

Fondateurs, ancêtres et migrants : mobilité et reformulation des espaces d'appartenance dans un village du Nord Viêt-nam

Founders, ancestors, and migrants: Mobility and the new formulation of a "space of belonging" in a North Vietnamese village

Olivier Tessier

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/moussons/2598>

DOI : 10.4000/moussons.2598

ISSN : 2262-8363

Éditeur

Presses Universitaires de Provence

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2002

Pagination : 99-132

ISBN : 2-7449-0448-1

ISSN : 1620-3224

Référence électronique

Olivier Tessier, « Fondateurs, ancêtres et migrants : mobilité et reformulation des espaces d'appartenance dans un village du Nord Viêt-nam », *Moussons* [En ligne], 6 | 2002, mis en ligne le 13 décembre 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/moussons/2598> ; DOI : 10.4000/moussons.2598



Les contenus de la revue *Moussons* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Fondateurs, ancêtres et migrants : mobilité et reformulation des espaces d'appartenance dans un village du Nord Viêt-nam

Olivier TESSIER*

Retracer les limites d'un village avec ses habitants, s'intéresser aux édifices culturels et aux croyances locales ou, plus simplement, évoquer l'histoire d'une famille constituent autant de questionnements sur la vie quotidienne des villageois, qui les incitent à se référer aux fondateurs du lieu et à une histoire locale plus ou moins mythifiée. Si, au cours d'une recherche de terrain, l'enquêteur est presque quotidiennement confronté à ce type d'évocation d'un passé proche ou lointain, il se trouve souvent désorienté face à la multiplicité des bribes de récits collectées qui s'articulent rarement en un corpus cohérent, quand elles n'entrent pas en contradiction avec les autres sources documentaires disponibles. Fiabilité aléatoire de la mémoire, transformation et reformulation de l'information à chaque étape de sa transmission, tri sélectif consciemment ou inconsciemment orchestré par l'interlocuteur, autant de variables, en fin de compte, qui incitent à envisager avec prudence et circonspection les récits oraux (voir Lévi-Strauss 1983). Pourtant, si l'on accepte les incertitudes et les vicissitudes de la reconstitution de l'histoire locale et si l'on privilégie l'analyse des pratiques plutôt que du système, des comportements plutôt que de la structure, ces bouts de récits et ces faits épars s'assemblent en une trame où transparaissent en filigrane certains traits saillants des modes de représentations sociales et des conceptions culturelles du groupe étudié. C'est, en tout cas, l'hypothèse retenue pour décrypter

* Ingénieur en agronomie tropicale, l'auteur prépare dans la province de Phú Thọ (Nord Viêt-nam) une thèse de doctorat d'anthropologie sur la dynamique de transformation de la société rurale et la définition des espaces sociaux locaux.

l'histoire de la création et de l'évolution d'une commune de la Moyenne Région au Nord Viêt-nam, Ninh Dân, et plus particulièrement celle d'un village, Hay.

L'objet de cette mise en perspective n'est pas de retracer par étapes l'histoire chronologique d'un village et d'une commune, ce qui en soi ne présenterait pas grand intérêt, mais de s'interroger sur les conditions sociales, économiques et politiques qui rendent possible la mobilité des hommes, la conquête et l'exploitation de nouveaux territoires. Au final, ce sont les fondements socio-culturels de la « mobilité » que je tenterai de définir en confrontant la réalité empirique des mouvements de population et la fluidité des échanges à la vision totalisante et figée du « village traditionnel »¹.

Pour cela, dans un premier temps, j'envisagerai l'histoire de la fondation du village de Hay et des autres villages de la commune de Ninh Dân, en montrant que la notion de fondateur cristallise moins une réalité historique absolue qu'une nécessité sociale pour les premiers migrants (et leurs descendants) de construire un référent identitaire qui les insère dans le lieu d'arrivée et légitime leur présence. L'insuffisance des sources disponibles conduira, dans un second temps, à explorer plus avant cette piste de la création d'espaces de reconnaissance d'appartenance par les migrants, en analysant la nature et la variété de formes prises par un puissant courant migratoire qui transforma en profondeur une partie de la Moyenne Région au cours de la première moitié du *xx*^e siècle. Les sources disponibles sont ici plus abondantes et s'éclairent mutuellement : archives coloniales² et, surtout, témoignages oraux d'anciens migrants qui nous permettent d'accéder au champ de la mémoire vive fondé sur le vécu des plus anciens villageois encore en vie.

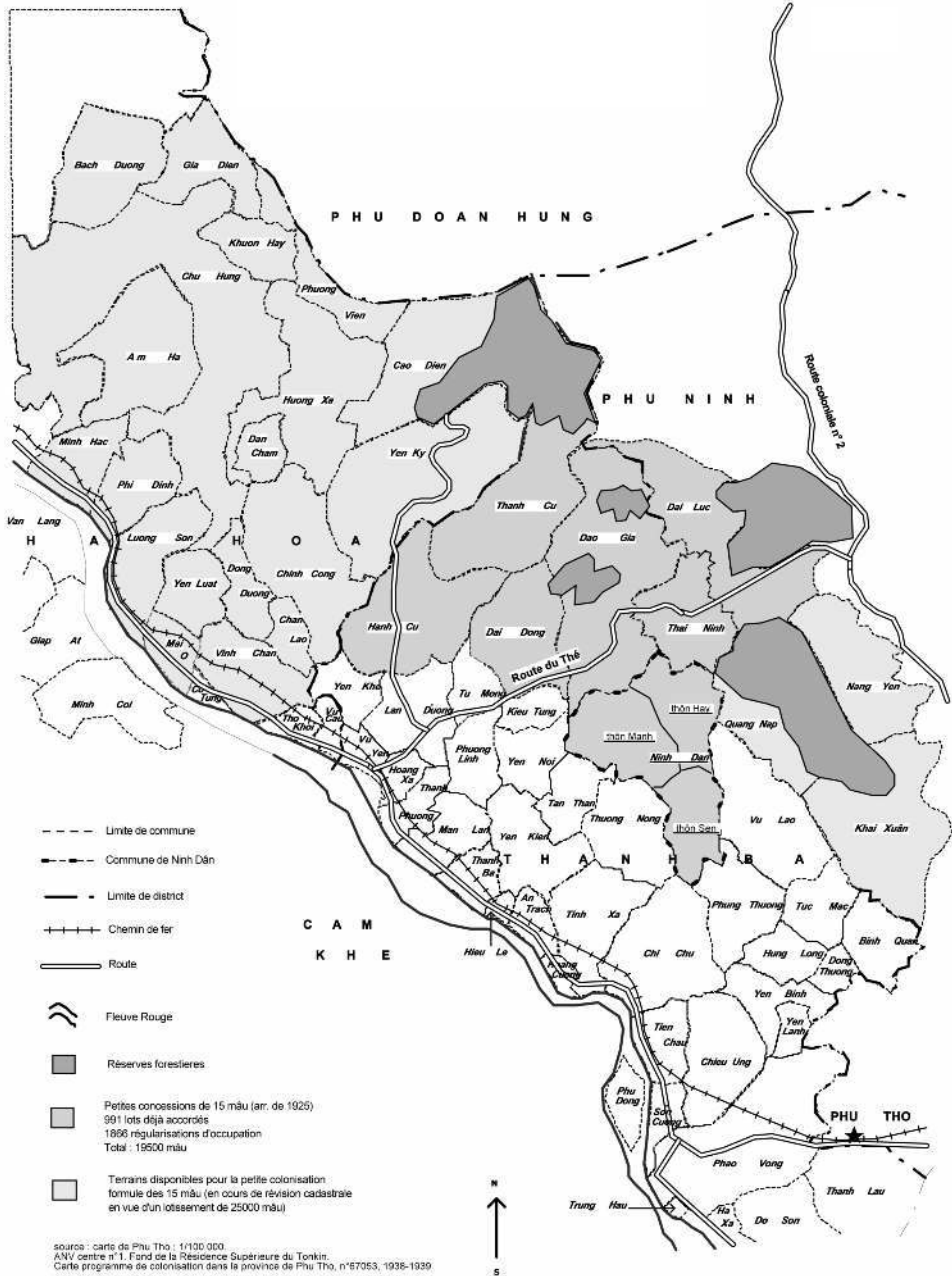
En préambule, précisons le sens qui sera donné à quelques-uns des termes polysémiques qui désignent les unités locales d'établissement humain en zone rurale (*làng*, *thôn* et *xã*), tant leurs définitions varient suivant les auteurs, les régions considérées et la dimension administrative ou sociale qui leur est associée. Il s'agit ici de fixer une règle d'usage pour cet article, non pas de proposer une terminologie standard d'équivalents en français, une entreprise dont les implications historiques, sociales et culturelles sont sans commune mesure avec un seul exercice de traduction³.

Le terme *xã* (sino-vietnamien), importé et imposé au Viêt-nam durant la longue période de colonisation chinoise, désigne la plus petite unité administrative officiellement reconnue par l'État central et est traduit ici par « commune rurale », abrégé en « commune » dans le texte. Le terme vernaculaire *làng*, que l'on traduira par « village », est utilisé par les paysans pour définir leur cadre de vie : il incarne la dimension sociale du village et n'est jamais utilisé dans les textes administratifs. Si j'ai privilégié cette traduction au détriment du terme « hameau », c'est qu'elle me semblait plus à même de refléter la réalité historique et sociale du *làng* Hay, tout en évacuant l'image de hiérarchisation des unités qui s'impose naturellement au lecteur occidental, pour qui le hameau est une entité plus petite que le village. La confusion que peut induire l'utilisation de *xã* et *làng* provient du fait qu'une commune (*xã*) peut ne compter qu'un seul village (*làng*), auquel cas l'unité territoriale et administrative se confond avec l'unité sociale (commune = village), ou, au contraire, regrouper plusieurs *làng*, la commune se composant alors de plusieurs villages. L'intervention d'une troisième notion, *thôn*, est une nouvelle source de confusion possible. Ce terme

sino-vietnamien introduit au Viêt-nam, par le même canal que *xã*, est une dénomination officielle et administrative du village qui n'est employée que lorsque que la commune regroupe plusieurs villages. Un exemple permettra de dissiper les doutes. Au début du XIX^e siècle, la commune de Ninh Dân ne comptait pas de villages différenciés : « *xã* Ninh Dân » équivalait alors pour les habitants à « *làng* Ninh Dân » et l'utilisation du terme *thôn* n'avait pas lieu d'être. Aujourd'hui, la commune de Ninh Dân se compose de quatre villages différenciés (les *thôn* ou *làng* Hay, Sen, Đồng Xa et Mánh) : bien que traitant d'un même objet, l'appellation « *làng* Hay » est utilisée lorsque le village est abordé sous l'angle du vécu, c'est-à-dire, dans l'appréhension endogène de cette unité, et la dénomination « *thôn* Hay » est utilisée lorsqu'il est fait référence à la dimension administrative actuelle ou passée du village⁴. Ainsi, plus qu'une simple distinction terminologique, ce sont deux contextes bien différents, deux rapports au village, que caractérise alternativement l'emploi des termes *thôn* et *làng*.

La situation changea radicalement au lendemain de la proclamation de l'indépendance (septembre 1945), sous l'impulsion des dirigeants de la jeune RDVN, qui imposèrent une redéfinition progressive mais en profondeur des unités territoriales locales, à l'image de celle entreprise dans l'ancien canton (*tổng*) de Ninh Dân. La quasi-totalité des communes fut affectée, au minimum, par un changement de nom ou, plus profondément, par un remodelage en des unités de plus grandes tailles (voir Carte 1). Si certaines tentatives furent éphémères, comme la fusion des *xã* Ninh Dân et Yên Nội en un *xã* Nguyễn Trãi dont la durée de vie n'excéda pas une année, d'autres durèrent plus longtemps (de 1945 à 1954, les *xã* Thái Ninh et Đào Giã furent regroupés pour former un *xã* Kiến Thiết) et, enfin, quelques-unes ont perduré jusqu'à nos jours, à l'image de la nouvelle commune de Yên Nội. En ce sens, il est judicieux de reprendre la différenciation proposée par Nguyễn Tùng entre « anciennes communes », telles qu'elles existaient avant la révolution, et « nouvelles communes », formées depuis (Nguyễn Tùng 1999). La tendance était indéniablement à la concentration et au changement d'échelle⁵ : certaines communes du district de Thanh Ba ont aujourd'hui la taille d'anciens cantons (*tổng*), comme la commune de Đông Thanh, qui regroupe sept anciennes communes issues du démantèlement de deux cantons. Ce constat rejoint celui de Nguyễn Tùng : « En nous appuyant uniquement sur le cas de Đuròng Lâm, on pourrait penser que les nouvelles communes ont reproduit presque sans changement les anciens cantons » (Nguyễn Tùng 1999 : 53).

Le caractère systématique du remaniement imposé souligne la dimension éminemment politique et idéologique de cette volonté de refonte complète des espaces locaux. « Créer un homme nouveau », « liquider définitivement les séquelles idéologiques et culturelles rétrogrades et réactionnaires laissées par l'ancienne société », « faire passer l'agriculture arriérée et féodale au rang de la grande agriculture socialiste » (Trùng Chinh 1994), autant de mots d'ordre martelés pendant la période collectiviste qui nécessitaient une redéfinition préalable de l'espace territorial « traditionnel », identifié par les nouveaux dirigeants comme le cadre d'épanouissement économique et social de la société rétrograde et « féodale », toute résumée dans le *làng xã*⁶. Hautement symboliques, les nouveaux noms dont furent affublés cer-



Carte 1 : « Petite colonisation indigène », province de Phú Thọ, 1939.

taines communes, qu'elles aient été préalablement remaniées ou non, exaltaient le patriotisme de héros du panthéon national (par exemple, *xã* Bà Triệu, *xã* Ngô Quyền, etc.) ou évoquaient tout simplement l'ère nouvelle que devait faire naître la Révolution (par exemple, *xã* Đòì Mới, « nouvelle vie » ; *xã* Liên Hiệp, « union » ; *xã* Kiến Thiết, « reconstruire, édifier »). Et si la majorité de ces dénominations fut abandonnée, la redéfinition des espaces locaux se poursuivit tout au long de la période collectiviste, fluctuant au gré non seulement des fusions mais aussi des scissions de nouvelles communes non viables, pour aboutir en 1998 au bilan suivant. Les 53 anciennes communes rurales (*xã*) qui composaient en 1945 le district (*huyện*) de Thanh Ba ont été refondues en 25 nouvelles communes. En définitive, si quatre d'entre elles présentent actuellement une emprise territoriale similaire à celle de 1945 (ces quatre communes sont situées dans l'ancien canton de Ninh Dân : *xã* Ninh Dân, *xã* Năng Yên, *xã* Quảng Nạp, *xã* Thái Ninh), aucune ne traversa la seconde moitié de xx^e siècle sans subir des remaniements temporaires plus ou moins longs.

FONDATEURS ET FONDATION : DE LA RÉALITÉ AU CONSTRUIT SOCIAL

L'intitulé du *Ngọc Phả*⁷ du temple (*miếu*) de la commune de Ninh Dân peut être traduit approximativement par « L'histoire du Général Quang Trĩ qui a aidé le Roi Hùng Tuấn Vương ». Après un long rappel de l'histoire légendaire de la dynastie des rois Hùng Vương⁸, fondateurs du mythique royaume de Văn Lang⁹ dont le Roi Hùng Tuấn Vương fut le dix-huitième et dernier souverain, ce texte relate les circonstances qui conduisirent les habitants du *trại*¹⁰ Ninh Hoài (le campement de Ninh Hoài), premier établissement humain à l'origine de l'actuelle commune de Ninh Dân, à construire un temple dédié au général Quang Trĩ Đại Vương élevé au rang de divinité locale, et à lui célébrer un culte.

