

Du mythe à la réalité. Essai de déconstruction des discours coloniaux et postcoloniaux sur le village vietnamien

Laurent Dartigues

Laurent Dartigues est chargé de recherche CNRS, à l'Institut d'Asie Orientale.

Résumé : Est ce que le village traditionnel vietnamien constitue une unité sociale fondamentale ? A la lecture de beaucoup de discours savants, français ou vietnamiens, de la période coloniale et même au-delà, on pourrait le croire. A bien des égards, le Viêt Nam nous est restitué comme une nation de villages. Chaque village constitue en quelque sorte une cellule unique, distincte, formant une communauté organique, compacte, autonome, autarcique, farouchement attachée à son indépendance, profondément orientée par la tradition, structurée par un puissant sentiment d'appartenance. Par un effet miroir, chaque village déploie donc la société toute entière, il en est le microcosme primordial. Après avoir reconstitué le débat européen du XIXe siècle qui a imposé son lexique politique à la manière dont fut appréhendée la réalité villageoise vietnamienne, je montrerai que le *xã* n'est pas un donné simple. Il faut au contraire le construire comme un cadre dont les frontières administratives, physiques, sociales et symboliques ne sont pas évidentes. Et donc se donner de la liberté intellectuelle pour le décrire en combinant des approches multiples.

Mots-clés : village, communauté, *societas*, économie paysanne, déconstruction, cadre d'observation

L'Occident a construit, notamment à l'âge colonial, le village asiatique en général et vietnamien en particulier, comme une unité sociale élémentaire renfermant le tout ou l'essentiel de la vie sociale. Autrement dit, il fut constitué comme un lieu anthropologique par excellence, sorte d'équivalent, pour les orientalistes, de ce que fut la tribu pour les africanistes.

Le cas du village vietnamien – plus précisément encore, celui qui maille le delta du Fleuve Rouge – servira de support à la démonstration. J'analyserai pour cela les travaux savants portant sur le village dit traditionnel (précolonial ou colonial), écrits tout au long d'une période d'un peu plus d'un siècle, des années 1880 au début des années 1990. S'intéresser à une période aussi longue pose évidemment quelques problèmes, notamment en ce qui concerne le statut des textes. Parce que les caractéristiques du champ scientifique sont très différentes entre la fin du XIXe siècle et la fin du XXe siècle, ce statut est évidemment variable. Mais l'intérêt réside justement là et donne force à l'idée d'un mythe – cette thèse ne sera pas défendue dans le cadre de cette note¹ – tant la vision savante du village vietnamien demeure globalement cohérente et durablement organisée autour de quelques « fétiches ».

Les discours savants analysés sont pour l'essentiel français, mais comportent aussi quelques études vietnamiennes. Ce développement n'est là que pour suggérer que si l'Occident a certes essentialisé l'Orient², il n'en a pas l'apanage. L'« Orient » a aussi produit ses propres essentialisations sur leurs cultures et leurs sociétés.

Je ferai quelques brèves excursions dans d'autres pays asiatiques, suggérant des développements ultérieurs qui viendront très certainement compliquer, enrichir le propos.

En m'appuyant ensuite sur des travaux de sociologie, d'anthropologie ou encore d'histoire, je montrerai que voir le village asiatique sous la forme d'une communauté ne constitue pas une option de travail pertinente. En effet, ce village ne m'apparaît pas comme un donné simple que l'on peut « observer », mais bien au contraire un cadre d'observation à construire.

A- Essai d'analyse des descriptions du village traditionnel vietnamien

Il s'agira de montrer dans ce chapitre que le village est perçu comme le miroir et le pilier du Viêt Nam, de telle sorte que le « pays d'Annam » apparaîsse être une société de villages.

¹ Je me permets de renvoyer pour cela à L. Dartigues, *L'orientalisme français en pays d'Annam 1862-1939*, 2005.

² Cf. E. Said, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, 1980.

Par analogie avec le livre magistral de Norbert Élias sur les cours princières³, je dirai en effet que l'orientalisme français nous a restitué une société vietnamienne comme une société de villages. Ceci veut dire que, d'une part, le village vietnamien est perçu en tant qu'une formation sociale spécifique au sein de laquelle les interdépendances sociales génèrent des comportements, des valeurs et des règles qui en font une micro-société originale, et, d'autre part, la société vietnamienne apparaît comme une société dotée de villages, c'est-à-dire tout entière organisée par et autour « du » village. Et c'est en vertu de ce caractère central que la compréhension de la société vietnamienne passe nécessairement par la connaissance du village.

1. Le village, identité, expansion et unité du Viêt Nam

Le village est présenté comme le lieu par excellence de réaction contre l'envahisseur chinois et les bouleversements que ce dernier a introduit dans la culture et l'organisation sociale vietnamiennes, tout au long des quelque mille ans que dura sa mainmise, jusqu'au début du Xe siècle, sur un territoire qui correspond aujourd'hui approximativement au nord du Viêt Nam. Parce que le village vietnamien manifeste la résistance à la sinisation complète du pays, il représente l'irréductible identité vietnamienne qu'il a contribué à forger. C'est aussi à son niveau que l'originalité distinctive de la civilisation vietnamienne est la plus remarquable : ce motif particulièrement puissant sera traité dans le prochain paragraphe tant la singularité de la culture vietnamienne vis-à-vis de la culture chinoise est une constante des préoccupations savantes. En relation avec la question de l'identité, le village constitue l'instrument privilégié de l'irrésistible expansion du peuple vietnamien vers le Sud (*nam tiến*). Il lui a permis en quelque sorte en douceur – cette forme de colonisation prolonge la guerre pourrait-on dire –, de supplanter d'abord les Chams, peuple hindouisé du Centre-Viêt Nam, puis les Khmers installés – pour simplifier – dans le delta du Mékong. Cette marche vers le sud qui s'appuie sur l'institution villageoise est à la base de la construction de l'unité du pays vietnamien.

C'est sous la plume de Paul Mus que nous trouvons cette idée le plus clairement et magnifiquement exprimée. En effet, bien qu'influencé par le modèle chinois, le village vietnamien a su garder une identité propre, une “*irréductible originalité*” qui lui avait permis d'être “*le réduit d'une résistance victorieuse à la Chine*” [Mus, 1952, p. 279].

³ Cf. N. Élias, *La société de cour*, 1985, 330 p.

Nguyễn Huu Khang insiste avec force sur le fait qu'on ne peut considérer la commune vietnamienne comme une institution chinoise dans la mesure où elle est “ *dans une large mesure soustraite à l'influence des exemples chinois* ” [Nguyễn Huu Khang, 1946, p. 26]. Il argumente cette position en soulignant cette originalité au regard de cinq critères. Le village chinois se caractérise par :

- * le regroupement de familles (110 familles formant un *h)*) comme principe de fondation.
- * la prééminence des chefs de famille au sein du conseil de gestion de la commune.
- * la désignation des agents communaux par ces mêmes chefs de famille.
- * le vote à l'unanimité des décisions du conseil villageois.
- * la forte dépendance vis-à-vis du pouvoir central, le contrôle étatique s'y exerçant avec puissance⁴.

Le village vietnamien, à l'opposé, repose lui sur :

- * la notion de territoire comme principe de fondation. À titre d'exemple, l'empereur Tu Duc décréta au XIXe siècle que le minimum vital pour créer un nouveau village était de 20 *mâu* (un peu moins de 7 hectares) et 10 inscrits [cf. Nguyễn Van Huyên, 1994]. Ce sont en conséquence les liens de voisinage, ceux qui forment la trame des contacts quotidiens, qui constituent, au yeux de G. C. Hickey, les liens primordiaux :

“ The importance of proximity, however, is illustrated by the fact that in many residence clusters there are non-kin⁵, and usually they participate in (...) mutual aid, ancestor worship, and other family celebrations ” [Hickey, 1964, p. 96].

- * le fait que la gestion de la commune est au main du conseil des notables.
- * l'élection des agents communaux par l'ensemble des inscrits du village (habitants mâles âgés de plus de 18 ans et inscrits sur le registre *So Dinh*),
- * le vote des décisions du conseil à la majorité des voix.
- * le fait que le village constitue un véritable « État dans l'État », possédant ses propres lois et dont l'Empereur ne reconnaissait d'ailleurs que la personnalité collective (en particulier en matière d'impôts).

⁴ cf. par exemple Karl Wittfogel qui écrit : “ *Les villages de la Chine impériale (...) ne se gouvernaient pas eux-mêmes. Leurs fonctionnaires principaux, qui étaient soit nommés, soit approuvés par le gouvernement étaient liés de manière irréversible à un système opérationnel qui servait les intérêts du gouvernement plutôt que les intérêts des villageois* ” [Wittfogel, 1957/1977, p. 150].

⁵ G. C. Hickey note toutefois une grande variété de cas. Le pourcentage de foyers au sein des différents hameaux du village étudié qui ont entre eux des liens de parenté varient de 5 % à 50 % [cf. Hickey, 1964]. Regroupements territoriaux ou familiaux ne sont de toute façon pas exclusifs les uns des autres.

Paul Mus avance une hypothèse pour expliquer ces différences structurales. Cette originalité tient au lien entre la ville et la campagne. Au contraire de la Chine où ces relations sont intenses, en particulier par l'intermédiaire de réseaux liés aux clans, les villages vietnamiens sont peu ouverts vers l'extérieur. D'autant plus que le Viêt Nam est faiblement urbanisé au regard d'une Chine qui dispose pour sa part de grands centres urbains.

Unité emblématique de la résistance aux envahisseurs – qu'ils furent chinois, français ou américains – le village est à la base de la civilisation vietnamienne “ *unique, bien différente des civilisations des pays voisins* ” [Dialinas, 1992, p. 181]. Aujourd'hui, l'identité vietnamienne, “ *centrée sur le village et fondée sur le culte des ancêtres* ” et qui puise “ *dans le fonds mythique de son histoire* ” [Dinh Trong Hiêu, 1994, p. 81] est menacée, “ *alors que tant d'ennemis sont venus s'embourber (...) devant ces villages* ” [DTH, 1994, p. 91]. Dinh Trong Hiêu désigne ainsi une nouvelle menace, un nouvel ennemi, à savoir l'économie de marché, à laquelle les villages ne peuvent guère résister. Ainsi se trouve infiniment réactualisé le thème éternel du combat multi-millénaire du Viêt Nam pour sa liberté. Cet auteur introduit une nouvelle idée dans la mesure où le village présente tous les éléments “ *d'une identité tellement renforcée qu'elle ne supporte pas de mélange* ” [DTH, 1994, p. 91]. L'identité se décline ainsi sur le refus du « métissage » qui prolonge en quelque sorte la méfiance viscérale du village pour l'étranger au village. Elle est illustrée par la séparation qui est effectuée entre les inscrits et les non-inscrits ou bien dans certaines dispositions des coutumiers (*huong uoc*). Par exemple, Nguyễn Tu Chi rapporte qu'il existe des sanctions relatives à l'hébergement des étrangers [cf. Nguyễn Tu Chi, 1993].

