (Goffman 1974), qu'il fait correspondre en gros au narcissisme et « à l'ensemble des images valorisantes que les interlocuteurs construisent et tentent d'imposer d'eux-mêmes dans l'interaction » (Kerbat-Orecchioni 1992 : 168). Or, en lao, comme dans de nombreuses langues, cette notion possède une traduction littérale (*na*).

Bien entendu, il n'est pas question ici d'analyser spécifiquement ce concept (qui fera l'objet de travaux ultérieurs), mais plutôt d'opérer un élargissement du point de vue : le rapprochement entre les trois domaines de l'honneur lao – le *kièt*, le *pièp* et « la face » (*na*) – et les travaux de Goffman sur les sociétés occidentales suggère une universalité des trois concepts en tant qu'« opérateurs relationnels ».

Ceux-ci correspondent d'ailleurs à trois mouvements dialectiques déterminants dans la définition du sujet social : celui qui le lie à la société et à son déterminisme, celui de sa relation directe aux autres et celui de son rapport à lui-même.

Avec des approches très différentes, les travaux de Goffman et de Doré ont, me semble-t-il, porté exclusivement sur le premier et le troisième de ces rapports, la question du second ne bénéficiant pas d'une authentique formalisation. Or ce qui fait la valeur opératoire de la notion de *pièp*, c'est justement son positionnement médian et relationnel, car il présente l'avantage de n'être exclusif ni de la « société » ni de la « personne » et, de cette façon, de rendre compte de la tension inhérente à toute vie sociale. Comme l'un de mes informateurs cité plus haut le remarquait, il ne faut ni gagner ni perdre trop souvent du *pièp*, ce qui, en creux, écarte tout statu quo comme toute rupture.

Quoique, bien entendu, ils soient mobilisés avec une intensité variable selon les sociétés et les époques et en fonction de la variabilité des structures sociales et des modes de sociabilité, ces trois « opérateurs d'honneur » que constituent le *kièt*, le *pièp* et la face interviennent donc probablement dans la vie sociale de tous les groupes humains, la société lao ayant cependant ceci d'original qu'elle a trouvé des mots pour les nommer.

## Notes

- 1 A quoi on peut ajouter « la gloire, la renommée, la réputation, la mention, le rang, la dignité » (Reinhorn 1970) et « renown, dignity, fame, prestige, réputation, glory » (Kerr 1992).
- 2 Voir Formoso (1990, 1994) et Doré (1972).
- 3 Le terme de « position » est délibérément choisi et sera repris plus bas. Lorsque l'on parle de *pièp*, notamment, il me paraît mieux adapté que n'importe quel autre. Une position, c'est ce que l'on pourrait appeler un « énoncé » : des droits et des devoirs liés à un état global qui dépasse et englobe largement les notions formelles de rang et de statut.
- 4 L'une des responsabilités du supérieur est de savoir ce qui est bon pour son inférieur. Ce dernier est censé n'avoir aucune requête à formuler, puisque le premier doit anticiper et prévenir ses besoins.
- 5 Le concept lao de *kièt* est sur ce point très proche de celui, chinois, de *lian*. A ce propos, on pourra consulter l'article de Gao (1998).
- 6 Il arrive cependant qu'elles se plaignent de remarques désobligeantes venant de compatriotes. Ces réflexions, portant plus généralement sur le fait de travailler pour des Occidentaux que sur le travail en lui-même, peuvent être empreintes de jalousie, car le métier de *mèban* procure des revenus intéressants. Dans tous ces cas, le principe de protection qui consiste à s'auto-attribuer du *kièt* quand les autres vous le refusent peut fonctionner à plein.
- 7 Un professeur d'université gagne environ 30 US\$ par mois, alors que le salaire d'une *mèban* à plein temps chez un expatrié dépasse souvent les 100 US\$.
- 8 Sur ce point (l'honorabilité), il en va de même en France.
- 9 Lorsqu'un employé perd son travail de façon injuste, il y a de bonnes chances pour qu'en plus de son *kièt* il ait aussi perdu du *pièp*. S'il anticipe cette sanction, il peut récupérer le second en démissionnant, un choix souvent laissé à son jugement. En revanche, il ne pourra pas récupérer son *kièt*, à moins de « prouver » qu'il a été injustement sanctionné.
- 10 Si quelques auteurs reprennent dans leurs travaux l'acception de Doré, c'est en général de façon très brève (voir Pottier 2004, Choron-Baix 2000) et/ou en lui accordant plus ou moins une valeur de jurisprudence (voir Taillard 1977).

- 11 La capacité d'une personne à subvenir à ses besoins alimentaires est une aptitude considérée comme fondamentale et qui, à ce titre, doit être respectée.
- 12 Ainsi, « le patrimoine vital » est une valeur très composite et, de fait, les moyens pour l'acquérir possèdent la même diversité. Un bonze, bien qu'il ait fait vœu de pauvreté, aura du *pièp*, car il inspire à tous le plus grand des respects. De la même façon, un homme admiré, par exemple, pour sa sagesse ou ses pouvoirs surnaturels, mais n'ayant aucun patrimoine matériel particulier, en aura aussi. Même les pauvres peuvent avoir du *pièp*.
- 13 Monsieur Dupond est métis, connaît très bien le Laos et parle couramment le lao.
- 14 Soulignons au passage que l'employée a d'abord cru qu'on désirait la renvoyer, parce qu'elle a supposé que le changement de chambre était un signe de la volonté de son patron d'aller dans ce sens. L'usage du style direct, au Laos, faisant l'objet d'évitement, le recours au style indirect peut donner lieu à des surinterprétations. Une injonction négative, parce qu'elle doit forcément passer par le canal de la suggestion pour être exprimée, peut en effet être décelée à travers les ambiguïtés (ou la maladresse) d'un discours.
- 15 En quittant son emploi, elle récupère ce *pièp* et remet en question l'honorabilité de son patron, qu'elle estime très probablement incapable d'assumer ses prérogatives de supérieur hiérarchique.