Les habitants de la commune de Ninh Dân font ainsi remonter sa création aux temps du royaume de Văn Lang, considéré comme la première forme d'Etat vietnamien. Cette référence à des temps immémoriaux n'a rien d'exceptionnel dans cette région. Elle participe à l'histoire collective des Kinh (ou Việt), qui considèrent la Moyenne Région comme le berceau de leur civilisation. Les auteurs d'un ouvrage consacré à la province de Vĩnh Phú, qui regroupa de 1968 à 1996 les provinces de Phú Thọ et de Vĩnh Phúc, intitulent ainsi clairement leur second chapitre « Les Rois Hùng construisent le pays » (Lê Trọng & Vũ Kim Biên 1980: 25-28) ; quant à Phạm Xuân Độ, il écrit dans sa géographie de la province de Phú Thọ : « D'après le Nam Sử, cette région occupée actuellement par la province de Phú Thọ était autrefois le pays de la famille des Hồng Bàng – une famille avec vingt générations de rois, qui régnèrent de 2879 à 258 avant l'ère chrétienne » (Phạm Xuân Độ 1939 : 9). Ils en veulent pour preuve, comme de nombreux autres auteurs, la multiplicité des vestiges et monuments évoquant plus ou moins directement un des monarques de cette dynastie, vestiges dont la province de Phú Thọ compte la plus grande concentration. Parallèlement aux monuments majeurs, dont le plus célèbre est le Đền Hùng¹¹, l'identification des populations locales à ce mythique passé lointain et son appropriation par elles sont tout autant cause et conséquence de la multiplicité de temples (*đền*, *miếu*) dédiés à l'un des rois de cette dynastie ou à un personnage célèbre de la cour, ainsi qu'à un grand nombre

de génies tutélaires villageois (*thành hoàng*) incarnant un de ces héros nationaux. Imposé par l'État central¹², ce processus d'appropriation à tous les niveaux d'une histoire nationale en partie légendaire est stigmatisé par le caractère relativement récent de ces « vestiges historiques » (*di tích lịch sử*), à l'image du fameux Đền Hùng, dont la construction ne débuta en fait qu'au XVIII^e siècle et qui fut depuis l'objet d'extensions et de réaménagements successifs. Quoi qu'il en soit, dans huit districts de la province de Phú Thọ, dont le district de Thanh Ba auquel est rattachée la commune de Ninh Dân, Nguyễn Ngọc Chương a recensé pas moins de quarante lieux de culte dédiés à l'un ou l'autre des rois Hùng, 77 lieux dédiés à l'une de leurs épouses, 228 lieux où est vénéré Cao Sơn, Tản Viên, ou un autre général illustre, et enfin 88 autres lieux de culte ayant un lien direct avec l'histoire de cette dynastie (Nguyễn Ngọc Chương 1973 :72). La commune de Ninh Dân n'échappe pas à cette influence puisque, à côté du temple dédié à Quang Trĩ Đại Vương, les trois maisons communales (*đình*) qu'elle comptait jusqu'à la fin des années 1950 – un *đình* par village – étaient dédiées au même génie tutélaire, Cao Sơn, dont le culte est le plus répandu de la province. Au-delà des doutes sérieux que ne manque pas de susciter l'épopée de la dynastie des rois Hùng Vương envisagée dans le strict cadre de l'histoire événementielle, cette prolifération révèle l'importance du mythe fondateur qui s'est diffusé jusque dans les villages les plus reculés.

Fondateurs du village : lignages et territoire

Le village de Hay est le plus retiré des quatre villages (*thôn* ou *làng* ; les autres sont Đổng Xa, Mánh et Sen) qui composent la commune (*xã*) de Ninh Dân, district (*huyện*) de Thanh Ba, province (*tỉnh*) de Phú Thọ. Pour y accéder, il faut quitter la route asphaltée qui relie le chef-lieu (*huyện lỵ*) du district de Thanh Ba à la ville (*thị xã*) de Phú Thọ, qui traverse la commune d'est en ouest, et s'engager sur un chemin de terre non carrossable, particulièrement boueux et glissant pendant la mousson d'été, sur une distance d'environ quatre kilomètres. Cet enclavement géographique, somme toute relatif, est actuellement vécu par les villageois comme un isolement social et économique et ce sentiment est exacerbé par le désintérêt des autorités communales dont ils se disent être victimes. Celles-ci ont, en effet, privilégié depuis une dizaine d'années une politique d'extension des trois autres villages de part et d'autre de la route provinciale de Phó Hé à Thanh Ba, voie de communication importante à l'échelle régionale, afin de favoriser le développement d'activités extra-agricoles, une politique qui a effectivement donné des résultats probants si l'on en juge par la prolifération de petits commerces et services en tout genre. Mais il n'en a pas toujours été ainsi. Dans la première moitié du XX^e siècle, le village de Hay connut une période de prospérité depuis inégalée, comme de nombreux autres villages du district de Thanh Ba, grâce à l'essor d'une culture de rente destinée au marché colonial pour l'exportation, le thé. Les germes de ce bouleversement remontent au milieu du XIX^e siècle.

Le premier document retraçant explicitement la création du village de Hay est une plainte, dont un extrait est reproduit ci-dessous, adressée le 12 juillet 1920 au sous-préfet (*quan huyện*) de Thanh Ba par les notables (*kỳ mục*) des villages de Mánh et Sen à la suite d'un différend foncier les opposant aux notables du village de Hay :

« Selon nos ancêtres, la commune (*xã*) de Ninh Dân comptait jadis seulement deux villages (*thôn*), Mánh et Huê Liên¹³, le village (*thôn*) Hay fut fondé sous le règne de Tự Đức [1847-1883] par Trịnh Công Tạo et Trịnh Văn Ưông, habitants de la commune de Vu Từ. Plus tard, d'autres personnes s'y installèrent. Selon le registre foncier (*địa bạ*, 1805) de Gia Long [1802-1820], il n'y avait pas de village à cette époque et la commune de Ninh Dân avait seulement un *mẫu*¹⁴ de terre communale, que nos ancêtres ont ensuite donné aux nouveaux arrivants en même temps que des terres de forêt pour qu'ils aient un village bien délimité. Ces derniers payaient l'impôt comme nous. Les troisième et quatrième années de Thành Thái [1891-1892], les pirates originaires de Yên Lành et conduits par Lãnh Thùng et Lãnh Dăng ont ravagé notre village. Nous avons dû nous enfuir et nos documents furent perdus¹⁵ ».

Pour les notables des villages de Mánh et Sen, la création du village de Hay (voir Carte 1) fut donc le résultat de la colonisation d'une partie du terroir de la commune préexistante de Ninh Dân par une poignée de nouveaux-venus originaires d'une autre commune, (*xã*) Vu Từ. Ce processus, que le Professeur Phan Huy Lê (comm. pers.) décrit comme le passage d'une « commune simple » (un *làng* ou un *xã*) à une « commune complexe » composée de plusieurs villages (*làng*) qui, à terme, prennent chacun le statut administratif de *thôn*, n'est cependant pas le seul cas de figure à l'origine de la fondation de villages différenciés¹⁶. Mais dans le cadre de cet article, ce n'est pas tant le processus de fondation qui pose question que l'acte lui-même, dont la conséquence immédiate est l'attribution du statut de « fondateur » aux premiers arrivants.

De la part du pouvoir central, jusqu'en 1945, le statut de fondateur faisait l'objet d'une reconnaissance légale, puisque la fondation d'une commune ou d'un village était un acte administratif approuvé par la hiérarchie mandarinale et officiellement enregistré¹⁷. Dans les cas de fondation de nouvelles communes, il est clairement explicité que le fondateur officiel était celui qui était à l'origine du recrutement d'un groupe de colons ayant permis le défrichement de terrains inexploités (Luro s.d. : 654-655). L'État octroyait alors au fondateur un ensemble de privilèges dont la nature et l'importance dépendaient du nombre de nouveaux inscrits et de la superficie de terres défrichées et qui évoluèrent au fil des ordonnances royales. En revanche, la création d'un village dans une commune préexistante ne faisait l'objet, à notre connaissance, d'aucune disposition spécifique, à l'exception de l'interprétation que l'on pourrait faire de l'ordonnance de la dix-septième année de Tự Đức¹⁸ [1875], qui visait tout autant la création de village que de commune : pour les villages Hay et Huê Liên, le petit nombre de colons à l'origine de leur création les exclut cependant *de facto* du champ d'application de cette ordonnance. À défaut d'informations plus précises, seules deux prérogatives peuvent être retenues avec certitude : d'une part, les « colons-fondateurs » bénéficiaient d'une exemption d'impôt foncier de trois à six ans prévue par la loi pour tout défrichement de nouvelles terres et, d'autre part, l'attribution officielle du statut de village impliquait la désignation d'un « adjoint au maire » (traduction par défaut de *phó lý*) et de notables villageois (*kỳ mục*).

Prenant acte du flou des dispositions légales qui ne permettent pas de mieux approcher la réalité du statut de fondateur à l'échelle du village (*thôn*), quel est alors le sens que donnent les villageois à cette notion ? Un premier éclairage est donné par les récits

oraux retraçant l'histoire locale où les références aux fondateurs sont omniprésentes, à l'image de cet extrait d'un entretien avec M. Đỗ Văn Sang :

« Ma famille est arrivée il y a quatre ou cinq générations, tandis que les habitants de Ninh Dân existent depuis le quatrième roi Hùng¹⁹. Comme il y avait un autel pour le village de Hay dans le temple du roi Hùng [de la commune de Ninh Dân] et qu'on cite déjà le village de Hay et le village de Sen dans les six décrets royaux (*sắc phong*) du temple, cela veut dire que le village de Hay est très ancien. Peut-être qu'il fut détruit par les Chinois, ou que les habitants se sont dispersés et que c'est pour cela qu'il est retourné à l'état de friche. On dit que les trois lignages Trần, Trịnh et Lương sont les fondateurs, c'est vrai pour le village de Hay qui existe maintenant, mais avant il y avait déjà des fondateurs du temps du roi Hùng [...] Ces trois lignages se sont enfuis de Lâm Thao il y a longtemps pour venir s'installer ici, mais Lâm Thao n'était pas leur pays natal (*quê hương*), ce n'était qu'un lieu de transit » (Entretien du 31/07/1996).

Tous ces récits ont un point commun : ils associent systématiquement la notion de « fondateur » à celle de « lignage fondateur » (*họ gốc*), ce qui pourrait être interprété de deux façons. Soit le « lignage fondateur » est l'ensemble des membres vivants du lignage qui créa le village ; soit la migration, suivie de la fondation d'un *thôn*, provoqua la segmentation du lignage originel, puis l'autonomisation d'une branche de ce lignage, et les fondateurs du village devinrent alors également fondateurs de nouveaux lignages.

Bien qu'il soit impossible de passer ici en revue tous les arguments qui rendent irrecevable la première hypothèse, retenons que la création des villages de Hay et de Sen (Huê Liên) fut le résultat d'actes individuels, c'est-à-dire, le fait de quelques colons qui n'appartenaient pas toujours à un même lignage, ni à un même village d'origine. La seconde proposition, quant à elle, entre en contradiction avec les observations de terrain réalisées lors d'événements où se concrétisent les relations unissant les membres d'un même lignage, qui sont définies par un certain nombre de règles de préséance (homme-femme, aîné-cadet, etc.). Ainsi, à l'occasion de leur culte lignager annuel, quelques membres du lignage Trần implantés dans le village de Hay se rendent dans l'ancien commune de Lãng Hồ (actuellement xã Hợp Hải), dont était originaire l'un des fondateurs du village (Trần Văn Chi). Cette marque de commune appartenance lignagère est réaffirmée par des échanges en sens inverse : lors du mariage du fils de M. Trần Văn Chúc, par exemple, j'ai noté la présence dans le village de Hay du chef du lignage Trần et de deux chefs de branches qui avaient fait à cette occasion le déplacement depuis l'ancienne commune de Lãng Hồ, pourtant située à une quarantaine de kilomètres. Ces marques de commune appartenance, réitérées périodiquement, soulignent que les membres du lignage Trần implantés dans le village de Hay depuis quatre à cinq générations ne constituent donc qu'une des branches du lignage Trần. En définitive, si l'implantation durable d'un individu à l'extérieur de son village d'origine est une des causes possibles d'apparition d'une nouvelle branche de lignage (*chi, phái, ngành*), elle ne semble pas précipiter le processus d'autonomisation. Celui-ci se produit fréquemment entre la neuvième et la dixième (*cửu tộc*) génération à compter du fondateur du lignage²⁰.

Parler *stricto sensu* de « lignages fondateurs » pour le village de Hay s'apparente donc à un détournement de sens, puisque la majorité des membres affiliés à chacun des trois

lignages reconnus comme fondateurs n'y réside pas : certains d'entre eux ne se sont jamais rendus dans ce village et n'ont sans doute pas même connaissance de son existence. Autrement dit, le terme « lignage », tel qu'il est employé par les villageois, peut prendre deux dimensions différentes suivant le contexte dans lequel il est évoqué et auquel l'interlocuteur se réfère. La première est celle, classique, d'un groupe de parenté défini à partir d'un ancêtre fondateur connu et reconnu par l'ensemble des membres ; classique ne veut pas dire pour autant simple à définir. La seconde est celle qui fait spécifiquement référence à l'acte de fondation. « Lignage fondateur » ne signifie plus alors l'ensemble du groupe de parenté tel qu'il est admis dans la première acception, mais le groupe de parenté descendant d'un individu reconnu comme fondateur d'un village ou d'une commune. Là où la première acception fait primer l'exhaustivité des liens de filiation quel que soit le cadre de leur expansion géographique, la seconde insiste au contraire sur la localisation territoriale, la création en un lieu donné d'un nouvel établissement humain, reconnu non seulement par le groupe qui y réside mais également par l'extérieur. D'un point de vue terminologique, il serait donc plus exact de remplacer l'expression « lignage fondateur » par « groupe de parenté descendant du fondateur ou de l'un des fondateurs reconnus d'un village ou d'une commune donnée », n'étaient la lourdeur de la seconde formule et l'usage courant de la première dans le discours villageois.

Cette seconde conception restrictive du lignage, où le groupe de parenté se définit non seulement par l'affiliation mais aussi par la territorialité, rappelle nombre de travaux ethnologiques qui associent la pérennité d'un statut distinctif au maintien et à la transmission de prérogatives octroyées initialement à un individu ou à un groupe d'individus. Pour les sociétés paysannes, ces prérogatives visent « naturellement » l'appropriation et l'utilisation des ressources du milieu : primauté de l'accès à l'eau, droit d'usage exceptionnel et appropriation du foncier sont parmi les privilèges les plus fréquemment relevés.