Mais le village est plus que cela. Il est également “ *l'expression et l'instrument d'expansion* ” du Viêt Nam [Mus, 1952, p. 20]. En affirmant que “ *le principe réel de l'unité vietnamienne (...) c'est la grande coulée des rizières (...) des montagnes de la Chine aux plaines cambodgiennes* ” qui confère au Viêt Nam cette unité d'aspect [Mus, p. 237], Paul Mus développe l'image d'une colonisation bourgeonnante à la manière d'un “ *madrépore agricole* ” dont le village constitue l'organisme de base. Ainsi, l'expansion vietnamienne “ *a présenté (...) l'unité et la continuité d'une espèce naturelle* ” [Mus, p. 18]. Ce qu'il nomme aussi une “ *unité latente* ” évoque également un organisme vivant prêt à se réveiller et à frapper ses ennemis.

2. Un village fermement structuré et autorégulé

L'économie morale paysanne telle qu'elle est développée par James Scott autour de la notion de l'éthique de la subsistance présente une version très aboutie de cette vision de l'entité villageoise comme unité fortement intégrée⁶. Le village y apparaît comme une communauté harmonieuse et solidaire, organisée pour assurer la sécurité de ses membres, promouvoir le consensus, prévenir l'individualisme⁷. Ce *corporate village* précapitaliste dispose en outre de mécanismes internes (pression sociale et valorisation du prestige) pour niveler les différences de richesse. Il produit ainsi des normes totalement partagées dans la mesure où elles assurent la subsistance de chacun.

Deux idées sont en fait développées par différents auteurs concourant à faire de l'intégration une propriété émergente :

* le village est le cadre de toute la vie sociale qui subordonne l'individu à la communauté. S'il existe un " *contrôle absolu de l'opinion publique sur la vie privée de chacun* ", c'est parce que le bonheur du village " *dépend de la soumission de tous aux bons usages* " [Gourou, 1936, p. 269].

René Dumont, qui fit ses premières armes dans l'ex-Indochine, affirmait quant à lui que les " *habitants d'une commune constituent réellement une famille* " [Dumont, 1935, p. 70]. Paul Mus dessine la même image : " *le village auquel on appartient avant de s'appartenir à soi-même* " [Mus, 1952, p. 254].

C'est ainsi que le village absorbe toute individualité, formant un tout organique, un " *être anonyme* ", selon Pasquier [Pasquier, 1930, pp. 54-56, reporté dans Nguyễn Van Huyên, 1994].

* le village se trouve ainsi doué d'une personnalité propre, personnalité que d'ailleurs seule l'État reconnaît comme il est rapporté dans la plupart des écrits. Le terme n'est pas simplement à entendre comme personnalité morale. Il me semble qu'il faille le prendre au pied de la lettre, dans le sens d'une personnification, une personne dotée d'attributs et douée de volonté.

⁶ Cf. Scott, 1976. L'ethnologie américaine est très influencée par les travaux de Robert Redfield. Ce dernier définit le village et par extension la société paysanne comme une culture homogène, une « *part society* » différenciée au sein d'une société plus large. Cf. Redfield, *The little community*, 1956.

⁷ Alexandre Tchayanov, dans un ouvrage publié à Moscou en 1925 et devenu tardivement un classique (traduit en anglais en 1966, en 1990 en français), avait insisté sur le fait que le modèle capitaliste du travail salarié était étranger à la logique de l'économie paysanne. Cf. A. Tchayanov, *L'organisation de l'économie paysanne*, 1990.

Cette personnalité se reflète dans un aspect physique du village, à savoir la fameuse haie de bambous, “ *limite inviolable de la communauté villageoise, signe apparent de l’existence du village en tant que cellule indépendante de la société*” [Nguyễn Khắc Tung, 1993, p. 14]. Je pourrais multiplier les exemples mais je me contenterai de n’en citer que quelques-uns au regard des images spécifiques auxquelles ils renvoient. La haie de bambous n’est pas qu’une simple protection contre les périls extérieurs, en particulier contre les actes de piraterie [cf. Chassigneux, 1912], elle est aussi “ *une sorte de limite sacrée (...), le signe de son individualité*” [Gourou, 1936, p. 250]. Mais plus encore, et parce que le village se voit conférer le statut d’être humain, la haie est constitutive de cette humanité :

“ lorsqu’en période de troubles un village a participé à l’agitation ou a donné asile à des rebelles, la première punition qu’on lui inflige est de l’obliger à couper sa haie de bambous. C’est une grave blessure à son amour-propre, une marque infamante; le village se sent dans une situation aussi gênée qu’un être humain que l’on aurait dévêtu et que l’on abandonnerait nu au milieu d’une foule habillée ” [Gourou, 1936, p. 250].

La haie de bambous démarque aussi, me semble-t-il, le domaine du mystère de celui de la transparence lorsque Nguyễn Van Ky énonce :

“ quand un individu étranger au village franchit pour la première fois la haie de bambous, il se trouve dans une sorte de labyrinthe dont seuls les villageois détiennent le secret ” [Nguyễn Van Ky, 1995, p. 18].

Ces différentes perspectives contribuent à nous livrer un village en équilibre, « stationnaire » s’il fallait reprendre une notion économique⁸. Mais comme nous sommes en Asie, il s’agit de bien plus : Neil Jamieson décrit le village comme réalisant le modèle de l’équilibre cosmique du yin et du yang [cf. Jamieson, 1991].

3. Le village et l’« extérieur » : l’autonomie fondamentale du village

L’autonomie villageoise est bien sûr dialectiquement liée à la dimension organique interne exposée au paragraphe précédent. La haie de bambous évoquée précédemment est une limite à double face, interne et externe, marquant deux mondes, celui des “ *affaires nationales* ” d’un côté et

⁸ Le prix « Nobel » d’économie Theodore Schultz examinait le rapport entre l’économie paysanne traditionnelle et l’économie de marché en terme de « choix » d’un paysan pauvre mais efficient vis-à-vis des ressources dont il dispose contre l’idée de maximisation du profit. Cf. Schultz, 1964. C’est ainsi que se réalise cet équilibre stationnaire.

des “ *affaires villageoises* ” de l’autre qui concernent quasi-exclusivement les autorités villageoises. À l’abri des bambous, derrière cette “ *épaisse écorce* ” qui enveloppe tout village, se déroule une vie tissée de “ *lutttes silencieuses* ”, protégée des regards extérieurs. Qu’est ce qui mieux que le proverbe maintes fois enregistré, *Phep vua thua lê lang*, les lois du Roi s’effacent devant les coutumes villageoises, symboliserait plus justement cette autonomie de gestion du village, “ *véritable patrie de l’annamite* ” [Chassigneux, 1912, p. 9] ?

Nous verrons qu’elle est perçue comme découlant également de la structure des rapports de pouvoir entre l’État central et la commune, qu’elle se fonde sur le culte du génie et qu’elle est une construction historique au détriment du pouvoir central.

Paul Mus constate à ce propos que les rapports temporels de l’État avec le conseil des notables, responsable de l’administration générale des affaires communales, “ *demeuraient statistiques, alors que ses attributions [celles du village] vis-à-vis de ses ressortissants étaient au contraire personnelles et directes* ” [Mus,1952, p. 23]. Du fait que le mode d’imposition consistait en une répartition d’une assiette globale fixée par la Cour au niveau des différents échelons administratifs jusqu’à la commune, Paul Mus estimait qu’ainsi “ *la différence entre l’impôt à payer collectivement et le total des imposables réels produisent une sorte de réserve para-fiscale qui demeurait à la disposition des autorités villageoises* ” [Mus, 1952, p. 24]. Elle ne pouvait que renforcer cette autonomie.

Pour Nguyễn Van Huyên, le village peut donc être considéré comme “ *un petit État gouverné par un Conseil de notables* ” [Nguyễn Van Huyên, 1994, p. 76]. Cette position résume la position de la plupart des auteurs. Cependant elle n’est pas partagée par Nguyễn Tu Chi, pour qui au contraire ce conseil dispose de peu de pouvoir car il est le théâtre de luttes factionnelles, inhérentes au caractère de “ *petite agriculture* ”, qui l’affaiblissent.

Élément fondamental de l’autonomie villageoise, “ *sans doute le plus important* ” pour Nguyễn Van Ky [NVK, 1995, p. 29], le culte du génie tutélaire participe aussi de l’identité villageoise. Il est devenu “ *dans l’organisation de la commune une force de cohésion si importante et si indestructible qu’il a su résister triomphalement à toutes les tentatives de réglementation de l’État* ” [Nguyễn Van Huyên, 1994, p. 105].

L’essence du village est toute entière comprise dans ce culte, selon Paul Mus. Reprenant ce qu’Ory transcrivait à partir d’informations recueillies auprès de lettrés, il écrit :

“ le signe idéographique *xâ* qui désigne la commune, signifie : esprit de la terre ... Il est composé de deux caractères ou racines, *thi* et *thô*. Les dérivés de l'une de ces racines expriment tout ce qui a trait aux génies et aux esprits ... les dérivés de l'autre enveloppent la notion de ce qui est terrestre⁹ ... Ces deux caractères réunis donnent l'idée d'un lieu où se rassemblent des individus sacrifiant aux génies ” pour ajouter qu'il ne s'agit point de génies en général mais du génie patronal de la communauté [Mus, 1952, p. 253].

Cette autonomie n'est pourtant pas une propriété immuable. Do Hai Dang signale qu'au moins depuis le XVIIIe siècle :

“ profitant de l'affaiblissement du pouvoir central qui marque les années de décadence de la dynastie des Lê, la commune a conquis une très large autonomie coutumière que la loi elle-même a dû finalement consacrer ” [Do Hai Dang, 1994, p. 6].

C'est une donnée qui semble largement partagée par l'ensemble des auteurs. Quelques divergences sont néanmoins à relever quant à l'origine de ce mouvement :

* la plupart l'attribue à cette période trouble du XVIIe mais surtout du XVIIIe siècle qui voit le pays ravagé par un état de guerre constant.