## Références

- CAILLÉ, A., 2004, « Marcel Mauss et le paradigme du don », *Sociologie et sociétés*, 36 (2) : 141-176.
- CHORON-BAIX, C., 2000, « Quand, au loin, se défait le lien... L'histoire d'une femme lao en France », in *L'énigme conjugale. Femmes et mariages en Asie*, J. Cauquelin (éd.), Clermont-Ferrand : Presse Universitaire Blaise Pascal, pp. 17-32.
- DORÉ, A., 2000, « Le gendre lao. Essai d'anthropologie du pouvoir féminin dans la société traditionnelle de Louang-Phrabang », *Moussons*, 1 : 21-40.
- DORÉ, P.-S., 1972, *De l'Hibiscus à la frangipane. Essai de sociologie politique sur la notion d'autorité traditionnelle au Laos*, Paris, thèse de doctorat, 150 p.
- FORMOSO, B., 1990, « Alliance et séniorité. Le cas des Lao du nord-est de la Thaïlande », *L'Homme*, XXX (3) : 71-97.
- FORMOSO, B., 1994, « Symbolique du corps et hiérarchisation sociale. L'exemple de quelques postures dans le Nord-Est de la Thaïlande », *Péninsule*, 28 (1) : 25-44.
- GAO, G., 1998, « An initial analysis of the effects of face and concern for "other" in Chinese interpersonal communication », *International Journal of Intercultural Relations*, 22 (4) : 467-482.
- GOFFMAN, E., 1974, *Les rites d'interaction*, Paris : Editions de Minuit, 230 p.
- GUIGNARD, T., 1912, *Dictionnaire laotien-français*, Hongkong : Nazareth, 959 p.
- HANKS, L.M., Jr., 1962, « Merit and power in the Thai social order », *American Anthropologist*, 64 (6) : 1247-1261.
- KERBAT-ORECCHIONI, C., 1992, *Les Interactions verbales*, vol. II, Paris : Armand Colin, 368 p.
- KERR, A.D., 1992, *Lao-English Dictionary*, Bangkok: White Lotus, 1223 p.
- MARIANI, L., 2004, *Le domestique et le sauvage. Les employés de maison lao et les expatriés français du Laos. Mécaniques d'une relation*, Université d'Aix-Marseille I, Mémoire de DEA, 103 p.
- MARIANI, L., 2006, « Les personnalités politiques, la politique et les mariages au Laos. La légitimité retrouvée », *Aséanie*, 17 : 29-60.
- MARIANI, L., 2008, *Lien social et place de l'individu dans la société lao contemporaine*, thèse de doctorat, Paris V - Sorbonne.

- PITT-RIVERS, J., 1997, *Anthropologie de l'honneur*, Paris : Hachette, 273 p.
- POTTIER, R., 2004, *Santé et société au Laos (1973-1978). Le système de santé lao et ses possibilités de développement : le cas de la zone de santé de Tha Dïa*, Paris : Comité de Coopération avec le Laos, 505 p.
- POTTIER, R., 2007, *Yu Di Mi Heng. « Etre bien, avoir de la force »*, Paris : EFEO, 548 p.
- REINHORN, M., 1970, *Dictionnaire laotien-français*, Paris : CNRS, 2 vol., xliv + 2150 p.
- TAILLARD, C., 1974, « Les berges de la Nam Ngum et du Mekong. Systèmes économiques villageois et organisation de l'espace dans la plaine de Vientiane », *Etudes rurales*, 53-56 : 119-168.
- TAILLARD, C., 1977, « Le village lao de la région de Vientiane, un pouvoir local face au pouvoir étatique », *L'Homme*, XVII (2-3) : 71-100.
- TAILLARD, C., 1979, *Le dualisme urbain-rural au Laos et la récupération de l'idéologie traditionnelle*, Paris : CNRS, 56 p.

---

**Résumé :** A travers l'analyse de deux notions émiques, le *pièp* et le *kièt*, liées à l'idée d'honneur, cet article propose un modèle fonctionnel de l'interaction sociale lao. Par l'étude de ces mécanismes relationnels, il examine les normes comportementales principales d'un point de vue avant tout pratique, ouvrant la possibilité, pour qui le souhaite, d'une efficacité de l'action dans ce contexte. Des matériaux ethnographiques sont interprétés, conduisant à élaborer, pour ces notions, dont le champ sémantique couvre ceux de l'amour-propre, de l'honorabilité et du prestige, des définitions anthropologiques plus fines qui éclairent la dialectique individu / société dans le Laos contemporain.

### ***Kièt and pièp as nodes in Lao inter-individual relationships.***

**Abstract:** *This article analyzes two emic concepts, pièp and kièt, both connected to the idea of honor; to propose a functional model of Lao social interaction. It examines relational mechanisms and the main behavioral norms from a primarily practical point of view, allowing anyone concerned to achieve action efficiency in this framework. The interpretation of relevant ethnographic materials allows for the elaboration of finer anthropological definitions of these concepts – the semantic field of which encompasses the meanings of amour propre, honorability, and prestige – which shed light on the dialectical relation between the individual and society in contemporary Laos.*

**Mots-clés :** Laos, Lao, relations sociales, personne, normes comportementales, *piep*, *kiet*, honneur, employés de maison.

**Key-words:** *Laos, Lao, social relations, person, behavioral norms, piep, kiet, honor, household employees.*