Dans le cas vietnamien, cependant, la nature du régime foncier fondé sur l'appropriation conditionnelle du sol²¹, telle qu'elle était conçue non seulement sous la dynastie des Nguyễn (code Gia Long) mais aussi sous les dynasties antérieures (code des Lê), s'opposait à la constitution de territoires communaux ou villageois détenus uniquement par les descendants des seuls « fondateurs-défricheurs ». Les fondateurs ne pouvaient théoriquement se prévaloir de droits de propriété particuliers émanant de leur seule qualité statutaire, les surfaces détenues dépendant de la capacité de chacun à exploiter la terre et à s'acquitter de l'impôt. Ceci est le cadre général dans lequel prenait place l'acte de fondation. Mais de ce cadre théorique on peut facilement imaginer les limites et les possibilités de contournement : utilisation de main-d'œuvre salariée, recours à certains modes de tenure foncière (métayage, fermage) et, surtout, constitution d'une importante propriété publique communale permettant de restreindre l'accès du terroir aux seuls inscrits (*dân nội tịch*) et de limiter ainsi la fraction des terres inexploitées susceptibles d'être demandées en concession par des colons. Mais dans ce dernier cas, la gestion collective d'une fraction du territoire (en théorie redistribuée périodiquement) ne peut être assimilée à un privilège réservé aux seuls fondateurs et à leurs descendants : la séparation en deux catégories, « inscrits »

(*dân nội tịch*) et « non-inscrits » (*dân ngoại*, « étranger au village »), n'est en rien comparable à la discrimination absolue et irréversible qui caractérise certaines sociétés à castes, le statut de non-inscrit (*dân ngoại*) n'étant à l'échelle d'un lignage que temporaire (règle des trois générations, qui fixe le nombre de générations requis pour que les descendants mâles d'un nouvel arrivant soient inscrits sur les registres personnels de la commune). Ce constat rejoint les résultats de l'étude menée par Huy Vũ sur la fondation de la commune de Bồng Lưu, située sur l'île de Hà Nam au confluent des trois fleuves Chanh, Bạch Đằng et Nam. Au sujet de la réglementation de l'attribution des terres communales, l'auteur précise :

« Les *ngụ cư* [*dân ngoại*, non-inscrits] pouvaient se voir attribuer des rizières (si des habitants de la commune les cautionnaient), mais étaient les derniers à recevoir leur part. Pour qu'un *ngụ cư* devienne membre à part entière de la commune, il fallait que sa famille y ait séjourné depuis au moins trois générations. *Les descendants des fondateurs de la commune ne bénéficiaient d'aucun privilège spécial lors de la distribution des rizières* » (Huy Vũ 1993 : 250 ; mes italiques).

En définitive, à l'inverse du schéma proposé par Jean-Pierre Doumenge (1995) à propos des sociétés d'Océanie insulaire²², le lien organique entre territoire et lignage, dont la force interdisait d'accès à la terre toute personne non membre du lignage fondateur en l'absence d'une procédure d'affiliation sociale préalable (adoption, alliance matrimoniale), ne pouvait exister dans la société paysanne kinh, et cela au moins depuis le XVII^e siècle. La preuve en est que dans les communes et les villages du Nord Viêt-nam, le métissage lignager était la règle²³. Cette irrésistible tendance au mélange trouve une nouvelle illustration dans la pluralité des origines lignagères et villageoises de la poignée de colons fondateurs des villages de Hay et Sen. Il n'y avait pas de propriété foncière collective et inaliénable appartenant au lignage, en dehors de la célèbre « part de l'encens et de la lumière » (*hương hỏa*), seuls biens inaliénables, généralement des rizières, dont les revenus étaient destinés à financer les cérémonies culturelles, la maison de culte et l'entretien des tombeaux²⁴.

Identité et reconnaissance d'appartenance

En constatant que la désignation de « lignage fondateur » ne caractérise pas une démarche collective initiale de colonisation, pas plus qu'elle ne souligne ou ne pérennise l'existence de privilèges résultant d'une ancienne forme lignagère d'appropriation et d'exploitation du terroir, on en revient à la question initiale qui suscita cette discussion. A la lumière des différentes hypothèses que j'ai envisagées puis écartées, la singularisation toujours d'actualité d'un groupe de « fondateurs » me semble correspondre à une nécessité sociale et politique (exacerbée, dans ce cas, par le caractère relativement récent de la colonisation, puis de la création des villages) qui pourrait être résumée d'une formule lapidaire : « se situer » sur le lieu d'arrivée et donner une consistance historique et chronologique à la construction du village.

Cette proposition revient, en fin de compte, à constater que l'identification et la reconnaissance par le groupe villageois d'un ou de plusieurs « lignages fondateurs » est une condition indispensable à l'existence même du village, quitte pour cela à

transformer l'histoire locale, à la réinventer pour l'adapter aux évolutions du contexte et aux circonstances du moment. Ainsi, dans le village voisin du village de Hay, le village de Mánh, la disparition avérée au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle des lignages Đõ et Chu, considérés comme les fondateurs originels du village, a conduit à la désignation de deux nouveaux « lignages fondateurs », les Trư^ong et les Lê. Et bien que certains des villageois interrogés eussent connaissance de l'antériorité d'implantation des Đõ et Chu, qui peut fort bien être en partie ou totalement mythifiée, à la question « quels sont les fondateurs du village de Mánh ? » (sans autre précision), ils désignaient généralement les lignages Trư^ong et Lê. L'octroi et la reconnaissance du statut de fondateur par les habitants n'imposeraient donc pas, dans l'absolu, une primauté effective d'arrivée. Lorsque, pour une raison ou une autre, le ou les lignages considérés comme fondateurs viennent à disparaître, s'opère progressivement une substitution au profit d'un ou de plusieurs autres lignages.

La nature malléable, à géométrie variable, de la notion de fondateur est confirmée par une série d'entretiens menés dans le village de Hay. Si, en réponse à la question « quels sont les fondateurs du *thôn* Hay ? », les habitants actuels évoquent quasiment toujours les trois noms de lignage Trịn^h, Trầⁿ et Lư^ong, nombre d'entre eux poursuivent en établissant une hiérarchie entre les lignages, le premier, plus rarement le second, étant en quelque sorte désigné comme « plus fondateur » que les deux autres. Ainsi, M. Trầⁿ Văⁿ Đạ^t explique :

« Ici, les gens sont originaires de partout et certains ne savent même plus où est leur pays natal (*quê hương*). Mais on sait d'où vient le lignage Trầⁿ [...] C'est mon arrière-grand-père qui est arrivé ici en premier [il calcule] ...cela fait environ 300 ans. C'est lui, avec d'autres du lignage, qui a créé le *thôn* Hay, quelques années avant le lignage Trịn^h et le lignage Lư^ong, mais comme ils venaient tous de la commune de Vu Tữ^u, on dit qu'ils sont fondateurs. Mais en réalité, seul mon lignage est fondateur [...] Ils ont quitté la commune de Vu Tữ^u parce qu'il n'y avait pas assez de terres et à cause de la famine. Ce qu'on te dit sur les pirates chinois, ce n'est pas vrai, ce sont des histoires des gens du village qui ne savent pas » (Entretien du 03/09/1997).

Partant d'un constat similaire à propos d'un corpus de récits retraçant l'expansion d'un groupe ethnique en Côte d'Ivoire, Claude Perrot y voit l'impact de ce qu'elle dénomme « le principe d'antériorité » : chaque lignage à tendance à se présenter comme le plus ancien, le premier établi, celui qui aurait accueilli les autres, établissant ainsi des relations de subordination et de dépendance (Perrot 1985 : 1291).

Mais au-delà de cette interprétation, somme toute classique, de la revendication de la primauté d'arrivée, on est tenté de voir, en cette série d'ajustements et d'aménagements de la réalité, les signes tangibles d'un processus de constitution d'une identité villageoise composite. Envisagée comme un indicateur, l'identification de « lignages fondateurs » pourrait en effet permettre d'appréhender le groupe villageois comme un groupe d'interconnaissance, au sens où l'entend Marcel Maget (1955)²⁵, en se fondant pour cela sur le postulat suivant : la connaissance partagée de l'histoire singulière du village, dont la fondation constitue le point de départ chronologique naturel, et l'influence directe ou indirecte exercée par chacun sur son déroulement, par

exemple, par désignation de nouveaux lignages fondateurs, sont deux traits spécifiques du groupe villageois et sont ainsi, rétroactivement, à même de le circonscrire dans l'espace et dans le temps et donc de le définir. Mais là encore, si l'histoire du village de Hay, réelle ou partiellement imaginaire, est connue de l'ensemble de ses habitants, elle ne l'est pas uniquement par eux. La majorité des ressortissants des trois autres villages de la commune de Ninh Dân en ont également la connaissance ; inversement, les ressortissants du village de Hay sont à même de citer les patronymes des « lignages fondateurs » des autres villages et, pour certains d'entre eux, de retracer une histoire de leur fondation.

Sur la connaissance, partagée par l'ensemble des membres d'un groupe, d'un certain nombre de faits ayant trait à l'histoire collective ou individuelle, connaissance qui pour Marcel Maget est une condition fondamentale de la définition du groupe villageois, se greffe ainsi une nouvelle dimension : le sentiment d'appartenance qui fonde l'identité, puisque l'on peut fort bien « connaître » sans pour autant « se reconnaître en » ou « s'identifier à ». En d'autres termes, la reconnaissance d'appartenance ne peut être totalement passive, subie presque malgré soi. Elle s'inscrit dans un processus dynamique qui demande un investissement minimum, qu'il soit contraint ou volontaire, de la part de l'individu ou du groupe. Le groupe d'interconnaissance peut donc se révéler plus vaste que le groupe d'appartenance ou, plus précisément, constituer un des niveaux, mais non le seul, qui permettent de caractériser le groupe villageois.

Peut-on en conclure que l'identification d'un ou de plusieurs « lignages fondateurs » est, en l'état, un élément fédérateur à même de rapprocher et d'inclure les habitants en une « communauté villageoise » singulière ? Ou, à l'inverse, peut-on voir dans cette capacité de reconnaître successivement différents « lignages fondateurs » le reflet de l'évolution du pouvoir au village, fondé sur des clivages de statut et d'origine ? Pour la seconde moitié du XIX^e siècle, l'insuffisance de sources, toujours parcellaires, ne permet pas de pousser plus avant le raisonnement. En revanche, le profond bouleversement de la situation socio-économique et politique que connut la région entre 1920 et 1950 offre la possibilité de mettre ces deux hypothèses à l'épreuve de la mobilité. L'origine de ce bouleversement est l'accroissement de la demande d'une culture de rente destinée principalement au marché colonial pour l'exportation, le thé, culture pour laquelle la Moyenne Région se révéla particulièrement bien adaptée (conditions agro-écologiques favorables, faible densité de population, ligne de chemin de fer du Yunnan, etc.).

L'ÉCONOMIE DE PLANTATION : DU QUÊ HU'ONG AU VILLAGE DE MIGRATION

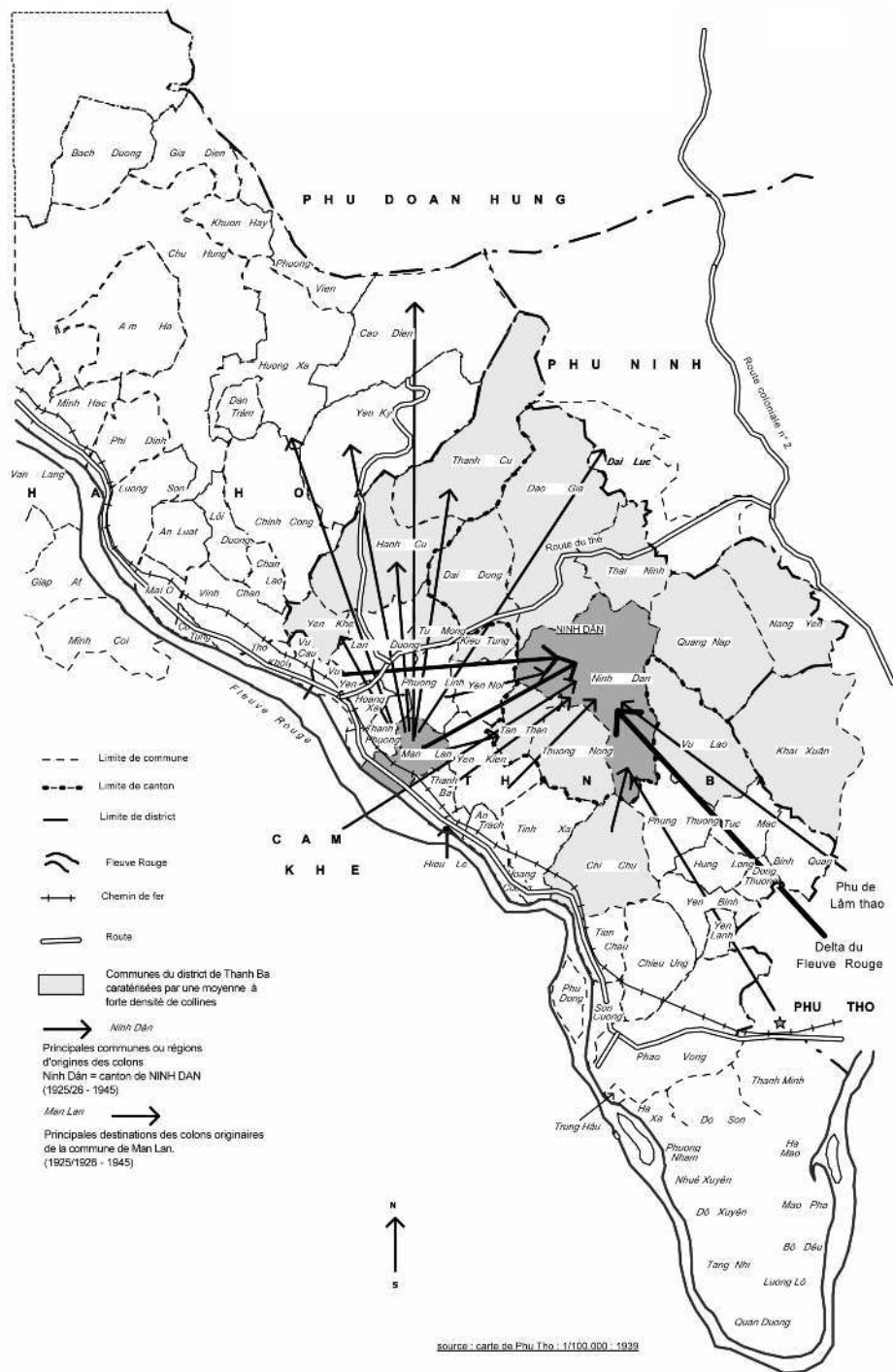
« Cette 'découverte' explique comment la culture du thé qui, dans les monographies et études économiques établies antérieurement à 1935, était encore considérée comme une culture de 'jardin' d'importance économique secondaire, est passée rapidement au premier plan des préoccupations provinciales »²⁶.

La « découverte » dont fait état l'auteur de ce rapport, consacré à la colonisation dans la province de Phú Thọ en 1939, est la création illégale sur des terres classées en

Réserve Forestière (Domaine Local), situées dans le district de Thanh Ba et dans deux communes limitrophes (commune de Yên Kỳ du district de Hạ Hoà et commune de Đại Lược du district de Phù Ninh), de près de 3 000 plantations privées de thé, couvrant une superficie totale d'environ 7 000 hectares (voir Carte 1). Cette incroyable dynamique endogène se développa jusqu'à la fin des années 1930 à l'insu du pouvoir colonial, ce qui en dit long sur son insertion à l'échelle locale, tandis que les autorités du protectorat tentèrent, sur le tard, de s'approprier ce que nous appelons la « révolution du thé » pour transformer en succès l'échec cuisant de la politique de « Petite Colonisation Indigène » dans la province de Phú Thọ²⁷.

Dans une région caractérisée par une très faible densité de peuplement, le développement de cette « économie de plantation » reposa presque exclusivement sur le développement simultané d'un puissant courant migratoire, qui prit deux formes différentes, mais totalement interdépendantes. La première correspond à la conquête par les « colons-planteurs » des espaces de collines à peu près vierges de toute utilisation agricole, situés dans les villages de relief (faible altitude : 50 à 100 m), comme c'était le cas des villages de la commune de Ninh Dân. Jusqu'à la fin des années 1930, ce mouvement de colonisation fut essentiellement le fait de ressortissants originaires de communes densément peuplées situées à proximité (7 à 10 km) du village de Hay et des autres villages colonisés, sur les levées de berges du Fleuve Rouge (voir Carte 2). Cette proximité permit aux « colons planteurs » de développer un mode de colonisation original, dont certains usèrent jusqu'à la réforme agraire (1953-56). Ils créèrent des fermes, littéralement des « campements » (*lâm trại*, voir note 10), dans des zones inexploitées et inhabitées du terroir villageois, où chaque colon construisit sa propre habitation, tout en conservant un lieu de résidence et des activités de production, principalement rizicoles, dans leur village d'origine respectif.