Philippe Papin perçoit en la date de 1711 un événement important dans la mesure où la grande réforme des terres communales entreprise par la monarchie autorisent la distribution de ces terres selon les coutumiers villageois. Mais ce seront les Nguyễn qui entérineront “ la prééminence de la coutume sur la loi ”, impliquant ainsi qu’ “ à la fin du 19^e siècle (...), l'autorité de l'État avait échoué à contrôler les pouvoirs villageois ” [Papin, 1996, p. 1306].

Un exemple en est également fourni par les transformations liées à la charge du *xa truông*, sorte de maire du village. Lydie Prin date de 1732 la délégation par l'État de l'autonomie de gestion aux communes. Le *xa truông* auparavant nommé par le pouvoir central qui exigeait de lui de passer un examen et de rendre des comptes au mandarin du district (*huyên*) est désormais élu par les villageois, de fait plutôt par les notables. Ceci contribue à affaiblir sa position [cf. Prin, 1987].

⁹ Plus précisément, l'idéogramme chinois (*she*) est formé d'une clé qui exprime un ensemble de rites consacrés à un dieu et en un lieu (pierre, banian, etc.) et d'un caractère qui effectivement renvoie à des aspects terrestres.

Nguyễn Tu Chi date du XV^e siècle ce passage à l'élection du *xa trung*, qui était jusque là un *xa quan* nommé, représentant l'État central au sein des institutions villageoises. Dorénavant il représente aussi l'intérêt du *xa* devant l'État.

Cependant, en corrélant ce mouvement d'autonomisation croissante avec la privatisation progressive des terres publiques, Ngô Kim Chung donne une toute autre profondeur à ce phénomène [cf. Ngô Kim Chung, 1987]. Lydie Prin souligne que “ *la preuve de l'existence de cette propriété privée empiétant sur le domaine public* ” est attestée dès le XII^e siècle [Prin, 1987, p. 66]. Le XVIII^e siècle ne voit que l'accentuation et donc l'accélération du mouvement vers l'autonomie villageoise.

* Sans vraiment entamer ce consensus qui estime que l'indépendance des villages fut conquise au détriment du pouvoir central dans les périodes de trouble, Insun Yu relève néanmoins qu'il était déjà dans les règles des Lê “ *to carry out their policy indirectly through local leaders, conferring a degree of autonomy to each village* ” [Yu, 1990, p. 135]. L'affaiblissement de la dynastie n'a fait que renforcer ce qui fut au départ une stratégie d'État.

Mais plus radicalement, Nguyễn Tu Chi écrit que l'autonomie gagnée au XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècle est assez illusoire. Il y voit plutôt une réponse de l'État à l'instabilité générale. Par le truchement de l'étatisation des institutions communales, le pouvoir central a pu garder le contrôle sur les villages [cf. Nguyễn Tu Chi, 1993].

C'est un débat autour de la question : indépendance acquise versus indépendance octroyée, mais c'est de toute façon toujours d'indépendance dont il s'agit. Ce débat se retrouve également autour du culte du génie tutélaire (en creux est démontrée l'importance de ce culte pour la vie villageoise dont j'ai parlé au paragraphe précédent).

L'État a en effet tenté de s'ingérer dans les affaires communales par le biais du culte dédié au génie, à tel point que “ *the village's cult of the guardian spirit was also an important link of the village to the state* ” [Yu, 1990, p. 113].

Selon Georges Boudarel, la bureaucratisation des cultes locaux, qui va de pair avec le pullulement des fonctions administratives et honorifiques octroyées par la royauté, a permis l'instauration d'un contrôle étroit des cultes populaires. Contrairement à la Chine, cet auteur indique que le système atteignait directement les campagnes au niveau des villages [cf. Boudarel, 1991].

Nguyễn Tu Chi note que :

“L’État monarchique du Viêt Nam cherche tout naturellement à mettre à profit ce culte qui cristallise toute la vie spirituelle du làng traditionnel : le négliger, c’est laisser au làng la liberté d’utiliser ce levier spirituel pour accentuer son régionalisme; s’en saisir, c’est se donner un instrument efficace 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 Tu Chi, 1993, p. 146-147].

Nguyễn Thê Anh retrace l’histoire des rapports entre le pouvoir central et les cultes populaires à partir d’une étude de cas, celle de la récupération d’une déesse cham (ou cham) – Pô Nagar – par la monarchie vietnamienne. Il décrit le lent processus d’incorporation dans le panthéon vietnamien d’une divinité vénérée dans le royaume champa et progressivement annexée par les vietnamiens :

* sous les premiers souverains Ly, la déesse est intégrée, comme beaucoup d’autres cultes locaux, dans un “*culte national de l’autorité royale*”, en vue d’affermir l’identité vietnamienne en train de se constituer [Nguyễn Thê Anh, 1991, p. 79]. Elle est réalisée par le remodelage de sa légende et la vietnamisation de son nom.

* bien qu’un mouvement de défiance à l’endroit des cultes populaires sous la dynastie des Lê se fit jour (fin XIVE – XVIe siècle), consécutive à une volonté de confucianisation des rites populaires par l’imposition de biographies officielles, de titres et de rangs¹⁰, la dévotion à Pô Nagar restera très présente sous les Trinh au XVIIIe siècle¹¹ et plus encore sous les Nguyễn tout au long du XIXe siècle.

Nguyễn Thê Anh note cependant que l’inféodation de cet esprit surnaturel au pouvoir impérial est loin d’être totale : le culte à la déesse semble retrouver des traits rappelant ses origines chames. Il reste néanmoins flou sur les déterminants de cette évolution, relevant rapidement le mélange entre les populations vietnamiennes et les populations locales chames.

De manière plus générale, Nguyễn Thê Anh invite à étudier finement les rapports entre le pouvoir impérial et le niveau local dans le temps long¹². Pour tordre le cou au stéréotype de la communauté autonome, il insiste préférentiellement sur les multiples modalités d’ingérence de l’administration centrale dans les affaires villageoises, incluant dans cette perspective l’impact majeur de la colonisation française :

¹⁰ Phan Kê Binh rappelle que les génies villageois ont été classifiés et hiérarchisés en trois classes [cf. Phan Kê Binh, 1915/1975, p. 79].

¹¹ Elle sera élevée au rang de génie tutélaire de 1^{er} rang en 1767 lors de la révision du code des cultes.

¹² Voir aussi John Kleinen, 1998.

“ *Local institutions were not only altered by the direct actions of the colonial government ; they also underwent radical changes because of the socioeconomic impact of colonisation* ” [Nguyễn Thê Anh, 2003, p. 116].

Georges Boudarel précise que le *hem* représente à ses yeux un signe de l'échec de la politique de confucianisation à refouler complètement “ *le substrat antique* ” des populations [cf. Boudarel, 1991]. Citant Ta Chi Dai Truong, Georges Boudarel révèle que ce rite secret mettant en scène les traits marquants de la vie du génie tutélaire, possède deux faces : une face totalement clandestine par rapport au pouvoir central et une face plus ouverte, tournée publiquement vers la communauté villageoise.

En reconnaissant que le rôle de la cour “ *s'arrête aux sac [consécration] et thân pha [biographie]. Là commence celui du xa* ” [Nguyễn Tu Chi, 1993, p. 148], Nguyễn Tu Chi abonde dans le sens de Georges Boudarel et propose une alternative complémentaire à la description assez linéaire et située du point de vue de la monarchie proposée par Nguyễn Thê Anh. Nguyễn Tu Chi ouvre la perspective plus centrée sur les acteurs sociaux avec les thématiques du détournement, de la ruse, de la résistance.

B- Le village vietnamien à l'aune des débats sur la communauté

1. Un débat européen, historiographique et politique

Je n'en donnerai qu'un très bref aperçu. Pourquoi ? Parce que c'est un débat extrêmement lourd, inscrit dans la profondeur du temps, lié à l'élaboration de la civilisation occidentale dans la manière qu'elle a eu de se représenter la société à laquelle appartient l'homme [E. Benveniste, 1969, p. 363] et donc d'envisager **la nature du lien social**. Et je crois que le mot « communauté » se situe dans cette zone intermédiaire de conceptions historiquement concurrentes :

* d'un côté, elle côtoie les notions grecques et latines de *polis* et *civitas* et renvoie donc à l'idée d'une **totalité politique** agrégeant des tribus et au sein de laquelle habite un homme libre parce qu'intégré à la cité où il jouit de droits,

* de l'autre, elle côtoie la notion d'*arya* et renvoie donc à l'idée de **peuple** ou d'ethnie qui construit notamment la figure de l'étranger.

C'est évidemment un débat qui agite le siècle des Lumières et sa dénonciation de la communauté. Du point de vue des Lumières, elle porte en elle l'oppression de l'individu et le totalitarisme. Ce qui conduit les penseurs de ce temps à privilégier l'idée de la coexistence des individus libérés des carcans traditionnels grâce aux gains mutuellement avantageux de l'échange¹³. Peut-être encore plus qu'au XVIIIe siècle, la question qui agite tout le XIXe siècle est celle de la nature du lien social. La tonalité générale va vers la réhabilitation de la notion de communauté et donc des “ *types de relations caractérisés à la fois par des liens affectifs étroits, profonds et durables, par un engagement de nature morale et par une adhésion commune à un groupe social*” [Nisbet, 1966, p. 70] ; et donc la critique du concept opposé de *societas* dont le type de relation est fondé “ *soit sur la concurrence ou le conflit, soit sur l'utilité ou le consentement contractuel*” [R. Nisbet, 1966, p. 70].

L'attaque porte, autrement dit, sur deux points cruciaux de la pensée des Lumières, à savoir le postulat d'existence d'un individu « pré-sociétal » autonome et rationnel et la notion de contrat¹⁴. Récusant l'idée individualiste, les anti-Lumières¹⁵ jugent le contrat comme trop arbitraire pour régir le fonctionnement de la société [cf. Méda, 1995]. L'une des grandes figures de cette pensée réactionnaire¹⁶ est bien sûr Joseph de Maistre qui, contre Rousseau, affirme que l'homme n'est pas libre, “ *trop méchant pour être libre*” [Maistre, 1821, p. 232]. Maistre défend l'idée que l'homme qui échappe à l'emprise de la communauté est un révolté en puissance et que pour contenir cette potentialité dangereuse, il faut à l'homme la crainte du châtement : l'homme ne se tient tranquille qu'en vertu de la présence continue d'une autorité émanant non de la volonté libre de tous, mais d'une volonté supérieure, extérieure à l'homme, qu'incarne avant tout l'Église¹⁷. Maistre voit ainsi dans l'individualisme prôné par les Lumières la dissolution programmée du lien social parce qu'il met “ *à la place de l'obéissance*” ou de “ *la force de la coutume*” la délibération [Maistre, 1796, pp. 219-221].