Les contraintes techniques inhérentes à la culture du thé et la croissance exponentielle des surfaces plantées à partir du milieu des années 1920 nécessitèrent une quantité toujours plus importante de main-d'œuvre, que les seuls membres de la famille des « colons-planteurs » ne pouvaient généralement pas fournir. Le recours généralisé et systématique à une force de travail salariée extérieure à la région constitua la seconde forme d'immigration. En 1932, Yves Henry estimait qu'une plantation de 500 hectares de théiers nécessitait « 1500 coolies (hommes, femmes, enfants), soit trois par hectare, ce qui est le nombre normal admis sur les plantations d'Assam » (Henry 1932 : 595). Ce ratio semble cependant surestimé lorsqu'il est appliqué à de petites plantations paysannes dont la taille dépassait rarement 15 *mẫu* (environ 5 ha). En effet, plus les superficies à mettre en valeur étaient réduites, plus la proportion qui l'était directement par le planteur et sa famille était élevée. Ce fait est confirmé par d'anciens migrants venus louer leur force de travail sur les plantations du village de Hay : le recoupement des informations recueillies indique qu'une quarantaine de salariés exploitaient les 140 à 150 *mẫu* de thé (50 à 55 ha) plantés à la fin des années 1930 ; ce nombre devait être substantiellement renforcé par des travailleurs saisonniers lors de la pleine saison de récolte (de juin à septembre). En se basant sur un ratio minimal d'un ouvrier agricole pour 3 à 4 *mẫu* de théiers (1 à 1,3 hectare), c'étaient donc 6 000 à 7 000 salariés qu'il fallait mobiliser tout au long de l'année pour mettre



Carte 2 : Mouvement de colonisation du « thé », province de Phú Thọ.

en valeur les 7 000 hectares de théiers implantés illégalement sur les terres du Domaine Local du seul district de Thanh Ba et il fallait compter au moins 10 000 personnes en pleine saison de récolte. Si l'on additionne ce nombre à celui, proche de 3 000, des « colons-planteurs » établis dans les sept communes concernées, on prend la mesure du bouleversement de l'équilibre démographique qui résulta de ce flux migratoire.

Aussi, dans le village de Hay comme dans les autres communes colonisées, ont coexisté jusqu'à la réforme agraire trois groupes distincts : les fondateurs, les « colons-planteurs », et les salariés agricoles principalement originaires du delta du Fleuve Rouge. Cette population composite et hétérogène pose logiquement la question de la genèse potentielle d'une unité villageoise comme entité sociale constituée, notamment, par l'établissement de contacts et d'échanges entre ces différentes composantes humaines.

Le groupe des fondateurs : contacts et isolement

Les fondateurs et leurs descendants constituaient le seul groupe dont les hommes âgés de plus de dix-huit ans étaient inscrits (*dân nội tịch*) dans la commune de Ninh Dân : la possibilité d'accéder à un rang de notabilité ou d'exercer une fonction officielle au niveau villageois ou communal leur était théoriquement réservée, même si les réformes de 1921 et 1927 imposées par le pouvoir colonial ne leur garantissaient plus cette exclusivité. En raison de cette qualité d'inscrit, ils étaient les seuls « villageois à part entière » du village de Hay, ce qui *de facto* établissait un rapport déséquilibré entre eux et les deux autres groupes. Acceptée ou juste tolérée, la présence des « colons-planteurs » et surtout des salariés pouvait être remise en cause par eux à tout moment, puisqu'ils étaient les seuls détenteurs du pouvoir légal. L'emprise de ce groupe apparaît d'autant plus évidente et forte que les migrants de proximité, qui bénéficiaient pourtant de réseaux de cooptation, devaient se plier à l'arbitraire des notables locaux. La main-mise de ces derniers sur le foncier et notamment sur l'espace de collines, qu'elle fût le fait d'une appropriation directe (illégal dans le cas des terres du Domaine Local) ou du pouvoir d'influence dont ils disposaient, faisait d'eux un groupe puissant et incontournable pour tout candidat à l'installation, comme l'illustre le récit de M. Đỗ Văn Trích (né en 1916 dans la commune de Thanh Ba) à propos de l'implantation de ses parents dans le village de Hay au milieu des années 1920 :

« [...] Le *địa chủ* Hoé (le propriétaire foncier M. Hoé) a « donné » cette colline [Núi Sâng] à mes parents. Quand ils ont fini de la défricher et de la planter en théier, M. Hoé a dit à mes parents qu'il voulait la reprendre ou que, puisqu'ils avaient dépensé beaucoup de *công* [travail] pour la plantation, il serait mieux que ce soient eux qui achètent la colline. Mes parents ont dû payer 20 đồng pour acheter les 20 *mẫu* [environ 7 ha.] [...] Ici, on ne défrichait pas les collines comme on voulait, il fallait acheter la terre. Pour tout le monde, c'était pareil » (Entretien du 17/09/1996).

Numériquement, le groupe des fondateurs n'en restait pas moins minoritaire en comparaison des deux autres, chaque « lignage fondateur » ne comptant qu'une poignée de membres à la veille de la révolution ; de surcroît, ce groupe ne développa pas de stratégies matrimoniales à même de renforcer son assise.

Les salariés : soumission et intégration

Le groupe des salariés agricoles, population mobile au gré des opportunités, devrait être défini comme le groupe le moins impliqué dans la vie sociale et politique du village, car il n'investissait que le champ économique. Or cette logique d'extériorité n'a pas le caractère absolu que la nature même de cette population semble au prime abord lui assigner. C'est ce que l'étude des échanges matrimoniaux a mis en évidence : sur la totalité des mariages examinés (94) entre 1920 et 1945, plus de 30% concernent des salariés agricoles établis au village, dont une majorité de femmes (27 cas), la part des hommes étant beaucoup plus modeste (5 cas). Parallèlement à cette première forme d'ancrage, une seconde pratique, l'adoption, concourut à fixer certains migrants salariés au village. Pratique répandue au Nord Viêt-nam, elle est généralement expliquée par la nécessité d'accroître la force de travail de la famille adoptante tout en représentant, dans certains cas, un palliatif à l'absence de descendance masculine, seule à même d'assurer la continuité de la lignée et du culte (Hy Van Luong 1992 : 60). Le témoignage de M. Nguyễn Văn Gấm apporte un éclairage intéressant sur le sujet :

« Je suis originaire de la commune de Đõ Xuyên et c'est mon père qui est arrivé en premier ici [village de Hay]. Le vrai patronyme de mon lignage (*tên họ*) n'est pas Nguyễn mais Trần. C'est mon père qui a changé de nom lors de l'établissement de l'état-civil, car il travaillait pour Nguyễn Văn Xa et il est devenu son fils adoptif (*con nuôi*)[...] Je vais encore souvent à Đõ Xuyên et je participe à toutes les cérémonies de mon lignage [Trần] [...] Non, cela ne pose pas de problème que je m'appelle Nguyễn [en réponse à une question portant sur le changement de patronyme]. J'ai encouragé ma deuxième fille à se marier à Đõ Xuyên ; ainsi, je pourrai y retourner pour finir ma vie [...] Ma femme était originaire de Hà Tây et elle était salariée comme moi. Elle était la fille adoptive du père de Nguyễn Thị Thuật, pour qui elle travaillait [...] Il y avait beaucoup d'autres salariés qui ont été adoptés, comme la femme de Phạm Văn Thịnh par Trịnh Văn Hoè, Đõ Văn Miện et Đõ Thị Thóc par Đõ Văn Miến, ou encore Mè Văn Cừ par quelqu'un du lignage Đào [il ne se souvient plus qui exactement] » (Entretien du 01/12/1997).

Le recours fréquent à cette pratique de l'adoption renforce l'impression qu'existait dans les faits une certaine fluidité entre les groupes et que des ponts permettaient de passer de l'un à l'autre. Mais ne nous y trompons pas. Ce statut d'adopté ne plaçait pas les salariés sur un pied d'égalité avec la descendance légitime reconnue, loin s'en faut. Pour ces adoptés, qui restaient avant tout des migrants étrangers à la région, l'adoption permettait une certaine sécurisation de leur situation mais, en contrepartie, elle accroissait leur dépendance et leur vulnérabilité face aux exigences de leur « parents adoptifs ». L'adoption ne se déclinait donc pas en terme d'intégration à la famille ni au lignage de l'adoptant : M. Gấm et son père sont restés affiliés à leur lignage d'origine, et cela bien qu'ils aient changé de patronyme. Plus encore, l'adoption n'était pas conçue comme un processus irréversible. Elle était la conséquence exclusive de l'allocation de la force de travail d'un individu à un planteur, qui en devenait, en somme, propriétaire ou plutôt usufruitier : que l'on change de planteur et l'on changeait de tuteur.

La malléabilité des salariés et, d'une certaine façon, leur docilité étaient intrinsèquement liées aux circonstances qui les avaient poussés au départ et constituèrent la

condition *sine qua non* de l'essor de l'économie de plantation. Ces migrants, qui quittaient leur village sans aucune certitude quant à ce qu'ils allaient trouver dans cette région éloignée et inconnue, étaient issus de la frange la plus pauvre de la paysannerie, de cette « masse de miséreux », pour reprendre l'expression de Pierre Gourou, dont la situation n'a cessé de se dégrader après la crise de 1929 pour culminer lors de la famine de 1945²⁸. Le parcours de M^{me} Yễn, née en 1915, permet de s'en rendre compte :

« Je viens de la province de Thái Bình. Je suis partie car mon père, qui perdait au jeu, me battait tout le temps [...] Je suis arrivée au village [de Hay] quand j'avais quinze ou seize ans et la mère de mon futur mari m'a alors proposé de travailler chez elle comme salariée pour la récolte du thé [...] C'était facile ici de gagner sa vie. Une journée de travail à l'époque était payée entre 1,5 et 2,5 hào [10 hào = 1 đồng] » (Entretien du 14/10/1996).

A l'image de la situation de M^{me} Yễn lors de son arrivée dans cette région, la plupart des migrants originaires des provinces les plus peuplées du delta du Fleuve Rouge étaient de jeunes gens célibataires que l'éloignement de leur village d'origine, la rareté des contacts qu'ils conservaient avec lui et la dureté de la vie qu'ils y avaient menée jusqu'alors rendaient plus aptes à s'insérer sur le lieu d'immigration. Cela ne veut pas dire qu'ils coupaient tous les liens avec le point de départ – la majorité d'entre eux retournèrent s'y établir –, mais que leur situation des plus précaires et de totale dépendance ne leur donnait pas la même capacité de choix que les « colons-planteurs », si tant est que l'on puisse parler de choix dans cette économie de misère.

Les colons-planteurs : le regard extérieur

Lorsque les anciens « colons-planteurs » évoquent les rapports qu'ils entretenaient avec le village colonisé, c'est invariablement en référence à leur village d'origine respectif ; ils semblent suggérer qu'ils quittaient temporairement leur village d'origine pour effectuer un séjour plus ou moins long dans la zone de plantation. Mais d'un point de vue arithmétique, c'est-à-dire, au regard du temps passé en chacun des deux lieux pendant une période donnée (une année, par exemple), et de la durée totale pendant laquelle certains colons usèrent de ce mode de colonisation (vingt ans et plus), la relation s'établit sans équivoque possible dans un rapport inverse : ils quittaient le village de migration afin de se rendre occasionnellement, et pour une durée excédant rarement un mois, dans leur village d'origine. Sur ce point, le récit de M. Hoàng Văn Khanh, né en 1912 dans la commune de Yên Nội (à l'époque, Yên Kiên), est éloquent ; l'extrait présenté ici évoque la création par ses parents d'un campement (*làm trại*) dans le village de Mánh (commune de Ninh Dân) lorsqu'il avait une dizaine d'années, soit au début des années 1920 :

« Au début, ma mère a planté du manioc et surtout des arbres *cây đoc*²⁹. Puis mon père a acheté 6 ou 7 *sào* de rizières [environ 0.25 ha] et 3 *mẫu* de forêts [environ 1.1 ha] pour planter du théier. Avec mes deux oncles [deux frères de son père], ils ont été les premiers à ouvrir un campement ici, parce qu'à Yên Nội il y avait beaucoup d'inondations et qu'on ne pouvait faire qu'une récolte de riz par an [...] Mon père a vendu la maison [à Yên Nội] après quelques années, mais il a gardé trois *sào* de rizières [environ 0.11 ha] et deux *mẫu* [envi-

ron 0.7 ha] de palmier rônier (*cây cọ*), qui étaient exploités par mes cousins. C'est avec la vente des feuilles de palmier rônier qu'il a acheté les terres ici [...] Il y avait des gens de Yên Nội qui arrivaient ici, mais qui n'avaient pas d'argent. Le *lý trưởng* [le maire] leur « donnait » un ou deux *mẫu* de colline, où ils plantaient du manioc et du riz pluvial. Mais bien sûr, ils devaient à chaque occasion faire des « cadeaux » au *lý trưởng* [...] On défrichait les collines par morceaux. On plantait du théier sur le sommet et on laissait les pentes en friche [...] Ma femme est de Yên Nội, car j'y étais inscrit à partir de dix-huit ans, et on s'est mariés là-bas. A Yên Nội, je faisais la patrouille (*tuần phòng*) et je payais 2 đồng par an d'impôt personnel (*thuế thân*), avec en plus 2,5 đồng pour la corvée [*phu* ou *phu phen*] pour avoir la carte et encore 0,5 đồng... Ici [village de Mánh], je ne payais que l'impôt sur mes terres et ma maison (*thuế điền ; thuế thổ*) [...] On pouvait être inscrit à Yên Nội, même si on n'avait plus de maison là-bas. [...] Je rentrais à Yên Nội pour le culte des ancêtres [lignage Hoàng], pour le Têt, pour le jour du culte à la maison communale et pour tous les grands événements (*việc lớn*)³⁰. Ce n'est pas loin, c'est à trois kilomètres d'ici et il fallait moins d'une heure à pied [...] Maintenant, je vais encore parfois à Yên Nội, mais c'est rare » (Entretiens des 15 et 22/10/1996).

A l'image de la situation décrite par M. Khanh, le sens de la relation que donnent invariablement les anciens « colons-plantateurs » procède d'une perception dichotomique des deux espaces (village d'origine et village de migration) qui résulte de la possibilité qu'ils avaient d'entretenir un type de relation spécifique et singulier en chacun des deux lieux. Le village de migration était, à n'en pas douter, considéré comme un espace à vocation principalement économique, dont la perception n'était en fin de compte pas très éloignée, tout au moins dans les premières années de la colonisation, de celle qu'en avaient les exploitants des terres *phu canh*³¹. Le lieu d'origine, au contraire, restait le village de la résidence sociale, ce que l'inscription concrétisait et qui donnait accès aux droits (accès à la notabilité par l'exercice de fonction officielle ou par achat de titre ; accès aux terres communales réparties périodiquement) et aussi aux obligations échues, en principe, à tout inscrit : les colons y versaient l'impôt personnel et effectuaient ou rachetaient la corvée, ne s'acquittant dans la commune de migration que de l'impôt foncier.

Cette permanence du regard tourné vers le lieu de départ, point d'ancrage et de référence dont le pouvoir d'attraction était entretenu par la volonté du retour, structura les échanges matrimoniaux centrés sur le village d'origine. En cela, parler d'un groupe constitué des « colons-plantateurs » semble excessif. Si tous avaient en commun les motivations les ayant conduits à migrer, la période de leur arrivée et le mode d'exploitation du milieu, les membres de chacun des quartiers (*xóm*), qui regroupaient les colons en provenance d'un même village ou d'une même commune, entretenaient des relations privilégiées, d'une part au sein de cette unité et d'autre part avec l'extérieur (le village d'origine), plutôt qu'avec les autres parties constituantes (les quartiers) du village de Hay. Le quartier ne symbolisait pas seulement l'enracinement en un autre village, un ailleurs commun : il en était un intermédiaire actif. A ce sujet, Christian Taillard remarque que les quartiers (*xóm*) « constituent l'autre noyau dur de la société Việt, car par juxtaposition d'éléments de même structure, ils imposent leurs trames à l'espace villageois » (Taillard 1992 : 401). S'agissant du village étudié, on pourrait cependant rétorquer que l'absence de contrepois – la centralité imposée par l'ins-

cription et symbolisée par la maison communale, *dinh* (Taillard 1992 : 400-401) – a surdéterminé l'importance des quartiers et, par là même, la tendance à l'atomisation spatiale et sociale au sein du village. Si un tel biais interprétatif constitue un risque bien réel, remarquons toutefois que le quartier a été la forme d'organisation spontanément adoptée par des colons d'origines diverses, à la fois vecteur et support de la colonisation du terroir villageois.

Pour les premiers « colons-planteurs », les pionniers des années 1920, l'assignation d'un rôle purement économique aux zones colonisées ne fait guère de doute : leurs départs s'apparentaient à des « migrations de maintien » au village (Racine 1994 : 319), le retour constituant l'aboutissement logique de leur parcours. D'ailleurs, dans un premier temps, les colons laissaient femmes et enfants au village, leur départ représentant de simples absences temporaires. Pour ces précurseurs, existait un « décalage entre l'espace vécu et l'espace investi, celui où le migrant continue à se référer à l'endroit dont il provient pour tout ce qui concerne ses attentes majeures, le lieu d'émigration étant au contraire pour lui un espace neutre, doté d'un statut secondaire, strictement instrumental, celui d'un espace-ressources » (Rosental 1990 : 1410).

Mais pour les descendants de ces pionniers, la polarisation n'était plus aussi franche, aussi tranchée. L'étude détaillée du parcours des membres de trois lignages (Đào, Tống et Lê), originaires de la commune de Mạn Lạn (l'une des communes du district de Thanh Ba, qui a fourni le plus gros contingent de migrants ; voir Carte 2), montre que, pour la période 1920-1950, le bilan global du nombre de retours par rapport à celui des départs, c'est-à-dire, la proportion de « colons-planteurs » qui se réinstallèrent à plus ou moins long terme dans leur village d'origine, est globalement déséquilibré et souligne une tendance progressive mais indiscutable au détachement. Sous le seul angle économique, il est donc indéniable que la majorité des « colons-planteurs » de la deuxième et de la troisième génération s'est rapidement détachée du village d'origine, puis a rompu avec lui. Doit-on interpréter ce détachement économique des migrants comme le signe avant-coureur d'une rupture sociale inéluctable, le premier induisant inévitablement la seconde ? Il est difficile de répondre catégoriquement à cette question, la première guerre d'Indochine ayant ébranlé « l'économie de plantation », qui disparut définitivement avec la réforme agraire, interdisant ainsi de suivre « l'évolution naturelle » de l'attitude des migrants. On peut cependant constater que ceux des colons-planteurs qui n'avaient plus d'attache physique et économique (terre ou habitation) avec le village d'origine décrivent de façon analogue aux pionniers les relations qu'ils entretenaient avec le point de départ et le village de migration, à l'image du récit de M. Đỗ Văn Trịch, né en 1916 dans la commune de Thanh Ba (commune limitrophe de celle de Mạn Lạn, qui fusionna avec cette dernière à la fin des années 1950) :

« Mes parents ont ouvert le campement (*lâm trại*) quand j'avais... 5 ou 10 ans [il ne se souvient plus exactement], mais on habitait encore dans la commune de Thanh Ba. Mon père avait un frère plus riche qui est toujours resté à Thanh Ba ; le problème était qu'il n'y avait pas assez de rizières et qu'il y avait des inondations [...] On a fait des « allers et retours » (*đi đi về về*) entre le village de Hay et Thanh Ba jusqu'à la mort de mon père, même si à la fin on était presque tout le temps à Hay. On a divisé la plantation entre les quatre frères [M.

Trịch est le troisième] et chacun a construit une maison séparée et s'est installé définitivement ici, sauf mon frère aîné qui a gardé la maison au pays natal (*quê hương*) et qui a envoyé ici sa femme et ses enfants pour cultiver le thé. Au fur et à mesure, j'ai acheté 1 *mẫu* de rizière [0.36 ha][...] On était tous inscrits à Thanh Ba, où on avait une carte officielle et où on payait la corvée ; c'est en 1945 qu'on a été reconnu comme des habitants de Ninh Dân. C'est pour cela qu'ici, lors de la cérémonie à la maison communale (*đình*), on ne contribuait qu'une part d'offrandes (*xuất*) pour nous quatre [une part d'offrandes pour les quatre frères], alors que pour les familles originaires de Hay qui étaient inscrites à Ninh Dân, chaque homme devait contribuer une part [*xuất*] [puis il ajoute en souriant :] Mais on mangeait autant que les autres » (Entretien du 11/10/1996).

Bien que fixés dans le village de Hay, M. Trịch et deux de ses frères restèrent donc inscrits jusqu'en 1945 dans la commune de Thanh Ba. Pour eux, comme pour tant d'autres migrants, le village d'origine devint alors un lieu à vocation purement sociale. La proximité géographique leur permettait de s'y rendre à l'occasion des événements festifs (fête du village à la maison communale), des cérémonies cultuelles (de lignage ou de branche), des événements familiaux prévus (mariage, deuxième enterrement), ou des événements accidentels (maladie, décès), en résumé, de participer aux événements marquant de la vie sociale du village et du lignage, de garder prise sur les institutions locales du pouvoir³². Pour reprendre l'expression de Véronique Dupont et Éva Lelièvre, à l'enracinement résidentiel s'est substitué un enracinement psycho-culturel (Dupont & Lelièvre 1993).

L'irruption du pouvoir colonial : une nouvelle donne

À partir de 1937, l'intervention directive de l'administration coloniale dans un processus de colonisation qui lui avait jusqu'alors totalement échappé modifia la hiérarchisation sociale et politique née de l'économie de plantation, qui en avait favorisé l'expansion. En effet, le lotissement et l'attribution de concessions dans ce qui restait du Domaine Local situé dans les districts de Thanh Ba et de Hà Hòa (voir Carte 2) ont favorisé l'apparition d'un « nouveau type » de colonisation et de colons. C'est ce que démontre un rapport traitant des multiples litiges relatifs à l'attribution de concessions situées, entre autres, dans la commune de Thái Ninh. Une simple annotation rédigée en marge des réclamations déposées par deux bénéficiaires de concessions originaires du delta du Fleuve Rouge (provinces de Hà Đông et de Thái Bình) stigmatise la nouvelle donne imposée par les autorités coloniales :

« [...] ne s'est pas encore installé à Thái Ninh, bien qu'il ait déjà été *sur sa demande*, inscrit au rôle d'impôt personnel de leur commune [du maire et du chef du cadastre – respectivement *lý trưởng* et *chủ ông bạ* – de la commune de Thái Ninh] »³³.

Il s'agit bien d'un « nouveau type » de colonisation, car les ressortissants du delta qui bénéficièrent en priorité de ces concessions furent imposés à la société locale par le pouvoir colonial (la colonisation de la Moyenne Région et de la Haute Région était considérée comme une des principales solutions au surpeuplement du delta), et cela au détriment des « colons-planteurs » originaires du district de Thanh Ba. Ces concessionnaires avaient une stratégie, bien différente de celle des migrants de proximité, que l'on pourrait qualifier de « migration de rupture », le processus de détachement

d'avec le village d'origine étant dans leur cas implicitement lié à la décision de migrer. En effet, s'ils souhaitaient réussir dans cette région de colonisation qui leur était défavorable, pour ne pas dire franchement hostile³⁴, ils n'avaient d'autre choix que de tenter de s'y insérer au plus vite et à long terme. Le premier acte concret allant en ce sens consistait à se faire inscrire sur le rôle de l'impôt personnel de la commune où un lot de terre leur avait été attribué. En comparaison, la position des « colons-plantateurs » de proximité était beaucoup plus confortable : ils ne devaient faire face à aucun impératif d'intégration de ce genre, la régularisation des occupations illégales des terres du Domaine Local n'ayant été conditionnée à aucun changement de leur statut vis-à-vis des communes colonisées. Dans ce contexte, il est logique et, pour ainsi dire, « naturel » qu'ils soient restés inscrits dans leur commune d'origine, seul lieu où la reconnaissance sociale et l'accès à la notabilité et donc au pouvoir pouvaient prendre leur pleine mesure. Cette situation ne pouvait que renforcer l'ambivalence « espace-ressources – espace investi », car les « colons-plantateurs » n'étaient astreints à aucune obligation particulière dans la commune de migration, hormis le paiement de l'impôt foncier.

ENRACINEMENT ET MOBILITÉ : DEUX RÉALITÉS INCONCILIABLES ?

L'indéniable mobilité des paysans m'amène à souscrire à la conclusion d'Andrew Hardy : « But, as this study of the practice of colonial period migration has shown, they [the villagers] were not, in the atavistic sense imagined by most contemporary observers, attached to their village³⁵ » (Hardy 1998 : 131). Mais il faut nuancer cette adhésion : elle dépend, en effet, du sens que l'on donne au terme « attachement » et de ce qu'il sous-tend comme logique cognitive.

Si l'attachement est conçu comme un ancrage physique en un lieu, un ancrage qui s'opposerait aux mouvements, les travaux d'Andrew Hardy et l'étude de cas présentée ici montrent que ce postulat ne résiste pas à l'examen des faits. Dans les analyses produites par les auteurs de la période coloniale³⁶, comme dans celles proposées depuis par de nombreux chercheurs³⁷, l'attachement est systématiquement décliné en termes d'entraves à la mobilité, de liens emprisonnant l'individu, de carcan. Le village se substitue à ses habitants inféodés à lui³⁸, sorte d'espace total doué d'une véritable « humanité » et qui se refuse à toute séparation de ses parties constituantes, le départ de certains prenant alors des allures de trahison dont la seule issue ne peut être que la rupture. Cette vision est instruite par le concept même de « communauté villageoise », auquel fut systématiquement assimilé le « village traditionnel », ce petit monde clos replié sur lui-même.

Mais réfuter cette vision dogmatique du village n'implique pas que les paysans ne sont pas attachés à lui. Au contraire, ils le sont et c'est justement cet attachement aux structures sociales (lignage, quartier, etc.) et aux institutions villageoises (maison communale, notabilité, hiérarchisation entre inscrits et non inscrits, etc.), comme autant d'éléments constitutifs d'un référent culturel complexe, qui rend possible les départs, qui rend acceptable et socialement admise la mobilité. Pour cela, il faut admettre que, plus qu'une entité agissante érigée en corps social et politique « autonome » et douée « d'une vie propre », le village est avant tout un espace de référence.

Si tout individu se définit au minimum par sa qualité de membre d'un lignage, par référence à son *quê huông* (le pays natal, réel ou mythifié) et par son lieu de résidence, l'erreur serait de confondre ces trois espaces de référence, de penser que l'un implique systématiquement l'autre, en résumé, de les fusionner en un seul lieu, c'est-à-dire, de souscrire à l'hégémonie du postulat de l'immanence de la territorialité organique³⁹, du « tout en un ».

C'est ce que démontre le processus de colonisation qui vient d'être décrit et, notamment, les mécanismes d'ajustement puis d'investissement sélectif qui permirent aux différents groupes qui y coexistaient de légitimer leur situation sur le lieu d'arrivée en la replaçant dans la perspective du lieu de départ et d'un retour toujours souhaité. Les « colons-planteurs » faisaient une dissociation nette entre le champ économique, le village de migration qui s'apparentait à un « espace-ressources », et le champ social et politique, le village d'origine. Cet enracinement social et culturel, source de reconnaissance à même d'être revendiquée lors du retour, rendait envisageable le départ. Ce regard extérieur du migrant était tout à la fois plus prégnant et plus fragile pour les salariés agricoles : l'importance de la référence au village d'origine était d'autant plus forte qu'ils n'avaient rien ou presque dans le village de migration. Ils n'avaient cependant que des contacts épisodiques avec le lieu de départ et étaient, de par leur statut et les rapports de production dans lesquels les maintenaient leurs employeurs, plus dépendants et plus vulnérables, mais aussi plus enclins à s'investir durablement dans le village de migration (mariage, adoption). Pour les deux autres groupes (fondateurs et colons-planteurs), l'objectif était bien de fixer cette main-d'œuvre, ressort essentiel de l'économie de plantation, sans pour autant l'intégrer. Enfin, les « fondateurs » et leurs descendants n'opéraient pas ou plus cette dissociation, l'investissement économique et social et les enjeux de pouvoir se focalisant sur le village de Hay et la commune de Ninh Dân. Ceci ne signifiait pas pour autant une solidarité, ni même une cohésion, au sein de ce groupe, pas plus qu'avec les autres villages de la commune, comme le démontre de façon significative une série de conflits fonciers qui se solda, entre autres, par une séparation des cultes et une véritable sécession du village de Hay⁴⁰. Pour les fondateurs et leurs descendants, le village d'origine n'en restait pas moins un espace de référence, le « pays natal » (*quê huông*), qui donnait un sens au départ et le rendait supportable parce qu'il intégrait l'individu dans une dynamique verticale, celle de l'origine, réelle ou fictive, comme le souligna fort justement Nguyễn Văn Huyên à propos de la situation des citadins : « En tous cas, il est toujours honorable d'avoir un village d'origine en province. Sinon on est désigné par le terme presque méprisant aux yeux des villageois, *ngườì tứ xứ*, gens des quatre coins du monde » (Nguyễn Văn Huyên 1994 : 62).

Le départ n'est donc pas synonyme de rupture, parce que les migrants ont la capacité de dissocier les espaces (sociaux, économiques, politiques, ou religieux) qu'ils investissent en un lieu et en un temps donné. Qu'elle soit volontairement entretenue ou imposée par les autres groupes en présence, la référence à un ailleurs socialement valorisant (le « pays natal », le lignage) fait partie de l'arsenal social dont dispose l'individu pour rendre acceptable ou, tout au moins, supportable sa situation d'immigrant. Dans les villages de constitution relativement récente, comme les villages de Hay et

de Sen, l'intensité des contacts et la nature des relations qu'entretiennent le nouvel arrivant puis ses descendants avec le village d'origine jouent donc un rôle essentiel dans la définition de l'identité composite tripartite de l'individu : village de résidence, « pays natal » et lignage, trois dimensions qui s'articulent pour définir une véritable « trame d'appartenance » (l'expression est empruntée à Bruno Martinelli, 1995). Cette configuration évolutive a conduit au fil du temps certains migrants à opérer une fusion de ces trois dimensions en un espace unique, s'affranchissant ainsi progressivement du village d'origine, alors que d'autres procèdent encore actuellement suivant un schéma fortement polarisé en maintenant une séparation stricte entre ces trois espaces d'appartenance. Le récit de M. Chu Đức Chiển (né en 1929) donne un aperçu convaincant de cette capacité de dissociation et de reformulation des espaces de référence :

« Mon grand-père et mon père étaient originaires de la province de Thái Bình, mais avant 1945 il y a eu une très grande famine et ils sont partis à Đông Thanh [commune voisine de Ninh Dân] [...] Lorsque l'on s'est installés définitivement à Đông Thanh, mon père est retourné à Thái Bình chercher les tombeaux et on a réinstallé toutes les tombes. On creuse pour récupérer les os et on les met dans des ballots pour les ramener à Đông Thanh. Cela fait au moins soixante ans, j'étais encore petit [...] Maintenant, c'est mon frère aîné qui est chef de lignage et il a organisé tous les tombeaux suivant le registre généalogique (*gia phả*) [...] Quand je mourrai, je serai enterré ici [village de Hay], mais trois ans plus tard on me transportera à Đông Thanh, car d'après la tradition vietnamienne il faut mourir et être enterré dans son village natal (*quê hương*), sinon on dit *chết ở đất khách quê người* [mourir en terre étrangère]. Dans ce cas, il y a des rumeurs et les gens disent : ce n'est pas bien, vous avez laissé mourir votre père loin de son pays natal » (Entretien du 19/07/1997).