La pensée politique et philosophique européenne s'est donc structurée sur l'opposition entre la communauté, stable et fermée, supérieurement morale et la société, ouverte et individualiste. Ceci

¹³ voir D. Méda. *Le travail : une valeur en voie de disparition*. Paris, Aubier, 1995 (en particulier le chapitre IX).

¹⁴ Elle n'est pas absente de la communauté. F. Tönnies en donne l'équivalent, à savoir la compréhension qui “ *représente la force et la sympathie sociales particulières qui associent les hommes en tant que membres d'un tout*” [Tönnies, 1887/1977, p. 61]. À la différence du contrat, cet accord tacite implique la connaissance intime des uns des autres.

¹⁵ Pour reprendre le terme de l'historien Zeev Sternhell.

¹⁶ Dans le sens où celle-ci caractérise les discours qui mettent en avant l'effet pervers, l'effet d'inanité et la mise en péril pour nier à la Révolution et plus largement aux politiques progressistes, d'une part, leur capacité à changer l'ordre social, d'autre part, l'intérêt même de vouloir changer cet ordre. Cf. A. Hirschman, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, 1991.

¹⁷ Cf. Z. Sternhell, *Les anti-Lumières*, 2006.

a induit, dans l'ensemble de l'historiographie du XIXe siècle, une “*véritable explosion*” des recherches sur les institutions communautaires (manoir, village, corporation, etc.) de l'Europe traditionnelle¹⁸. Notamment en s'appuyant sur les travaux du philosophe allemand Ferdinand Tönnies qui le premier utilise les notions de communauté et de société comme un type-idéal de relations et comme un outil d'analyse des comportements humains¹⁹. Tönnies distinguent trois types de liens communautaires, de fait étroitement associés, en particulier les deux derniers :

❶ la communauté qui repose sur le **sang**, la plus immédiate parce que la plus « organique », dans le sens de biologique :

“*la paternité fonde le plus purement l'idée de domination dans le sens communautaire*” [Tönnies, 1887/1977, p. 53].

❷ la communauté qui repose sur le **lieu**, rapport spécifique au sol et à la terre. Elle renvoie à la communauté de voisinage qui détermine le caractère global de la vie commune au village.

❸ la communauté qui repose sur l'**esprit**. Elle est “*la plus spécifiquement humaine et la plus élevée*” et désigne un lien spirituel commun avec “*des lieux consacrés ou des divinités honorées*” [Tönnies, 1887/1977, p. 56].

F. Tönnies insiste aussi, en opposition à la *Gesellschaft* sur les traits typiques suivants de la *Gemeinschaft*, à savoir que les règles communautaires tiennent lieu de principes de gouvernement et que la notion de statut hiérarchisé s'oppose à celle de contrat.

Les premiers orientalistes français qui ont commencé à décrire la société et la culture vietnamienne ont bien sûr baigné dans ce grand débat qui a façonné leur équipement mental. Mais on peut aller plus loin, c'est-à-dire plus proche du travail de la connaissance de ces pionniers des études vietnamiennes. Car la médiation s'est faite concrètement par Fustel de Coulanges et l'étonnante fortune de *La Cité antique*. Paru en 1864, l'ouvrage en est déjà à sa septième édition en 1879, la treizième en 1890²⁰. Il devient même rapidement une sorte de classique pour les étudiants français ou anglo-saxons²¹. Dans le contexte que nous avons décrit, l'influence de *La Cité antique* sur la pensée européenne est, selon Robert Nisbet, immédiate et se retrouve notamment dans l'espace colonial que la France est en train de construire. À titre d'exemple, à la fin du XIXe siècle, *La Cité antique* est reprise en Algérie et contribue à romaniser les sociétés

¹⁸ R. Nisbet, *La tradition sociologique*, Paris : P.U.F. (coll. Quadrige), 1984, p. 78.

¹⁹ R. Nisbet note que M. Granet, célèbre sinologue, le fondit ainsi dans ses études.

²⁰ Véritable “*coup de maître*” puisqu'il n'est connu que pour cette œuvre, Fustel de Coulanges est de fait l’“*homme d'un livre*”. F. Hartog, *Le XIXe siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, 1988, p. 14 et 217.

tribales maghrébines. Il est vrai, Fustel de Coulanges offrait bien du grain à moudre aux orientalistes en avançant l'idée que les tribus qui ont disséminé en Europe et Asie proviennent des tribus aryennes et partagent donc des éléments culturels en commun. Par exemple, au sujet du culte du feu sacré pratiqué par les brahmanes, il écrit :

“ C’est une grande preuve de l’antiquité de ces croyances (...) que de les trouver à la fois chez les hommes des bords de la Méditerranée et chez ceux de la presqu’île indienne ”²².

Fustel de Coulanges fonde bien évidemment son propos sur la grande découverte de la famille indo-européenne. S’il ne faut pas en exagérer l’importance²³, la théorie est bien là et même au-delà. L’audace de Fustel le conduit en effet à élargir le cadre des « parentés », derrière l’Inde se profile l’Extrême-Orient²⁴. François Hartog révèle qu’on trouve dans les papiers de Fustel de Coulanges des notes sur les rapports entre *La Cité antique* et les peuples asiatiques. Notamment en ce qui concerne le culte des ancêtres pour lequel Fustel de Coulanges témoigne d’un souci de généralisation vers le Japon et la Chine²⁵. Ce souci se déploie d’ailleurs de manière suggestive dans le livre de Fustel. En ce qui concerne la divinisation des ancêtres, l’historien déclare que c’est là “ le principe d’une religion à l’origine de presque toutes les sociétés humaines ” ; et il fournit comme exemple le cas chinois²⁶. Il n’était donc pas illogique pour nos orientalistes que la civilisation vietnamienne puisse s’insérer dans un jeu de représentations familières. *La Cité antique* avait « vocation » à infiltrer le terrain vietnamien. Et elle le fait d’autant mieux qu’elle met devant les yeux des savants français un Viêt Nam, plus largement une Asie, telles que furent imaginées les sociétés grecque et romaine si les « révolutions » successives ne les avaient détruites. Si, autrement dit, elles étaient restées figées dans leur éternelle Antiquité. Beaucoup de hauts-fonctionnaires indochinois voyaient dans la civilisation vietnamienne le modèle des communautés naturelles d’antan à préserver²⁷. Il nous faut ainsi prendre au sérieux Pierre Pasquier lorsqu’il écrit que le

²¹ F. Héran, L’institution démotivée de Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà, *Revue française de sociologie*, 1987, XVIII-1, p. 67.

²² N. D. Fustel de Coulanges, op. cit., p. 27.

²³ F. Héran, De *La Cité antique* à la sociologie des institutions, *Revue de synthèse*, 1989, IV^e S., 3-4, pp. 371-372, n.

²⁴ Selon Didier Pralon, Fustel sait que ces suggestions sont fausses car il est parfaitement informé que l’aire indo-européenne est parfaitement circonscrite (D. Pralon, communication personnelle, 13 novembre 2001).

²⁵ F. Hartog, op. cit., pp. 34-35. Il signale aussi qu’un livre de Lafcadio Hearn (1904) empruntait à la fois sujet, méthode et conclusion à *La Cité antique* pour rendre compte de la réalité japonaise. Il semblerait que la comparaison ne soit pas spécifiquement française.

²⁶ Id., p. 37. Voir aussi p. 20, p. 241, etc.

²⁷ P. Brocheux et D. Hémerly, op. cit., p. 107.

génie de Fustel de Coulanges aurait vu “ *vivantes encore* ” les institutions qu’il avait décrites²⁸ ; ou bien encore Marcel Ner lorsqu’il souligne :

*“ On eût dit que le génie de l'historien avait fait resurgir, par delà les mers et sous des cieux nouveaux, ce qu'il avait aperçu dans le lointain des temps ”*²⁹.

Le vocabulaire est ici très explicite. Fréquemment du reste, les orientalistes rapprochent lares et ancêtres, feu sacré et encens.

2. Une cartographie des discours sur le village vietnamien

J’espère vous avoir démontré par ce détour que le plus souvent les savants français ne « résidaient » pas tant au Viêt Nam qu’ils ne continuaient à habiter en Europe, n’étaient pas tant « là-bas » que, au fond, « chez soi ». Et qu’en ce lieu, paradoxalement, se retrouvaient également certains discours vietnamiens (sans qu’il soit question ici de saisir qui influence qui).

Ce détour a aussi la vertu de permettre la cartographie politique des discours sur le village vietnamien. Nguyễn Tu Chi différencie, dans la période coloniale, deux types de discours généraux :

* Au premier type sont attachés les discours élogieux formulés pour la plupart par des auteurs français ou bien par des auteurs étroitement liés à l’appareil colonial. Ces écrivains, chercheurs, administrateurs, etc. attribuent au village des vertus démocratiques propres à l’Occident. On pourrait aussi y rattacher les textes d’écrivains tel Nam Cao et la nouvelle *Les yeux*, dans laquelle à Hoang qui représente la figure du mépris intellectuel et urbain vis-à-vis du village paysan et s’exprime ainsi : “ *Tue un poulet aujourd’hui, demain tout le village le saura. Tu viens juste d’entrer et j’ai déjà aperçu quelqu’un qui épiait pour savoir qui tu es. Demain, ton arrivée aura déjà fait le tour du village. Tout le monde saura ton nom, ton âge, ton allure, si tu es gros ou maigre, combien tu as de grains de beauté sur la figure et de reprises à la jambe gauche de ton pantalon* ”, il

²⁸ P. Pasquier, *L’Annam d’autrefois. Essai sur la constitution de l’Annam avant l’intervention française*, Paris : Société d’éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1930, p. 21 et sq. Émile Tavernier écrit : “ *À lire la Cité antique, on croirait étudier les pratiques du culte actuellement célébré par les Annamites* ”. E. Tavernier, *Le culte des ancêtres, précédé d’un exposé sur le bouddhisme, le taoïsme et le confucianisme*, Saïgon : Albert Portail, 1926, p. 21.