Dans son discours très « orthodoxe » sur la nécessité d'être inhumé dans son *quê hương*, M. Chiển assimile la commune de Đông Thanh à son pays natal, faisant ainsi disparaître simultanément Thái Bình comme espace de référence ; cette translation, puis la reconnaissance d'appartenance en un nouveau lieu n'auront nécessité que deux générations. Ce processus implique une dissimulation collective, au sens d'un oubli consciemment accepté et volontairement entretenu par l'ensemble des membres du lignage (la symbolique des tombeaux), et l'élaboration d'un nouvel espace de référence, également produit d'une démarche commune. Cette dynamique est remarquable à double titre. En premier lieu, elle réaffirme avec force que la territorialité du lignage n'est pas celle du village et, plus encore, que le lignage envisagé comme un « tout »⁴¹ ne présente pas une organisation territoriale qui soit pertinente au-delà de son propre cas singulier ou, si l'on préfère, ne se projette pas en une unité globale d'établissement humain caractéristique qui soit identifiable pour plusieurs lignages. En second lieu, elle rappelle que, si le départ ne rime pas avec rupture, il n'en conduit pas moins à un détachement progressif vis-à-vis du village d'origine ; ce détachement est rendu possible par la reformulation sur place de références et d'espaces d'appartenance, au cours d'un temps plus ou moins long qui se mesure en nombre de générations. On passe ainsi progressivement d'une logique d'intégration de l'individu fondée sur l'origine (le quartier, *xóm*, qui regroupe des migrants partageant une même origine villageoise et/ou lignagère) à une logique d'intégration par rapport à la

localisation (le village de migration comme nouveau pays natal, *quê hương*). Pour reprendre les termes de Françoise Lévy et Marion Sigaud, cette évolution majeure traduit des « reformulations endogènes progressives » de l'espace, définies par les auteurs comme des « modifications graduelles de l'espace qui aboutissent à une configuration nouvelle » où « [...] les changements spatiaux peuvent résulter de modifications – plus difficilement saisissables – des formes de sociabilité, de l'émergence de nouvelles attitudes des individus vis-à-vis d'eux-mêmes ou des autres, de nouvelles valeurs » (Lévy & Sigaud 1983 : 256).

Dans un registre différent, c'est également ce que montre Philippe Papin dans un article consacré au processus d'implantation de communautés d'immigrants ruraux dans la ville de Hanoi au cours du XIX^e siècle : les migrants ont « redupliqué l'image de leur village en ville », notamment par la construction de maisons communales (*đình*) modifiées et adaptées à l'environnement urbain (Papin 1998). Le culte du génie tutélaire, symbole d'enracinement et élément sans doute le plus important de l'autonomie villageoise et de son identité pour les tenants d'une vision totalisante du village, était donc transposable et matérialisable en un autre lieu alors que la divinité restait, elle, sédentaire.

En définitive, on serait tenté de dire que les hommes sont mobiles car leurs croyances et les supports de leur expression le sont également. L'important n'est pas l'unité de lieu, mais l'unité de temps. Il en est ainsi du cas de ces deux chefs de lignage originaires de la commune de Mạn Lạn qui émigrèrent il y a une soixantaine d'années au village de Hay, où ils organisent chaque année le culte lignager. D'ailleurs, l'un d'eux, M. Đào Văn Nức, n'organise plus qu'une grande cérémonie du lignage Đào tous les cinq ans ; les autres années, il rend le culte, mais seulement en présence de ses deux fils. Cette décision fut prise d'un commun accord par les membres de son lignage au vu des frais importants qu'occasionne ce type de cérémonie et de la difficulté de réunir chaque année tous les hommes dispersés un peu partout au Nord du pays. Quoi que l'on puisse penser d'un tel pragmatisme, l'essentiel est que M. Nức soit en accord avec ses croyances et qu'il assume la charge que lui assigne son statut, c'est-à-dire, qu'il respecte et honore ses ascendants en perpétuant leur culte, une lourde responsabilité puisqu'elle engage les autres membres de son lignage. Ce sont autant de micro-événements épars qui entrent cependant en résonance, parce qu'ils sont en profond décalage avec les règles « d'immobilité » imposées par le carcan confucéen (pratiques culturelles, piété filiale) dont fait fréquemment état la littérature⁴² : l'enracinement à la terre des ancêtres, l'emplacement sacré des tombeaux, l'entretien de la maison de culte, etc.

Quelle que soit leur représentativité, ces pratiques sont sûrement minoritaires, mais elles ne sont pas pour autant identifiées ou dénoncées par les villageois comme des transgressions intolérables : l'épreuve de la mobilité, comme expérience marginale (en ce sens qu'elle se place à la marge des pratiques normatives dominantes), impose de transiger avec la norme et parfois de l'enfreindre.

Au terme de ce cheminement, il apparaît que si l'enracinement au village est indéniable, ce n'est pas tant au lieu physique que les paysans sont attachés qu'au construit

social et culturel qu'il représente et incarne, un espace de référence et de reconnaissance d'appartenance qui s'accommode fort bien de la mobilité et qui, dans certaines conditions, l'encourage. La principale limite que l'on peut opposer à cette analyse est d'en restreindre la validité au strict cadre à partir duquel elle a été produite, c'est-à-dire, quelques villages de la Moyenne Région, en considérant que les villages en question ne sont pas à proprement parler des villages représentatifs ou, tout au moins, qu'ils sont le produit d'une histoire particulière qui les rend atypiques. Mais dire cela revient à souscrire au postulat d'un archétype du « village traditionnel » (Tessier & Papin 2002) et donc à nier la diversité des contextes et des processus historiques qui interagissent, pour ramener la complexité du social à un modèle culturel atemporel et normatif où tous les individus reproduiraient à l'identique les mêmes institutions sociales, les mêmes organisations politiques et économiques, les mêmes comportements. Au contraire, il semble que, pour tenter d'enrichir notre compréhension de la société de riziculteurs de plaine que forment les Kinh, l'analyse d'événements insolites et socialement perturbateurs, tel le développement rapide de cette économie de plantation fondée sur de puissants courants migratoires, constitue une porte d'entrée pertinente et légitime dans la mesure où l'expérience marginale ne peut-être totalement affranchie du substrat social et culturel qui l'a engendrée et développée.

Notes

- 1 Pendant près d'un siècle, dans ce pays presque exclusivement rural, les études sur la paysannerie se sont évertuées à définir un archétype du « village traditionnel » instruit par le concept de « communauté villageoise ». Cette image romantique, superbement déglacée de la double contrainte des aléas de l'Histoire et du jeu des formations sociales, a envahi la littérature scientifique pour s'ancrer dans l'imaginaire collectif. Depuis le début des années 1980, on assiste cependant à un renouvellement des thèmes privilégiés par les études classiques sur le village vietnamien, inspiré des travaux critiques menés depuis les indépendances nationales dans certains pays de la région (entre autres, Breman 1988, Kemp 1988, Geertz 1959 pour l'Indonésie ; Dumont & Pocok 1957 pour l'Inde).
- 2 Il s'agit principalement des dossiers monographiques par commune du Fond des Affaires Indigènes, centralisés au Centre des Archives Nationales n°1 de Hà Nội, qui prennent cependant « mystérieusement » fin pour les communes des districts de Thanh Ba et de Hà Hòa entre 1923 et 1925. Cette perte est en partie compensée par les rapports administratifs et techniques des fonds de la Résidence de Phú Thọ et de la Résidence Supérieure du Tonkin.
- 3 Nguyễn Tùng donne la mesure de la complexité qu'impliquerait toute tentative d'uniformisation terminologique, dans son introduction sur la notion polysémique de *làng* au Nord Viêt-nam (Nguyễn Tùng 2002 : 97-100)
- 4 Nguyễn Văn Ký donne une explication similaire : « Ainsi *thôn* et *làng* ont la même signification, mais chacun possède ses propres couleurs. *Làng*, chargé d'affectivité, est utilisé surtout dans le langage courant, tandis que *thôn*, plus administratif, est surtout employé dans les écrits officiels. C'est sans doute pourquoi le village vietnamien possède deux noms, l'un vulgaire (*tên nôm*), qu'aime à employer la tradition orale, l'autre littéraire (*tên chữ*), laissé aux bons soins des administratifs » (Nguyễn Văn Ký 1995 : 16). Cette distinction reprend celle opérée par Nguyễn Tữ Chi, qui présente la commune (*xã*) et le village (*thôn*) comme des institutions monarchiques, alors que le village (*làng*) est une institution traditionnelle (Nguyễn Tữ Chi 1993 : 55).
- 5 Le point culminant de cette politique de transformation des espaces locaux fut atteint lors du IV^e Congrès du Parti Communiste Vietnamien (PCV) qui opta pour une refonte totale des districts : « Au plan national,

dans le cadre des districts, les dirigeants vietnamiens veulent regrouper les 160 000 lieux habités, formés depuis des siècles dans la campagne vietnamienne (chacun d'entre eux compte en moyenne au Nord 250 habitants, au Sud 400), en 15 000 à 20 000 unités de peuplement comportant chacune 2 000 à 3 000 habitants » (Nguyễn Đức Nhuận 1992 : 349).

- 6 Nguyễn Khắc Viện, alors directeur de la revue *Études Vietnamiennes*, cité par Nguyễn Đức Nhuận, déclara ainsi en 1970 : « Pour instaurer le socialisme, on ne s'appuie pas sur les communautés traditionnelles, on commence par les démolir, afin de libérer la paysannerie de toutes les entraves idéologiques qui bridèrent les esprits pour les recréer à un niveau supérieur » (Nguyễn Đức Nhuận 1992 : 358). On ne saurait être plus clair !
- 7 Dans ce cas précis, le terme générique *Ngọc Phả* désigne un document sacré qui peut être assimilé à un récit mythique de fondation. Le *Ngọc Phả* du temple (*miếu*) de la commune de Ninh Dân fut rédigé au premier mois lunaire de la première année Hồng Phúc (1572) par Nguyễn Bính (titre de *dại học sĩ*). L'exemplaire actuel de ce document, une copie de l'original réalisée au huitième mois lunaire de la sixième année Vĩnh Hựu (1740) – *Ngọc Phả ghi sự tích Quang Trĩ Đại Vương có công giúp vua Hùng Tuấn Vương* – fut aimablement mis à notre disposition par M. Trương Văn Phong, fils du dernier *Chủ Tế* (maître de cérémonie) de l'ancien temple de la commune de Ninh Dân, lui-même actuel *Chủ Tế* du temple récemment reconstruit (1995), et fut traduit en vietnamien par le professeur Ngô Đức Thọ (Institut de Hán Nôm, Hà Nội).
- 8 Cette question centrale des études historiques menées par les chercheurs vietnamiens donne lieu à de fréquents colloques et publications afin de déterminer la part de l'histoire et de la légende dans cette dynastie fondatrice du premier Etat vietnamien (Hùng Vương dựng nước). Ainsi, dans la seule revue *Tập chí Nghiên Cứu Lịch Sử (Recherches Historiques)*, pas moins de trente articles spécifiquement consacrés au sujet furent publiés entre 1954 et 1994. Si, d'après l'historiographie officielle, la dynastie de rois Hùng a vu le jour en 2879 pour s'achever en 258 av. J.-C. (Nguyễn Q. Thắng & Nguyễn Bá Thế 1992 : 296-297), Raymond Deloustal fait remarquer qu'« [i]l est facile de se rendre compte que cette date reculée ne repose sur rien de sérieux. En effet, la famille des Hồng Bàng ayant fourni d'après les annales vingt souverains [Kinh Dương Vương, Lạc Long Quân et la succession de dix-huit rois portant tous les noms de Hùng Vương], s'ils avaient régné 2622 ans, cela ferait une moyenne de 131 années de règne par souverain, ce qui est un peu exagéré, même pour ces temps reculés » (Deloustal 1915 : 5).
- 9 « Le premier Etat Việt qui s'appelait Văn Lang englobait le Nord du Việt Nam actuel (Bắc Bộ) et trois provinces : Thanh Hoá, Nghệ An, Hà Tĩnh » (Hữu Ngọc 1997 : 286-287). Sa capitale, Châu Phong, se situait à mi-chemin entre les villes actuelles de Việt Trì et de Bạch Hạc.
- 10 Nguyễn Tùng en donne la définition suivante : « *Trại* désigne la caserne, le camp, le campement, la colonie, la ferme. G. Dumoutier le définit comme des « métairies isolées » ou des « habitations écartées » qu'il compare aux mas ou bordes en France [...]. Composés à l'origine de quelques abris rudimentaires pour se rapprocher du lieu de travail, les *trại* pouvaient devenir avec le temps de gros villages comme par exemple Phụ Khang à Đường Lâm. En chinois, *zhài* désigne non seulement le camp ou la caserne militaire, mais aussi le village protégé d'une haie » (Nguyễn Tùng 1999 : 23). Le *trại* est donc une unité humaine et agricole de petite taille qui peut, dans certaines conditions, évoluer et être érigée en village (*thôn*) ou commune (*xã*).
- 11 Thôn Cổ Tích, xã Hy Cương, huyện Phong Châu, tỉnh Phú Thọ.
- 12 Sous les Lê postérieurs (1427-1527), puis sous les Nguyễn, l'Etat chercha à accroître son emprise sur les populations rurales et à s'immiscer jusqu'au cœur des villages, en contrôlant et en officialisant les cultes locaux : prohibition des génies à l'histoire peu glorieuse, voire immorale, et imposition des héros du panthéon national élevés au rang de génie (voir Boudarel 1991). « Cette transformation des héros historiques en génies permet de faire passer dans la pratique villageoise et la mémoire collective une histoire qui n'a pas besoin d'être écrite » (Đình Trọng Hiếu 1994 : 86). La bureaucratisation des cultes locaux, « [...] pour implanter petit à petit dans chaque paysan niché au fond de son terroir un mode de penser favorable aux intérêts de la monarchie centralisée » (Nguyễn Từ Chi 1993 : 147), donna naissance à des pratiques cul-

- tuelles et rituelles duelles. Parallèlement au culte officiellement imposé par l'Etat central, différents stragèmes furent déployés : certains villages modifièrent l'histoire du génie pour qu'elle soit en conformité avec les valeurs confucéennes ; d'autres adoptèrent comme génie un héros national ou un personnage illustre pour ses qualités (courage, vertu), qu'ils entourèrent de serviteurs et de gardes nécessaires à sa grandeur, au milieu desquels se trouvait le génie « légitime » du village, que seul ils continuaient à vénérer.
- 13 Le *thôn* Huê Liên est également dénommé dans les documents d'archives *thôn* Hoa Liên et pour la période post-révolutionnaire *thôn* Sen (parfois orthographié Xen). Quant au *thôn* Mánh, il est appelé *thôn* Bính dans de nombreux documents et, plus rarement, *thôn* Bánh.
- 14 Au Nord Viêt-nam, les unités de surface sont les suivantes : 1 *thước* = 24 m² ; 1 *sào* = 360 m² = 15 *thước* ; 1 *mẫu* = 3600 m² = 10 *sào*.
- 15 ANV. Fonds de la Résidence de Phú Thọ. Affaires Indigènes. *Village de Ninh Dân*, E 6 n°729, 1896-1922.
- 16 En zone rurale, on peut distinguer trois processus majeurs : 1) la colonisation : création dans une zone vierge d'un établissement humain dont le statut de *trại*, de *thôn*, ou de *xã* dépendra du nombre de colons implantés et des surfaces de terres défrichées ; 2) la différenciation : création de deux ou de plusieurs *thôn* au sein d'une commune préexistante par scission sans apport extérieur de population ; 3) l'extension : accroissement de la population et saturation de l'espace habité, se soldant par un débordement de l'établissement humain au-delà des limites historiques de la commune, matérialisées par la fameuse « haie de bambous ».
- 17 « Souvent dans ces cas-là, l'administration provinciale envoyait le *thông phán* ou le *kinh lịch* [fonctionnaires provinciaux] procéder à la vérification des terrains avec le *quan phủ* ou le *quan huyện* compétent [mandarin en charge d'une préfecture ou d'un district] » ; cette vérification de terrain donnait lieu à l'établissement d'un rapport présenté « au *tổng đốc* [gouverneur de la province] qui lui donnait par les caractères *chiếu bệ* son approbation et y faisait apposer ses sceaux » (Luro s.d. : 650-654).
- 18 « Pour favoriser les personnes qui recruteront les habitants pour aller former des hameaux et des villages et mettre en culture des terrains incultes, il est établi que : celui qui aura recruté 20 à 30 personnes et défriché 40 à 50 *mẫu* sera exempt à vie du service militaire et des corvées ; pour un groupe de 40 à 50 colons et environ 100 *mẫu* de terres défrichées, il sera promu au grade de 9^e degré, 2^e classe, du mandarinat et nommé *bá hộ* ; pour un groupe de 100 colons et 200 *mẫu* de rizières défrichées, il sera promu à la 1^{re} classe du 9^e degré et nommé *bá hộ*. Il sera élevé aux diverses classes supérieures du mandarinat, proportionnellement au nombre de cultivateurs recrutés et de *mẫu* de rizières défrichées [...] » (Deloustal 1903 : 72 - 73).
- 19 Illustration de l'appropriation d'un passé mythique dont un bref aperçu a été donné en introduction de cette section.
- 20 Sur ce sujet complexe et sensible, voir, entre autres, l'article d'Alain Fiorucci (2002), pp. 249-304.
- 21 Le principe directeur peut être défini ainsi : l'ensemble des biens immeubles qui constituaient le territoire national était propriété de l'Etat et donc du souverain, les paysans n'exerçant qu'un droit d'usufruit sur la terre. Les auteurs qui se sont intéressés à la question foncière dans le Viêt-nam pré-colonial, puis colonial, n'ont pas manqué de le rappeler en préambule de leurs travaux. La formule de R. Bienvenue dans l'introduction de son ouvrage en est un bon condensé : « Au point de vue spécial qui nous occupe, L'Empereur, père et mère de son peuple suivant l'expression annamite, est propriétaire de tous les biens immeubles, dont les occupants, simples tenanciers, acquièrent la possession par différents moyens, ayant toujours pour première origine la concession octroyée par le Souverain, qui conserve sur eux un droit de domaine éminent » (Bienvenue 1911 : 11-12). Pour Philastre, qui s'attacha à traduire et à commenter le code Gia Long, il découle de ce principe absolu « [d]eux points de la plus haute importance : 1^o en droit annamite, l'abandon d'une propriété foncière, abandon qui consiste dans le fait que la terre n'étant plus cultivée cesse de payer un impôt, anéantit les droits du propriétaire et retourne au domaine ; 2^o la propriété des biens du domaine s'acquiert gratuitement par les particuliers par le seul fait de leur demande de prendre ces biens en culture et à la seule charge d'en acquitter les impôts » (Philastre 1876 : 407).
- 22 « Il [le contrôle des terroirs vivriers] ne s'exerçait complètement que lorsqu'un groupe pouvait se prévaloir d'un lien, par filiation ou adoption, avec l'ancêtre défricheur. En contrecoup, tout terroir était perçu comme

le lieu d'émergence d'une famille lignagère nommée. [...] La primauté ou plutôt l'antériorité séculaire de fructification était la seule justification de l'appropriation du sol » (Doumengen 1995 : 11).

- 23 C'est ce que démontre la variété des patronymes révélée par l'analyse, réalisée sous la direction du Professeur Phan Huy Lê (1995, 1997), de plusieurs centaines de registres fonciers communaux (*địa bạ, điền bạ*) établis en 1805 dans les provinces de *Hà Đông* et *Thái Bình*.
- 24 L'importance du *huong hỏa*, symbole de continuité du lignage et dont la charge était transmise à la descendance du mort par primogéniture de droite lignée, c'est-à-dire au chef de lignage (fils aîné de la première épouse de la branche aînée), a conduit le législateur (code des Lê, puis code Gia Long) à définir précisément les différents usages et interdits qui frappaient ces biens (Cadière 1992 : 60-62).
- 25 Pour cet auteur, « [e]n anti-thèse avec le groupe d'interconnaissance dispersé au sein d'une agglomération urbaine, le groupe villageois peut être appelé dispersant (par analogie prudente avec la relation physico-chimique de deux liquides dont l'un, phase dispersante, contient des particules de l'autre, phase dispersée) » (Maget 1955 : 379).
- 26 Cette formidable dynamique endogène présente de surprenantes similitudes avec le processus de développement des plantations indigènes de café et de cacao en Côte d'Ivoire pendant la période coloniale, un processus analysé par Jean-Pierre Chauveau et Jean-Pierre Dozon (1985), à qui est empruntée l'expression « économie de plantation ».
- 27 Ainsi, dans un courrier adressé en 1939 au Résident Supérieur du Tonkin, le Résident de France à Phú Thọ s'enthousiasma : « Le développement intensif au cours de ces dernières années de la culture du thé a encore accru très sensiblement son importance économique. C'est ainsi qu'en 1937, les exportations de thé provenant exclusivement de son territoire ont atteint plus de 1 000 tonnes représentant une valeur marchande de plus de 600 000 \$ (piastres) ». ANV. Fond de la Résidence Supérieure du Tonkin. *Erection en Phú du Huyện de Thanh Ba*. RST n°68830, 1939.
- 28 Pour se rendre compte de la situation misérable dans laquelle étaient maintenus les salariés agricoles (hommes, femmes, enfants et vieillards) et de l'exploitation sans vergogne dont ils furent l'objet de la part des colons capitalistes français comme des propriétaires vietnamiens, notamment après la crise de 1929, où leurs maigres subsides furent diminués de 25 à 30%, comme leurs rations alimentaires quotidiennes, on peut se rapporter à la description faite par Yves Henry, exempte de toute humanité, ce qui ne la rend que plus réaliste et dramatique : « Les différentes catégories de salariés (salariés non-propriétaires, salariés très petits propriétaires ou titulaires d'une part de biens communaux) constituent la majorité de la population rurale, les deux-tiers environ. Cette classe ouvrière, dénuée de tout capital, vit au jour le jour, grâce à son salaire. Les ouvriers sont soumis dès leur jeune âge à un travail assez pénible ; ils n'ont réellement de quoi satisfaire pleinement leur faim qu'au moment des grands travaux, en particulier des moissons » (Henry 1932 : 27).
- 29 De la graine de cet arbre est extraite de l'huile lampante, utilisée également pour l'alimentation humaine (Lê Mộng Chân *et al.* 1967 : 97).
- 30 On doit comprendre ici, principalement, les mariages, les funérailles et la construction d'habitations.
- 31 Les terres dites *phụ canh* (ou *xâm canh*) sont des terres mises en valeur par des non-résidents inscrits dans d'autres communes (Phan Huy Lê 1998 : 233). La sous-utilisation du terroir de la commune de Ninh Dân a favorisé le développement de l'exploitation des terres dites *phụ canh*, comme l'indique le *địa bạ* ou « registre des rizières » rédigé en 1805.
- 32 Cette possibilité de retour se concrétisa parfois de manière inattendue, ce qui ne fait que souligner, rétroactivement, la réalité de la permanence du regard tourné vers le point de départ : ainsi, le cas de M. Nhập (lignage Tống), qui vendit à son jeune frère, M. Thắm, sa plantation de théiers dans la commune de Đào Giã créée quelques années auparavant et où il s'était établi, lorsqu'il fut nommé en 1943 *phó lý* (adjoint au maire) dans sa commune d'origine, Mạn Lạn.
- 33 ANV. Résidence Supérieure de Phú Thọ. *Expropriation sans motif de terrains appartenant aux divers habitants de Đào Giã et de Đai Lục*, n°67010, 1939, p. 7.

- 34 Le flux migratoire en provenance du delta était indispensable au développement de l'économie de plantation pour lui fournir de la main-d'œuvre salariée, non des propriétaires de plantations. Cette réalité, connue des autorités coloniales, fut un des principaux arguments en faveur d'un changement de statut du district (*huyên*) de Thanh Ba en préfecture (*phủ*), comme le montre cet extrait d'un courrier du Résident de France à Phú Thọ au Résident Supérieur du Tonkin : « Par ailleurs et ainsi que j'ai eu l'honneur de vous le signaler dans ma transmission précitée, l'attribution récente de plus de 900 concessions dans la région desservie par la route provinciale n° 99 dite 'route du thé' est appelée à provoquer un courant d'immigration suffisamment important pour que j'estime souhaitable de pouvoir compter à la tête de cette circonscription un mandarin d'une expérience administrative déjà éprouvée par une certaine ancienneté de service. Il est à considérer en effet que la main-d'œuvre du delta ainsi immigrée ne se heurte, tout au moins dans les débuts de son installation, aux exigences des notables et habitants autochtones et que l'Administration Provinciale ne soit appelée à régler de nombreux conflits que ne manquera pas de provoquer cet afflux de main-d'œuvre étrangère » (ANV. Fond de la Résidence Supérieure du Tonkin. *Erection en Phủ du Huyên de Thanh Ba*. RST n°68830, 1939).
- 35 Et l'auteur de poursuivre : « We can, therefore, conclude with a generalisation about cultures of mobility in northern Vietnam up to 1945. There existed, it seems, two such cultures – an older one based on networks of village and family, and a super-imposed colonial one » (Hardy 1998 : 129). Sur le sujet, on pourra se référer, entre autres, aux travaux de Shiraishi (1984), Kleinen (1999) et, pour la période actuelle, Li Tana (1996) et Tessier (2002).
- 36 « Derrière la haie de bambous doublée d'un mur en terre, les hommes sont minutieusement hiérarchisés dans la vie publique comme dans la vie familiale suivant les règles du confucianisme qui imprègnent si profondément toute la société indigène. Ils se soumettent docilement à toutes les obligations qui découlent de la double dépendance où les placent leur famille et leur commune. Ils sont pliés à cette discipline, à tel point qu'ils ne peuvent concevoir l'esprit de liberté individuelle qui caractérise l'Européen. Tout homme a sa part de champ communal, sa place dans la maison commune (le *đình*) déterminée par ses titres, par les services rendus à l'Etat, à la commune, par sa fortune. Ces liens sociaux et religieux sont d'une telle force que l'Annamite quitte rarement son village ou en tout cas y revient toujours » (Delammare 1924 : 211-212). De ces liens, R. Dumont donna, au début des années 1930, un bon condensé : « Le paysan tonkinois est attaché à son village natal pour tout l'ensemble des mœurs, coutumes, état d'esprit qui le caractérisent, et par la petite part de bien communaux qu'il peut cultiver à son profit. Il préfère le dénuement dans sa commune à une vie plus aisée en exil » (Dumont 1995 : 33). Les administrateurs coloniaux, s'appuyant sur ce type d'analyse, ont voulu voir dans la « culture confucéenne » paysanne l'origine même de cette immobilité ; ce discours culturaliste pour le moins commode leur permettait d'expliquer les échecs successifs de la majorité des programmes de colonisation mis en place. A cette image d'Epinal, Andrew Hardy oppose une analyse plus pragmatique et convaincante : insalubrité de la Moyenne Région et de la Haute Région (malaria notamment), manque de moyens de subsistance pour les candidats au départ, entraves aux mouvements sciemment orchestrées par l'administration coloniale (imposition, identité, sécurité ; voir Hardy 1998 : 133-150).
- 37 Nguyễn Văn Ký écrit, à propos du village traditionnel : « Dans l'ancien temps le cimetière comme lieu commun n'existait pas, chaque famille enterrait ses morts dans sa propre rizière : et de nos jours cette pratique n'a pas encore disparu. De plus c'est aussi à la rizière qu'on enterrait le placenta après la naissance. La rizière a de ce fait une triple fonction à la fois matérielle et symbolique : lieu matriciel à la naissance, lieu de culture durant la vie et lieu de repos spirituel à la mort. On comprend donc pourquoi, pour un Vietnamien, quitter son village était un acte insensé puisque l'expression *đồ bỏ làng* (espèce d'apatrite) est une insulte ». Mais le même auteur de préciser tout de suite après : « Cependant, durant leur vie bien des Vietnamiens étaient amenés à quitter leur terre natale par nécessité » (Nguyễn Văn Ký 1995 : 19).
- 38 Ainsi, Paul Mus a pu écrire : « Le village auquel on appartient avant de s'appartenir à soi-même » (Mus 1952 : 254).
- 39 Par analogie avec la notion de « corporate territorial unit » qui amena Clifford Geertz à souligner, à propos du village balinais : « These components are in themselves discrete, more or less independent of

one another: the Balinese village is in no sense a corporate territorial unit coordinating all aspects of life in terms of residence and land ownership, as peasant villages have commonly been described, but it is rather a compound of social structures, each based on a different principle of social affiliation and adjusted to one another only insofar as seems essential » (Geertz 1959 : 991).