²⁹ M. Ner, *La Cité antique et l’Annam d’autrefois*, Hanoï : Cahiers de la Société de géographie, 1930, p. 6.

oppose la figure de Do qui se réjouit de la capacité révolutionnaire de ces mêmes paysans et de leur faculté au contraire de s'extraire de " leurs habituelles histoires de famille et de terres "30.

* Au deuxième type sont attachés des discours dénonciateurs. Ils sont l'œuvre d'intellectuels vietnamiens " plus ou moins européanisés (...) et de tendance réformiste " [Nguyên Tu Chi, 1993, p. 55] qui voient dans le village un obstacle à la modernisation, dans sa structure sociale, où une minorité de notables corrompus et imbus de pouvoir oppriment la masse paysanne, et donc une nécessité de rénovation.

Neil Jamieson y ajouterait les chercheurs qui, sous la période collectiviste et devant les difficultés de la mise en oeuvre de la grande production socialiste, se sont focalisés sur la commune pour en comprendre les raisons et lever les contraintes de son « féodalisme » [cf. Jamieson, 1991].

Il faudrait aussi ne pas oublier les écrivains. Je pense à Ta Duy Anh et sa nouvelle *Passer outre*, nouvelle féroce sur la cruauté et les bassesses, les violences et les crimes à l'intérieur du village du narrateur où " on avait l'habitude de n'accorder de crédit qu'aux morts ". L'auteur nous fournit une image du village où les rapports de domination extrêmement durs entre les notables et de simples paysans engendrent des haines tenaces qui perdurent après le renversement de ces rapports et balaient les plus belles choses comme cet amour enfantin entre le narrateur, issu d'une famille pauvre, et la fille du propriétaire foncier responsable de la mort du grand-père paternel qui, au milieu de la maison commune, " pendant un mois entier, (...) fut quotidiennement bastonné " pour ne plus ressembler qu'à un "amas de chiffons ensanglantés".

Cette typologie a quelque pertinence. Néanmoins, elle demande à être nuancée quant aux personnages que l'on peut y rattacher :

* Des auteurs comme René Dumont pointant du doigt le fardeau que constitue pour le petit paysan les charges communales (fêtes au *dinh*, mariages, etc.) ou bien Émile Chassigneux relevant l'oppression que font subir aux villageois les notables, justifient en creux les réformes entreprises par l'administration coloniale pour modifier les rapports sociaux locaux³¹ [cf. Dumont, 1935 et Chassigneux, 1912]. Mais c'est E. Delamarre qui formulera les critiques les plus virulentes. Pour cet administrateur colonial, derrière la haie

³⁰ Je tiens à remercier Alain Guillemin qui m'a fait connaître cette nouvelle, ainsi que celle de Ta Duy Anh citée ailleurs.

³¹ En contrepoint, Pierre Gourou estime pour sa part que les caractéristiques du village vietnamien en font un bonheur pour l'administration dans la mesure où « il » sait se gouverner par lui-même et où les rivalités internes favorisent une bonne connaissance extérieure des affaires villageoises (par le mandarin ou l'administration coloniale) [cf. Gourou, 1936].

de bambous, se cache une oligarchie avide qui, sous couvert des règles confucéennes de hiérarchie et soumission, forme un carcan qui brise toute idée de liberté individuelle. Constatant (sic) qu'en outre " *la population, tout en restant attachée à ses coutumes* " aspire " *à l'avènement d'un régime susceptible de la débarrasser de l'oppression des notables* " ³² [Delamarre, 1924, p. 206], l'auteur légitime ainsi doublement la réforme communale lancée en 1921 qui consistera à doter la commune d'un budget et de règles comptables ainsi que d'un conseil administratif élu pour limiter le pouvoir du conseil des notables.

* Je pourrais associer Nguyễn Tu Chi au deuxième type lorsqu'il dénonce le *giap* ³³ comme une institution servile et relais de l'administration royale ou bien lorsqu'il décrit des réunions au *dinh* où les petites gens " *passent le temps à écouter et n'ouvrent la bouche que pour répondre poliment aux questions qu'on leur pose de temps en temps* " [Nguyễn Tu Chi, 1993, p. 106]. Mais en affirmant, collectivement, que " *les traditions nationales du Viêt Nam dont le village est le milieu de conservation par excellence (...) porte en soi des vestiges de la lointaine période des communes primitives* ", il contribue, avec les autres auteurs, à faire sensiblement glisser le village de l'objet d'études vers l'objet de fascination, garant des valeurs éternelles [dans l'avant-propos qui résume un certain nombre de propos tenus par l'ensemble des auteurs de l'ouvrage *Le village traditionnel au Viêt Nam* dans lequel Tu Chi prend une part, quantitativement la plus importante, 1993, p. 5-6].

* Un auteur comme Phan Kê Binh, non « occidentalisé », n'en demeure pas moins un moderniste. Ce dernier estime que le système traditionnel est périmé, constatant que " *beaucoup de choses que nous considérions autrefois comme bonnes sont devenues surannées* " [Phan Kê Binh, 1915/1975, p. 2]. Néanmoins, s'il estime nécessaire d'assimiler les techniques modernes des occidentaux, il ne rejette pas pour autant « les bonnes coutumes ». Explicitement, sa vision de la modernisation doit s'accommoder à la « sauce asiatique ».

Quoiqu'il en soit, le plan des discours est bien bipolarisé :

❶ au pôle « Marx », en lien avec ses écrits ³⁴, c'est cette « vieille société asiatique », incarnée dans la communauté villageoise, qu'il faut faire disparaître ³⁵.

³² Plus précisément quelques notables parmi ce conseil qui de par leur puissance et leur autoritarisme accaparent le pouvoir. Delamarre ne lésine pas sur les mots pour dénoncer ces abus : « incurie », « confusion excessive », etc.

³³ Association des hommes du village sur la base de l'ordre d'inscription au registre qui détermine un ordre de préséance.

³⁴ Remémorez, pour la fine bouche, les propos de K. Marx, relatifs à l'Inde : " *ces idylliques communautés villageoises n'en ont pas moins constitué la base solide du despotisme oriental; elles emprisonnaient l'esprit humain dans l'horizon le plus étroit, en en faisant le jouet désarmé de la superstition, l'enchaînant aux coutumes traditionnelles (...). N'oublions pas que ces petites communautés étaient contaminées par les différences de castes et par l'esclavage, qu'elles soumettaient l'homme aux circonstances extérieures au lieu de l'élever et de le rendre maître des circonstances* " [Marx, 1853/1994, p. 719]. Notons que si K. Marx abhorrait la

② au pôle « de Maistre » sont développées des images idylliques d'une institution séculaire et démocratique dans laquelle sont à rechercher les traces du communisme primitif.

C- Le village comme unité en soi : perspectives sociologiques

1. Désinsulariser et désagréger le village asiatique et vietnamien

Avec Clifford Geertz, le problème de la construction d'une typologie

Il me faut citer les recherches, particulièrement intéressantes, de Clifford Geertz sur le village balinais [cf. Geertz, 1983, p. 13-46] non pas tant en raison d'une quelconque proximité géographique mais parce que les exigences de la riziculture irriguée fondent une organisation sociale et spatiale spécifique des ressources en eau pouvant présenter des similitudes avec le cas vietnamien [cf. Wittfogel K., 1959].

Clifford Geertz note que la communauté des irrigants (*subak*) ne recouvre pas celle des habitants du hameau. Il en découle ainsi une dualité de pouvoir, « partagé » entre le chef d'irrigation et le chef du hameau. L'auteur ajoute un autre plan d'organisation : le plan religieux. Il note que les unités religieuses repérables à travers la distribution spatiale des temples ne recourent pas forcément, elles non plus, les unités politiques territoriales.

Clifford Geertz en conclut que “ *le village balinais n'est en aucun sens une unité territoriale organique coordonnant tous les aspects de la vie en termes de résidence et de propriété foncière, comme les villages de paysans ont été habituellement décrits* ” [Geertz, 1983, p. 14].

Mais il en tire également une autre conséquence, d'ordre théorique, relative à la question des descriptions typologiques. Il suggère que :

“ la forme essentielle peut être vue plus adéquatement en termes d'une chaîne de variations qu'en termes d'un modèle rigide dont les cas déviants s'éloignent ” [Geertz, 1983, p. 42].

Pour Clifford Geertz, dessiner un village balinais typique basé sur les différents plans d'organisation (qu'il importe néanmoins de dégager), échouerait à exprimer les :

communauté (l'institution), il trouvait le peuple indien ingénieux, doué pour les sciences exactes et aux capacités intellectuelles excellentes [id., p. 730 et sq.].

³⁵ Cependant les ethnologues « socialistes » ont justifié la collectivisation sur la base d'un retour aux sources, mais parce qu'il renvoyait à une « époque » où le contrôle monarchique était puissant [cf. Papin, 1996].

“ deux caractéristiques les plus fondamentales de l’organisation villageoise balinaise, à savoir, que ces modèles prennent des formes différant largement d’un village à l’autre, et que leur importance relative dans l’unification d’un village donné varie grandement ” [Geertz, 1983, p. 43].

Dans cette perspective, les variantes aux « normes » ne sont pas des exceptions à la règle mais des éclairages sur les fondements de l’organisation sociale³⁶.

Ces considérations sont à mon sens de première importance, tant il m’apparaît qu’à « la manière » du village balinaise, « le » village traditionnel vietnamien est une combinaison de structures sociales variées reposant sur des principes d’affiliation différents et s’ajustant de façon lâche, ou bien *“ seulement dans la mesure où cela paraît essentiel ”*, affirme Clifford Geertz, non sans provocation probablement [Geertz, 1983, p. 14]³⁷. De plus, ainsi que je l’ai déjà noté, le village qui nous est donné à voir procède de l’élaboration d’un type résumant, c’est ce que je crois, des formes variées pour en présenter une version caractéristique ou typique. En réduisant ainsi la diversité des contextes, la plupart des auteurs font des principes unificateurs « du » type traditionnel des sortes de faits naturels et éternels. Cette construction nous permet-elle de saisir ce qui fait l’originalité des villages traditionnels vietnamiens ?

En pastichant Clifford Geertz, je pense que ni l’uniformité, ni la simplicité ne sont des vertus vietnamiennes. Nguyễn Tu Chi nous en donne quelques exemples à propos du classement des villageois en 5 ou 6 voire jusqu’à 26 catégories autour desquelles s’organise tout un ensemble de variations, ou bien des coutumiers variables d’un village à l’autre :

“ Comme dans d’autres aspects de la structure organisationnelle du village du delta (...) il existe de nombreuses variantes ” [Nguyễn Tu Chi, 1993, p. 112].