- 40 Entre 1910 et 1921, les conflits entre les villages de Mánh et Sen, d'un côté, et le village de Hay, de l'autre, se multiplièrent et s'envenimèrent au point qu'une longue enquête fut menée sous la direction du gouverneur de la province (*tuần phủ*), dont les conclusions d'un rapport adressé au Résident de France à Phú Thọ sont sans appel : « [...] En résumé, le village (*xã*) de Ninh Dân se compose de trois villages (*thôn*). Les notables (*kỳ lý*) des villages (*thôn*) Bình [Mánh] et Hoa Liên [Sen] forment une partie, tandis que ceux du village (*thôn*) de Hay en forment une autre. Depuis plusieurs années, le village (*thôn*) de Hay est en procès avec les deux autres villages (*thôn*) pour une affaire de rizières et de terrains. Les plaintes du village (*thôn*) de Hay ont été reconnues mal fondées, c'est pourquoi il en veut toujours aux deux autres villages (*thôn*). Je suis d'avis d'aviser les notables du village (*thôn*) de Hay qu'à l'avenir s'ils portent encore des accusations fausses, ils seront punis très sérieusement ». Courrier de juin 1921. ANV. Fond de la Résidence de Phú Thọ. Affaires Indigènes. *Village de Ninh Dân*, E 6 n°729, 1896-1922.
- 41 C'est-à-dire, comme un groupe de parenté patrilinéaire fondé sur un ancêtre commun reconnu et non pas seulement pensé au travers de ses représentations ostentatoires – le chef de lignage (*trưởng tộc*), le temple lignager (*nhà thờ họ*) et les rizières de culte associées (*huong hòa*).
- 42 La description de Charles Robequain en est une bonne illustration : « L'Annamite est très casanier. Il redoute de vivre loin de son village, des quelques arpents de terre où sont inhumés ses ancêtres, et où lui-même reposera plus tard, des génies familiers à l'anniversaire desquels il a participé dès l'époque où il paissait les buffles, juché sur leur vaste dos. La commune, si vivace surtout dans les deltas du Nord, ne lui offre pas seulement un cadre artificiel dans lequel il est inséré : c'est une véritable personne morale dont il se sent, si misérable soit-il, une des cellules vivantes ; elle est enveloppée d'une atmosphère religieuse qu'il a besoin de respirer » (Robequain 1952 : 170). Cette analyse très orthodoxe n'empêche pas l'auteur de constater quelques lignes plus loin que, malgré cet enracinement presque viscéral, la construction du pays est directement liée à de puissants courants migratoires qui ont amené les Viêt du Nord à coloniser le Centre et le Sud du Viêt-nam actuel pour atteindre le delta du Mékong au XIX^e siècle (c'est la « marche vers le Sud », le *nam tiến*). Une quinzaine d'années plus tard, dans un Viêt-nam alors décolonisé mais en proie aux prémices d'une guerre qui allait durer dix ans, Phan Thi Dac analysa les raisons qui, selon elle, expliquent l'indéfectible attachement des paysans à leur village : l'hostilité du milieu environnant, le droit à une part de terres communales, les tombeaux et la terre des ancêtres, la reconnaissance sociale et politique dont on jouit dans son village... La liste est longue et parfois surprenante, comme cette référence aux fêtes de village (*hội làng*) : « Ces cérémonies et ces fêtes constituent dans la plupart des cas la seule note lumineuse dans la vie au village du paysan vietnamien, vie pénible, à la limite de la misère dont on arrive pas à l'arracher justement parce que, ailleurs, son village, ses fêtes lui manquent tellement qu'aucun salaire élevé, qu'aucune vie douillette ne réussissent à le retenir [...] Il existe encore une raison à l'attachement des Vietnamiens à leur village, et non de moindre importance : le village est le pays des ancêtres (*quê cha đất tổ*). Dans les champs autour du village, reposent encore leurs ossements. Pour un Vietnamien ce serait une honte, une douleur éternelle que de les abandonner pour toujours [...] Les conséquences de toute cette dépendance de fait du Vietnamien à l'égard de sa commune et de son attachement profond et réel à la terre de ses ancêtres sont nombreuses. Les pauvres acceptent d'être pauvres pour rester au village ; les riches, qui ne peuvent déployer leurs richesses ailleurs, emploient essentiellement leur argent à acheter des terres dans le village et à se créer un prestige et une autorité dans leur propre commune [...] » (Phan Thi Dac 1966 : 28-32).

Références

- Bienvenue, R., 1911, *Régime de la propriété foncière en Annam*, Rennes, Imprimerie Francis Simon.
- Boudarel, G., 1991, « L'insertion du pouvoir central dans les cultes villageois au Vietnam. Esquisses des problèmes à partir des écrits de Ngô Tất Tô », in *Cultes populaires et sociétés asiatiques. Appa-*

reils culturels et appareils de pouvoir, A. Forest, Y. Ishizawa & L. Vandermeersch (éds.), Paris, L'Harmattan, pp. 87-146.

Breman, J., 1988, *The Shattered Image: Construction and Deconstruction of the Village in Colonial Asia*, Dordrecht & Providence (RI), Foris, CASA.

Cadière, L., 1992, *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens*, tome I, réédition, Paris, EFEO.

Chauveau, J.P., & J.P. Dozon, 1985, « Colonisation, économie de plantation et société civile en Côte d'Ivoire », in *Anthropologie et Histoire*, B. Gérard (éd.), *Cahiers des Sciences humaines*, 31 (1), pp. 63-80.

Delammare, E., 1924, « La réforme communale au Tonkin », *Revue du Pacifique*, 1, pp. 201-219.

Deloustal, R., 1903, *Recueil des principales ordonnances royales édictées depuis la promulgation du code Annamite et en vigueur au Tonkin*, Hanoi, F.H Schneider.

Deloustal, R., 1915, *Calendrier Annamite-Français de 1802 à 1922 avec une liste chronologique des rois d'Annam*, Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême Orient.

Đình Trọng Hiếu, 1994, « Aux sources des Viêt », in *Tonkin 1873-1954, Colonie et nation : le delta des mythes*, P. Franchini (éd.), Paris, Autrement, coll. « Mémoire », n°32, pp. 81-100.

Doumenge, J.-P., 1995, « Principes structurants de l'espace et de la société, et évolution de l'organisation en Océanie insulaire », in *Ethnogéographie*, P. Singaravelou (éd.), Paris, L'Harmattan, pp. 9-16.

Dumont, R., 1995, *La culture du riz dans le delta du Tonkin*, Patani, Prince of Songkla University & CNRS, coll. « Grand Sud » (1^{re} éd. 1935).

Dumont L., & D.F. Pocock, 1957, « Village Studies », *Contributions to Indian Sociology*, I, pp. 23-41.

Dupont, V., & E. Lelièvre, 1993, « De la navette à la migration en ville, stratégie et mobilité dans l'ouest de l'Inde », in *Mobilités spatiales et urbanisation. Asie, Afrique, Amérique*, V. Dupont & C.Z. Guilmo (éds.), *Cahiers des Sciences humaines*, 29 (2-3), pp. 465-483.

Fiorucci, A., 2002, « Họ Vũ ở Mộ Trạch, nguồn gốc và thực trạng hôn nhân: thử định nghĩa về quan hệ họ hàng ở Việt Nam thời xưa » [Les Vũ de Mộ Trạch, leurs origines et leurs pratiques matrimoniales : essai de définition de la parenté dans le Viêt-nam traditionnel], in *Le Village en Questions. Làng ở vùng châu thổ Sông Hồng: vấn đề còn bỏ ngỏ*, P. Papin & O. Tessier (éds.), Hà Nội, NXB Lao Động Xã Hội, coll. « Bibliothèque vietnamienne EFEO », pp. 247-304.

Geertz, C., 1959, « Form and Variation in Balinese Village Structure », *American Anthropologist*, 61 (5-6), pp. 991-1012.

Gourou, P., 1936, *Les paysans du delta tonkinois*, Paris, EFEO.

Hardy, A., 1998, *A History of Migration to Upland in 20th-Century Vietnam*, thèse de Doctorat, Canberra, Australian National University.

Henry, Y., 1932, *Economie agricole de l'Indochine*, publié à l'occasion de l'Exposition Coloniale Internationale de Paris de 1931, Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient.

Hữu Ngọc (éd.), 1997, *Dictionnaire de la culture traditionnelle du Vietnam*, Hà Nội, NXB Thế Giới.

Huy Vũ, 1993, « Recherche sur la fondation d'une commune », in *Le village traditionnel*, Hà Nội, NXB Thế Giới, pp. 245-258.

Hy Van Luong, 1992, *Revolution in the Village*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

Kemp, J., 1988, *Seductive Mirage: The Search for the Village Community in Southeast Asia*, Dordrecht & Providence (RI), Foris Publications, CASA.

Kleinen, J., 1999, *Facing the Future, Reviving the Past: A Study of Social Change in a Northern Vietnamese Village*, Singapour, ISEAS.

- Lê Mộng Chân, Đoàn Sỹ Hiền, & Lê Nguyễn, 1967, *Cây rừng Việt Nam [Les arbres forestiers au Việt Nam]*, tập II, Hà Nội, NXB Giáo Dục.
- Lê Trọng & Vũ Kim Biên, 1980, *Lịch sử Vĩnh Phú [Histoire de la province de Vĩnh Phú]*, Việt Trì, NXB Văn Hoá và Thông Tin Vĩnh Phú.
- Lévi-Strauss, C., 1983, « Histoire et Ethnologie », *Annales ESC*, 6, pp. 1217-1231.
- Lévy, F.P., & M. Sigaud, 1983, *Anthropologie de l'espace*, Paris, Éd. du Centre George Pompidou & CCI.
- Li Tana, 1996, *Peasants on the move: Rural-urban migration in the Hanoi region*, Singapour, ISEAS, Occasional Paper n° 91.
- Luro, P., s.d., *Cours d'Administration Annamite*, Saigon (manuscrit inédit).
- Maget, M., 1955, « Remarques sur le village comme cadre de recherches ethnologiques », *Bulletin de Psychologie*, VIII (78), pp. 375-382.
- Mahadev, P.D., & J.L. Racine (éds.), 1994, « Migrer ou pas ? », in *Les attaches de l'homme : enracinement paysan et logiques migratoire en Inde du Sud*, J.-L. Racine (éd.), Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 3-29.
- Martinelli, B., 1995, « Trames d'appartenances et chaînes d'identité. Entre Dogons et Moose dans le Yatenga et la plaine du Seno (Burkina Faso et Mali) », *Cahiers des Sciences humaines*, 32 (2), pp. 365-405.
- Mus, P., 1952, *Sociologie d'une Guerre*, Paris, Le Seuil.
- Nguyễn Đức Nhuận, 1992, « Le district rural vietnamien ou l'Etat en campagne », in *Habitations et habitat d'Asie du sud-est continentale : pratique et représentation de l'espace*, J. Matras-Guin & C. Taillard (éd.), Paris, L'Harmattan, pp. 345-376.
- Nguyễn Ngọc Chương, 1973, « Về tình hình phân bố các di tích lịch sử thuộc thời các vua Hùng » [Au sujet de la répartition des vestiges historiques appartenant à la période des rois Hùng], in *Hùng Vương Dựng Nước [Les rois Hùng construisent le pays]*, tập III, Hà Nội, NXB Khoa Học Xã Hội.
- Nguyễn Q. Thắng & Nguyễn Bá Thế, 1992, *Từ điển nhân vật lịch sử Việt Nam [Dictionnaire des personnages historiques du Việt Nam]*, Hà Nội, NXB Khoa Học Xã Hội.
- Nguyễn Từ Chi, 1993, « Le làng traditionnel au Bắc Bộ, sa structure organisationnelle, ses problèmes », in *Le village traditionnel*, Hà Nội, NXB Thế Giới, pp. 53-156.
- Nguyễn Tùng, 1999, « Du canton à la commune : territoire et identité », in *Mông Phu, un village du delta du fleuve Rouge (Việt-nam)*, Nguyễn Tùng (éd.), Paris, L'Harmattan, pp. 21-59.
- Nguyễn Tùng, 2002, « Về không gian làng » [Représentation et organisation de l'espace villageois], in *Le Village en Questions. Làng ở vùng châu thổ Sông Hồng: vấn đề còn bỏ ngỏ*, P. Papin & O. Tessier (éds.), Hà Nội, NXB Lao Động Xã Hội, coll. « Bibliothèque vietnamienne EFEO », pp. 97-138.
- Nguyễn Văn Huyền, 1994, *La civilisation ancienne du Vietnam*, Hà Nội, NXB Thế Giới (1^{ère} éd. 1944).
- Nguyễn Văn Ký, 1995, *La société vietnamienne face à la modernité*, Paris, L'Harmattan.
- Papin, P., 1998, « Villages vagabonds et divinités sédentaires, le cas de Dung-Tho », in *Aller et Venir. Mythe et histoire*, F. Blanchon (éd.), Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, CREOPS, pp. 111-133.
- Perrot, C.P., 1985, « Contrôle du milieu et stratégie du peuplement », *Annales ESC*, 6, pp. 1289-1306.
- Phạm Xuân Độ, 1939, *Phú Thọ tỉnh địa chí [Géographie de la province de Phú Thọ]*, Hà Nội, Tổng Phát Hành.

- Phan Huy Lê, 1995, *Địa bạ Hà Đông* [Registres fonciers de la province de Hà Đông], Hà Nội, Đại Học Quốc Gia Hà Nội, 630 p.
- Phan Huy Lê, 1997, *Địa bạ Thái Bình* [Registres fonciers de la province de Thái Bình], Hà Nội, NXB Thế Giới, 520 p.
- Phan Huy Lê, 1998, *Tìm về cội nguồn* [Recherche sur les sources], tập I, Hà Nội, NXB Thế Giới.
- Phan Thi Dac, 1996, *Situation de la personne au Viêt-nam*, Paris, Éd. du CNRS.
- Philastre, P.-L.-F., 1876, *Le Code Annamite*, Tome 1, Paris, Ernest Leroux.
- Racine, J.L, 1994, « Les attaches de l'homme », in *Les attaches de l'homme : enracinement paysan et logiques migratoires en Inde du Sud*, J.-L. Racine (éd.), Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 313-373.
- Robequain, C., 1952, *L'Indochine (Viêt Nam, Cambodge, Laos)*, Paris, Armand Colin.
- Rosental, P.A., 1990, « Maintien / rupture : un nouveau couple pour l'analyse des migrations », *Annales ESC*, 6, pp. 1403-1431.
- Shiraishi, M., 1984, « State, Villagers, and Vagabonds: Vietnamese Rural Society and the Phan Bá Vành Rebellion », *Senri Ethnological Studies*, 13, pp. 345-400.
- Taillard, C., 1992, « Pratiques spatiales et réseaux de relations », in *Habitations et habitat d'Asie du sud-est continentale : pratique et représentation de l'espace*, J. Matras-Guin & C. Taillard (éds.), Paris, L'Harmattan.
- Tessier, O., & P. Papin, 2002, « Le village en questions », in *Le Village en Questions. Làng ở vùng châu thổ Sông Hồng: vấn đề còn bỏ ngỏ*, P. Papin & O. Tessier (éds.), Hà Nội, NXB Lao Động Xã Hội, coll. « Bibliothèque vietnamienne EFEO », pp. 41-57.
- Trùng Chinh, 1994, *Écrits (1946-1975)*, Hà Nội, NXB Thế Giới.

Résumé : pour retracer l'histoire de la fondation d'une communauté rurale de la Moyenne Région (Nord Viêt-nam), puis celle de sa colonisation au cours de la première moitié du xx^e siècle par des migrants d'origines diverses attirés par le développement d'une nouvelle culture de rente, le thé, différentes sources sont utilisées : documents pré-coloniaux, archives coloniales et récits oraux villageois. Cette reconstitution historique montre que les notions d'« enracinement » et de « mobilité », apparemment antinomiques, sont conciliables à l'aune du vécu socio-historique des paysans. Cette hypothèse est pertinente si l'on abandonne la vision dogmatique du « village traditionnel », entité douée d'une personnalité propre et dont les institutions sociales, politiques et économiques seraient capables d'emprisonner l'individu dans un véritable carcan. En effet, si l'enracinement au village est indéniable, cette étude suggère que ce n'est pas tant au lieu physique que les paysans sont attachés qu'au construit social et culturel qu'il incarne, un espace de référence et de reconnaissance d'appartenance qui s'accommode de la mobilité et qui, dans certaines conditions, l'encourage.

Founders, ancestors, and migrants: Mobility and the new formulation of a "space of belonging" in a North Vietnamese village

Abstract: In order to reconstruct the history of a rural community in the Moyenne Région of North Vietnam, from its foundation to its colonization, in the first half of the 20th century, by migrants of varied origins attracted by the development of a new cash crop, tea, this paper makes use of various sources: pre-colonial documents, French archives, and local oral histories. It

argues that the apparently contradictory notions of ‘attachment to home’ and ‘mobility’ may in fact be reconciled, as the peasants’ socio-historical experiences reveal. For this to be relevant, the dogmatic vision of the ‘traditional village,’ conceived as an entity with its own personality and with social, political, and economic institutions capable of strictly restraining the individual, should be discarded. While attachment to home exists beyond doubt, this study suggests that villagers are less attached to the village’s physical reality than to the social and cultural construct that it embodies, that is, a space of reference, a space where they recognize their belonging, which is quite compatible with mobility and, under certain conditions, encourages it.

Mots-clés : Viêt-nam, village, pays natal, lignage, enracinement, mobilité, migration, espace d’appartenance.

Key-words: Vietnam, village, home, lineage, local identity, mobility, migration, space of belonging.