À ce propos, signalons T. Takeuchi, qui, à propos du village japonais, note que, s’il est constitué d’une multitude d’associations organisées suivant des règles précises, *“ il va sans dire que la situation réelle présente des variations assez complexes d’un village à l’autre ”* [Takeuchi, 1967/1976, p. 152].

³⁶ Et il est vrai que, les différents travaux approchent les communautés villageoises en privilégiant certains thèmes (culte du génie tutélaire, le régime foncier, etc.) qui, agglomérés et « lissés », reconstruisent l’image d’un village traditionnel typique.

³⁷ Certes faudrait-il nuancer la position de Clifford Geertz. Dans un tout autre domaine, celui de la lecture en prison, c’est ce à quoi nous invite Jean-Louis Fabiani. Constatant l’extrême singularité de chaque contexte carcéral, il met en garde contre « l’enfermement dans une logique monographique » qui en découlerait [Fabiani, 1995, p. 35]. La description sociologique se doit de viser l’ambition de rendre compte de manière cohérente de l’extrême variabilité des cas.

Autres contributions anthropologiques pour se déprendre de la vision insulaire du village asiatique

Il est nécessaire d'aller plus loin dans la perspective d'ouvrir l'analyse à de nouvelles questions et donc à de nouvelles tâches empiriques. Des travaux anthropologiques, dans le domaine asiatique, nous fournissent des éléments à cette politique.

À partir d'une critique des sources coloniales, Jan Breman en appelle à rompre avec l'image du village asiatique comme un îlot territorial. Il souligne qu'en particulier les relations patrons / clients transgressent les limites villageoises tout autant que les liens de solidarité ne sont pas enchâssés uniquement dans un territoire car la congruence entre limites sociales et territoire physique n'est pas un donné préalable à la description [cf. Breman, 1989].

C'est dans le même sens que va Ralph Nicholas, dans sa tentative de comprendre la position différente des hautes castes dans deux villages indiens à la suite de conflits les opposant aux basses castes. Il notait qu'il est préférable en toutes circonstances de voir l'autonomie politique villageoise comme une hypothèse analytique. La transformer en grille de lecture idéologique obère la compréhension des processus de confrontation de groupes divers entre eux, ainsi que l'appréhension des multiples ressources sur lesquelles ces groupes s'appuient [cf. Nicholas, 1968].

Louis Dumont, dans le cadre de ses études indiennes, soulignait la permanence des images de « petite république », développées par les administrateurs anglais dans le premier tiers du XIX^e siècle. Il en vient à critiquer l'anthropologie sociale qui pense le village comme indépendant du « milieu », minimise ses liens avec le pouvoir central et accentue les caractères généraux, en adéquation avec la vision de la communauté. Louis Dumont perçoit ainsi la prédilection de l'anthropologie sociale pour le village comme « *la recherche [de] l'équivalent de la « tribu »* » dans les « sociétés complexes » [Dumont, 1966, p. 205].

Dans un article co-écrit avec David F. Pocock, Louis Dumont fait porter sa critique :

- * sur le postulat de prééminence du lien territorial,
- * sur le fait, dans le domaine indien, de négliger la question de l'importation de modèles sociaux qui ressortent des appartenances de caste, à ses yeux primant sur les appartenances villageoises. Ces auteurs notent qu'en outre la hiérarchie des castes limitent la solidarité « communautaire ».

Samuel Popkin ou le contrepoint (de vue idéologique !) à la position de James Scott

Samuel Popkin, dans une critique de l'économie morale de Scott, me paraît proposer un point de vue alternatif. Même si, ainsi que le souligne avec justesse Pierre Brocheux, Samuel Popkin expose une vision qui est relative au Sud Viêt Nam, ouvert aux marchés dès avant la colonisation française alors que James Scott se réfère à l'ex-Annam dans une période plus ancienne, les années 1930 [cf. Brocheux, 1983]. Dénonçant la fascination des intellectuels pour la mentalité précapitaliste des *corporate villages*, Samuel Popkin propose un nouvel axe interprétatif en appliquant une théorie de la prise de décision individuelle :

* les paysans ne sont pas entièrement guidés par la logique sécuritaire. Ils mettent aussi en oeuvre des stratégies à risque basées sur des raisonnements individuels d'investissement en calculant les coûts/avantages d'une action finalisée :

“peasants will favor personal investment in future welfare (...) rather than automatically investing in, and relying on, future reciprocity and insurance from the village” [Popkin, 1979, p. 22].

* les villages sont traversés par des conflits entre intérêts privés et intérêts publics. Samuel Popkin réintroduit ici le politique, en particulier dans les relations patrons-clients où il y voit surtout la préservation d'un certain type de domination et non point seulement des rapports pour assurer la subsistance des clients.

Là où James Scott déploie la métaphore d'une communauté organique, Samuel Popkin estime que cette image *“should be replaced by the metaphor of (...) a ‘corporation’”* [Popkin, 1979, p. 46] pour rendre compte de la stratification interne qui, elle, privilégie les pouvoirs de contrôle des ressources et d'exclusion possédés par les notables qui font de fait régner un consensus de façade *“as an attempt (...) to close ranks”* [Popkin, 1979, p. 58].

Efforts nécessaires et certes salutaires mais également fort contestables dans certains de ces développements tant il est vrai que les affirmations de Samuel Popkin relèvent plus souvent de professions de foi que d'interprétations de données empiriques. En outre, ces tentatives de désagrégation des points de vue totalisants et égalitaires afin d'introduire les contradictions, les dynamiques, les différenciations internes ne sont pas abouties car elles l'amènent à une nouvelle agrégation. En effet, si Samuel Popkin attribue aux individus une certaine capacité à « bricoler », il renvoie ces pratiques à la moyenne des individus, aux stratégies d'un paysan affublé d'une psychologie moyenne et non à la multiplicité des individus. Je ne voudrai néanmoins pas caricaturer la pensée de ce politologue de formation. Samuel Popkin met lui-même un bémol à

son modèle interprétatif « coûts/bénéfices » dont on pourrait croire qu'il en fait la matrice universelle d'explication des actes et événements humains. Il avoue en effet que :

“ The Vietminh mobilization is a clear case of the importance of contributions, some of which were not stimulated by any expectation of future selective payoff. It emphasizes how important internalized feelings of duty or ethic can be ” [Popkin, 1979, p. 223].

Il faut également nuancer les propos de James Scott articulés autour de la notion d'économie morale de la subsistance et du principe du *safety first* (et non les durcir comme le fait Samuel Popkin). James Scott est en effet plus contradictoire, apposant d'une certaine manière ses propres garde-fous quand il dénonce : *“ serious mistake to romanticize the social arrangements ”* [Scott, 1976, p. 5]. Il se garde également de faire découler de son principe l'image d'un paysan refusant toute innovation, pendant de l'entrepreneur capitaliste qu'il perçoit plutôt comme un *“ limiting case in risk-management ”* [Scott, 1976, p. 25]. Mais il est vrai qu'il parle dans le même temps d'un périmètre de défense, englobant le paysan et tissé des routines de subsistance et à l'intérieur duquel toute prise de risque est évitée.

Retour sur le village vietnamien : une unité hyperintégrée ?

Citons en tout premier lieu la monographie d'un village du delta de Mékong (Khanh Hau) réalisée par Gerald C. Hickey. Il argue qu'on ne peut tirer de l'homogénéité des valeurs et des attitudes enracinées dans les traditions bouddhistes, taoïstes et confucéennes et des styles de vie organisées autour de la riziculture des conclusions sur la cohésion du village :

“ it does not necessary follow that members of village society have strong social bonds or a sense of social solidarity ” [Hickey, 1964, p. 278].

Hickey note qu'il n'existe pas de centres véritables de village : le *dinh* ne constitue généralement un centre que pour un groupe particulier, à savoir ce qu'il appelle le comité de culte. Cet auteur rapporte également que les activités organisées autour d'une pagode ne concernent pas l'ensemble des villageois mais les gens localisés à proximité de celle-ci. Hickey estime en fait que le fameux proverbe *Phep vua thua lê lang* s'applique mal dans le Sud du Viêt Nam, généralisant ainsi le cas de Khanh Hau pour lequel la proximité de Saigon et la jeunesse des lignages installés en ces lieux fournissent des hypothèses explicatives à la fois de l'ouverture vers l'extérieur et de la relative absence de solidarité à l'échelle villageoise.

Citons également Nguyễn Tu Chi qui exprime en des termes intéressants mais systématiquement ambiguës ou contradictoires, ces aspects de la vie villageoise.

Par exemple il note que, parmi les multiples structures qui subdivisent le territoire villageois, le *xom* a une vie propre – un fait souvent négligé par les ethnologues selon lui – mais dans le même temps il ne lui accorde pas le statut de cellule sociale car le *xom* n'est pas une “ *unité achevée* ” [cf. Nguyễn Tu Chi, 1993, p. 75].

De même, Nguyễn Tu Chi souligne le “ *caractère extrêmement lâche – sur le plan fonctionnel – des relations entre les différents éléments* ”, à savoir les différentes structures d'organisation, d'habitats (*xom*, *ngo*), d'associations (*giap*, *bói*, *pbe*, *phuong*), familiales (*ho*, le lignage) et administratives (*xa*) [NTC, 1993, p. 125]. Cependant il n'en tire pas de conséquences méthodologiques. Sa problématique repose en effet sur la mise en évidence des facteurs de cohésion interne qui font que le village “ *reste une cellule sociale et fonctionne comme un tout avec une personnalité propre, unanimement reconnue par tous* ” [NTC, 1993, p. 126, reconnue par les chercheurs ?, les villageois ?]. Les règles coutumières, la maison communale (*dinh*) et l'organisation fondée sur les classes d'âge (*giap*), dont nous avons vu qu'il y voyait un relais du contrôle étatique, lui semblent remplir cette fonction.

Retour sur le village vietnamien (bis) : une pure et farouche autarcie ?

Nguyễn Duc Nghinh note que si chaque village vit de manière plus ou moins autarcique, il existe des marchés villageois (*cho lang*) ou des marchés de pagode (*cho chua*) ou encore des marchés de district (*cho huyên*) qui permettent des rencontres entre habitants de villages différents.

Tô Lan (1993), tout en affirmant que le village vit essentiellement en circuit fermé, révèle l'existence de rapports entre villages :

- * rapports les plus souvent antagoniques.
- * rapports d'entraide dans le cadre ritualisé du *giao hiên*. Il consiste en des échanges diplomatiques mais aussi en des conventions pour assurer une sécurité commune contre le banditisme ou pour l'entraide dans le cas de catastrophes naturelles.

Si ces relations concernent le plus fréquemment deux villages voisins (de fait, un village nouvellement créé à partir d'un « village-souche », ce qu'atteste la configuration suivante, à savoir un *giao hiên* entre deux villages sur les deux rives d'une même rivière).

Insun Yu nous informe sur les relations entre villages chinois et vietnamiens de part et d'autre de la frontière³⁸. Surtout, avec le développement au XVII^e et XVIII^e siècle des productions spécialisées de village, il indique que des liens économiques de coopération entre plusieurs communes basés sur la division du travail se structurent peu à peu [cf. Yu, 1990].

Cependant, ces travaux suggèrent que ces relations sont plutôt marginales. Nguyễn Duc Nghinh ne note-t-il pas que les villageois “ *ne se rencontrent pratiquement qu'aux jours de marché* ” [Nguyễn Duc Nghinh, 1993, p. 337].

Mais surtout, ils restent dans une vision du contact (« *kept in touch* », écrit Insun Yu peut-être de manière révélatrice) entre entités, de village à village, ou de village à État³⁹ ou de “ *village with the outer world* ” [Yu, 1990, p. 114].

Effectivement, les visions du village asiatique comme un îlot amènent à se focaliser sur l'unité « mythique » du village et à manquer la compréhension du “ *subtle interplay between "micro" and "macro"* ” [Kemp, 1989, p. 2]. Les bouleversements récents des unités territoriales dans le but de contrôler les populations par la maîtrise de l'espace est de toute façon une invitation à ne pas figer ce rapport. Étudiant les restructurations administratives liées au processus de collectivisation puis de décollectivisation, les recherches de Nguyễn Duc Nhuận (1992) en appellent effectivement à cette vigilance. Il constate que la Constitution de 1980 distingue, globalement, trois échelons d'administration locale : les provinces, les districts et les communes rurales. Les districts ont constitué l'unité stratégique de transformation de l'agriculture vietnamienne vers la « grande production socialiste » et ce par le transfert en leur sein de pouvoirs considérables (organisation de l'agriculture, réorganisation du peuplement, industrialisation des campagnes, fonctions militaires - recrutement, préparation, instruction et mobilisation et politico-administratives - assurées par le comité populaire du district et ses services). Depuis 1989, les provinces disposent d'une autonomie plus grande et s'érigent en puissance commerciale, tournée vers l'exportation [cf. Vu Tuấn Anh, 1993].

³⁸ On peut probablement voir dans la « vision insulaire » du village, la négligence du phénomène de l'émigration auquel G. C. Hickey nous invite à nous interroger. Il note l'importance de ces flux migratoires, malgré l'attachement des villageois à leur commune : “ *Emigration has been an outstanding feature of Vietnamese history* ” [Hickey, 1964, p. 48]. Si cette affirmation demande de s'appuyer sur des données (elles n'apparaissent pas ici), elle appelle à mesurer les types de relations et leurs influences sur les affaires communales entre ces migrants et leurs parents, amis, etc. restés au village.

³⁹ Pierre-Yves Le Meur rappelle que si l'État peut être une catégorie de perception qui s'impose en quelque sorte comme une constante, il est nécessaire de l'appréhender également à travers ces agents qui “ *se positionnent dans le jeu selon des logiques diversifiées, arbitre et/ou joueur* ” [Le Meur, 1995, p. 97].

2. Le domaine français : de l'objet en soi au cadre d'observation

Brèves notes : la sociologie rurale française au berceau de la communauté rurale

Il ne s'agit pas de faire ici l'histoire d'une sociologie que F. Weber et C. Grignon (1993) ont fustigé comme étant une convergence d'intérêt entre l'État, les administrations concernées et des chercheurs dans le but de moderniser l'agriculture et dont la pérennité n'est assurée que tant qu'elle adhère au style des questions que le pouvoir pose⁴⁰. Mais plutôt d'amener quelques éclairages sur un objet réifié par cette sociologie, à savoir la communauté rurale incarnée dans le village⁴¹.

Henri Mendras voit ainsi dans les sociétés paysannes, qui s'incarnent au sein des villages, des systèmes sociaux « fermement structurés », des collectivités vivant en autarcie, plombées par le poids des traditions et où l'individu a « *tendance à rester fidèle à lui-même et à l'image que les autres ont de lui* » [Mendras, 1967/1984, p. 19], submergé en quelque sorte par les liens étroits et profonds de son appartenance. Et si l'auteur paraît rejeter le modèle communautaire, ce n'est que par rapport aux connotations qu'il lui prête. En effet, H. Mendras voit dans la communauté des traits d'un « communisme primitif » dans lequel toute propriété privée est abolie. Mais de fait, il me semble que ce chercheur reste toujours enfermé dans le « cadre communautaire »⁴², même s'il nuance évidemment ce qu'il caricature (sur le mode : non ce n'est pas qu'idyllique, dans une « riche abondance » fournie par la nature, il existe même des conflits de classe, etc.). Ainsi, ce qu'il appelle la collectivité locale (village, commune ou communauté) « *forme une totalité fournissant à tous ses membres, qui y passent toute leur existence, tout ce dont il a besoin* » [Mendras; 1976, p. 73]

⁴⁰ Non sans raisons. L'introduction de *La fin des paysans* marque d'emblée le projet d'Henri Mendras : comment faire passer les paysans dans la société industrielle ou bien comment leur faire adopter le progrès technique ? Paradoxalement il y ajoute une autre question, teintée de « nostalgie » : comment le politique peut-il réaliser ce passage sans détruire l'originalité des conditions de production agricoles ? C'est dans ce contexte que se situe le rôle du sociologue : « *souligner les exigences du progrès scientifique et du marché de masse et (...) marquer en même temps aussi clairement que possible le point de rupture où peuvent s'exercer la liberté de l'homme, le jugement du moraliste et la volonté du politique, et d'esquisser à leur intention les solutions alternatives, même les plus utopiques* » [Mendras, 1967/1984, p. 339]. Par exemple, ses préoccupations d'aménagement rural, exprimées sur trois pages, relèvent complètement du domaine politique : nombre d'ateliers agricoles, taille et répartition de la population pour une bonne vie sociale, nombre d'ateliers industriels pour la transformation des produits agricoles, etc. Son discours sur la modernisation emprunte largement aux préjugés des responsables agricoles.

⁴¹ La lecture de Roland Maspétiol (1946) est à ce sujet éclairante. Son *Ordre éternel des champs* nous renseigne sur les investissements imaginaires du politique vis-à-vis des campagnes rurales et du paysan, modèle du bon citoyen, rempart ultime de la défense de la nation.

⁴² Posé d'ailleurs dès ses premières études qui paraissent avoir donné un infléchissement définitif à son œuvre « rurale ». Voir à titre d'exemple : H. Mendras, 1953. *Etudes de sociologie rurale, Novis et Virgin*. Paris : Armand Colin [en particulier les chapitres intitulés « Esprit et Mentalité, Perspectives », qui renvoient en outre aux remarques de F. Weber et C. Grignon formulées à l'encontre de la sociologie rurale -cf. supra].

Citons également les travaux de Placide Rambaud qui réfléchit sur les caractéristiques qui forment et définissent ainsi le village, plutôt le fonds commun de tout village : le décor est planté ! Par analogie avec ce qu'il dit de la maison et au vu de ses contributions, je pense pouvoir affirmer qu'à ses yeux le village " *révèle et cache à la fois une société toute entière* " [Rambaud, 1976, p. 20, je souligne]. P. Rambaud pose aussi que le village est un objet d'étude sociologique dans la mesure où " *le village est une unité sociale spécifique* " [Rambaud, 1971, p. 15]. P. Rambaud aurait d'ailleurs pu dire « spatial »⁴³ puisque cette spécificité se mesure au regard d'une part d'une « coïncidence parfaite » entre l'unité sociale et l'unité spatiale⁴⁴ et d'autre part des formes de sociabilité en relation « singulière » avec un espace et qui détermine un « pouvoir d'investissement » sur les individus qui se traduit par un sentiment fort d'appartenance⁴⁵.

Critiques méthodologiques : faut-il brûler la monographie ?

De nombreux travaux ont pris position par rapport à l'outil privilégié de la sociologie rurale, à savoir la monographie villageoise⁴⁶.

Les auteurs que je citerai s'opposent à l'idée d'une entité à laquelle il est alloué la qualité d'autonomie sociale, d'un village qui formerait en quelque sorte l'unité élémentaire de l'anthropologie et renfermerait toute la vie culturelle, politique, religieuse, etc. de ses membres. En présentant les communes comme des isolats culturels, quitte à ce que les ethnologues s'inquiètent ensuite " *des phénomènes de circulation susceptibles à la fois de les relier, de les mettre en contact et d'affecter leur pureté originelle supposée* " [Augé, 1994, p. 155], la perspective monographique substitue un à priori puissant à ce qui ne devrait être qu'une hypothèse à vérifier. Pour Patrick Champagne, on superpose ainsi à un espace physique restreint un espace social vécu, présupposant que des individus concrets sur un territoire donné forment un groupe [cf. Champagne, 1975]. Non qu'il

⁴³ On peut bien sûr affilier P. Rambaud à cette « école européenne » qui fait du lien territorial le lien prééminent de constitution et de pérennisation du village [cf. Chiva, 1958].

⁴⁴ Cette parfaite adéquation est historicisée par l'auteur (avant 1789), la coïncidence n'étant plus aussi parfaite aujourd'hui, mais il est peu clair cependant dès qu'il s'agit de poser des limites temporelles à ces affirmations; et ce d'autant plus que la « république autonome » d'avant 1789 est constituée comme un idéal-type qui permet la compréhension du village actuel.

⁴⁵ Je ne voudrais pas caricaturer la pensée de P. Rambaud, qui m'apparaît relativement ambivalente. En effet, il est d'avis que des représentations fausses orientent les études, mélangeant aux constats scientifiques des jugements de valeur sur les vertus imaginées de la ville. Ou bien, il fustige la vision des rapports rural/urbain en terme de village/ville alors que ces rapports s'effectuent entre des groupes sociaux [cf. Rambaud, 1969/1973]. Mais comment reconnaître ici l'auteur de ces lignes là : " *le village est une réalité complexe qu'il faut décrypter, un microcosme où toutes les forces sociales du politique à l'économique et au culturel (...) viennent buter pour s'y dissoudre ou au contraire pour entrer en combinaison avec de solides réalités locales* " [Rambaud, 1976, p. 11].

s'agisse pour moi de condamner l'approche monographique (c'est, après tout, une question de choix méthodologique de départ) mais de relever l'étroitesse de son cadre descriptif.

Christian Bromberger, comme bien d'autres, dénonce la fascination pour la communauté rurale comme objet de recherche⁴⁷. Il cite en exergue l'enquête pluridisciplinaire entreprise sur la commune de Plozevet et ses errements qu'il attribue d'une part à la vision d'homogénéité et d'autre part à l'assimilation abusive entre la commune, unité administrative, et la communauté, unité sociale de base. En effet, l'appartenance "*socio-territoriale*" majeure est le *plou* qui est une sous-unité communale [cf. Bromberger, 1987]. Mais, à mon sens, cet auteur reste peu ou prou dans la « référence monographique ». Pourquoi ? parce qu'il postule l'existence d'une unité sociale de base (et je devrais dire la préexistence) : ce peut, pour C. Bromberger, seulement être là la commune, ici le hameau, ailleurs la maison. Il me semble que l'anthropologue fait l'amalgame entre le « lieu d'affiliation sociale majeure » et « l'unité pertinente d'analyse par excellence » [cf. Bromberger, p. 80-81]. Pourquoi le serait-elle par excellence ? Et quel est l'effet en retour d'un tel postulat sur les descriptions de ce « lieu d'appartenance majeur » ?

I. Chiva (1992) apparaît un peu plus nuancé. Il considère le village comme un « carrefour épistémologique » qui s'impose à la connaissance scientifique⁴⁸. Mais I. Chiva met en garde contre la monographie qui s'est imposé comme la « forme canonique »⁴⁹ de la recherche en sociologie rurale en raison de :

* la tendance à voir le village comme un monde clos.

*la survalorisation du lien territorial et la négligence des liens de parenté.

⁴⁶ Notons les variations de point de vue sur ce qu'est la monographie, de Chiva (étude globale et exhaustive d'un groupe localisé, 1992 : par qui ? sur quels critères ?) à Bromberger (analyse totalisante de la vie au village, 1987).

⁴⁷ L'auteur dit aussi comme « cadre de recherche » mais n'explique pas la différence. Je suppose qu'il fait référence à un article de Marcel Maget paru en 1955.

⁴⁸ Il n'argumente pas vraiment cette proposition mais note cependant que le village est "*une forme de vie sociale stable et distincte*" [Chiva, 1992, p. 17] qui se caractérise au regard :

* d'un paysage construit et limité,

* d'un ensemble de techniques de transformation du milieu naturel (village agricole!),

* d'une population qui maîtrise plus ou moins sa reproduction biologique et économique.

⁴⁹ Marcel Maget s'était pourtant efforcé de délimiter les conditions d'application de la monographie. Si "*le village est un lieu de prédilection pour l'enquête monographique*" [Maget, 1955, p. 380], il faut que celui-ci soit l'image « approchée » d'un « groupe primaire ». Ainsi, le rendement monographique est atteint si chaque membre est au centre d'une étoile d'interconnaissance, si le groupe d'interconnaissance que forme l'ensemble de ces étoiles a « conscience » de lui-même. Si on regarde les rubriques du manuel d'ethnographie de M. Maget (1962), on remarque par exemple que, contrairement aux études monographiques qui postulent la pertinence de l'isolement du village du « milieu ambiant », la question des relations intercommunales et régionales et des réseaux extérieurs des individus forme deux sections différentes. Il est néanmoins vrai que l'article de 1955 comporte quelques unes des dérives qui frapperont nombre des monographies villageoises réalisées.

* l'imposition de catégories imposées par l'administration (il souligne le poids des archives publiques) qui amènent à se centrer sur le village administré.

Florence Weber estime que la délimitation de l'unité d'observation doit prendre en compte l'aire des relations sociales ou économiques qui transcendent les frontières communales. Cependant, elle considère que le seul objet d'analyse où la délimitation étroite du village fonctionne est le politique.

Cette position paraît difficilement soutenable car je ne vois pas pourquoi les délimitations communales formeraient un cadre pertinent pour l'analyse du politique : l'aire des relations politiques ne semble pas plus pouvoir être circonscrite dans les frontières villageoises que les relations économiques par exemple.

Patrick Champagne pour sa part pense que chercher le politique à l'intérieur d'une collectivité locale présuppose que cette communauté forme un groupe et un champ clos de pouvoir, deux hypothèses pour le moins sujettes à caution [cf. Champagne, 1975]. Il précise que si les unités politiques apparaissent bien définies, il n'en demeure pas moins des incertitudes sur le tracé exact des frontières. En prenant comme référence la France de l'Ancien Régime (ce qui diminue, sans la détruire, la force de l'argument par rapport à la période contemporaine sur laquelle il se penche mais reste pertinent pour mon cas), il constate :

* que les divisions ne sont pas toujours fermement définies. Par analogie et au vu des remaniements subies par les unités administratives vietnamiennes (relevés au paragraphe précédent), la question reste effectivement entière à propos d'éventuels flous sur les limites territoriales.

* qu'il existe une pluralité de divisions qui se chevauchent les unes les autres et renvoient à différentes administrations.

C'est en effet en considérant le village ou la commune comme un cadre de recherche et non comme "*un objet d'étude en soi, ni une communauté*" [F. Weber, 1989, p. 78] que l'analyse peut se libérer des frontières géographiques et de la vision insulaire. Plus loin, Michel Crozier et Erhard Friedberg estiment que, même si le village peut être un cadre commode de recherche, "*du point de vue de la sociabilité et des rapports humains, comme du point de vue patrimonial et du point de vue professionnel, il n'y a pas de système [d'action, je précise] village*"⁵⁰ [Crozier, Friedberg, 1977, p. 279].

⁵⁰ Ce que ces auteurs appellent un système d'action (concret) est un système créé par des individus à rationalité limitée, qu'ils font fonctionner à travers un réseau de relations pour résoudre un problème de la vie de l'organisation en s'appuyant sur des règles de régulation des relations et un système d'alliances provisoires.

Ce mouvement demande aussi très certainement de rompre avec les analyses des sociétés paysannes occidentales « d'autrefois » largement reprises pour décrire les sociétés rurales contemporaines du Tiers-Monde. Ce point de vue, illustré en particulier par Henri Mendras, décline les paysanneries sur le mode de collectivités d'interconnaissance fermement structurées et “ *vivant en relative autarcie démographique, économique et culturelle* ” (tout est dans le « relatif ») et dans lesquelles le changement ne peut s'introduire que très lentement et forcément de l'extérieur [Mendras, 1984, p. 18]. Je rappellerai rapidement, avec l'aide de Norman Long, que les analyses décrivant l'impact destructif du changement social affectant ces sociétés en terme de pénétration des forces du marché et de l'économie monétaire découlent de ce point de vue [cf. Long, 1984]. Jean-Pierre Olivier de Sardan souligne qu'il convient :

“ de faire éclater l'ensemble "paysannerie" et de distinguer en son sein une diversité de rapports de production (...), entretenant des relations différenciées avec le capitalisme, qui lui-même, n'est pas uniforme ” [Olivier de Sardan, 1991, pp. 566-567].

Ces remarques méthodologiques ne s'appliquent certes pas au cas vietnamien, mais ne sont pas dénuées pour autant de pertinence. Sans aller, dans le cas du Nord Viêt-Nam, jusqu'à remettre en cause la réalité actuelle du village vietnamien comme le fait Jeremy Kemp⁵¹. Pour ce dernier en effet, le village d'Asie du Sud-Est “ *is invented by the translation of various local terms* ”, tout particulièrement lors de la période coloniale [Kemp, 1989, p. 2]. Néanmoins, force est de constater qu'il est nécessaire de prêter attention aux catégories spatiales « imposées » : le village vietnamien, qui sous-tendrait la création des communes actuelles (ou des « nouvelles communes ») et les connotations qui lui sont attachées ne doivent pas faire oublier que son territoire n'est pas une évidence, un donné géographique.

Brèves remarques sur les questions de frontière et d'identité

Louis Assier Andrieu souligne que l'idée de frontière traverse les organisations sociales et renvoie aux “ *phénomènes de délimitation ou, si l'on préfère, de fabrication de césures susceptibles d'effets d'organisation sociale en vertu de principes classificatoires* ” [Assier-Andrieu, 1995, p. 2].

Ainsi se focaliser sur la construction dans le temps et l'espace des limites villageoises, dans son rapport avec la création des communes (qui se superposent dans le temps et l'espace avec la création des coopératives) m'apparaît de prime importance, tout particulièrement dans la

compréhension des affaires publiques communales d'aujourd'hui alors que l'État redistribue localement les pouvoirs. Tout autant convient-il de se pencher sur les processus de territorialisation d'un espace, c'est à dire les processus d'inscription dans le paysage d'éléments nouveaux par un groupe social spécifique, et les processus d'appropriation lorsque deux groupes sociaux au moins territorialisent un même espace simultanément [cf. Cormier-Salem, 1995].

Cependant, comme le note Patrick Champagne :

“ les divisions administratives font partie de la réalité (...) fixant notamment les cadres politiques à l'intérieur desquels la concurrence pour l'occupation des positions locales de pouvoir se trouve réglée et organisée ” [Champagne, 1975, p. 60].

En effet, si la fixation et la modification des frontières communales représentent un enjeu et un outil politiques, Louis Assier-Andrieu rappelle que la frontière ne doit pourtant pas être perçue comme un élément purement superficiel parce qu'elle trancherait arbitrairement à travers des ensembles culturels différenciés [cf. Assier-Andrieu, 1995]. Les recherches menées par l'auteur lui ont montré que l'imposition d'une frontière produisait des effets pratiques et structurants et devenait un élément structuré par les sociétés qu'elle parcourt. Louis Assier-Andrieu rejoint ici des constatations faites par Pierre Bourdieu à propos de la région française. Pierre Bourdieu rappelle en effet que des effets sociaux ou économiques sont produits dans les efforts pour faire exister ce que l'on nomme, amenant ainsi à ne pas exclure du champ des investigations la compréhension des effets sociaux des créations et créations récentes de la commune pour les agents [cf. Bourdieu, 1980]. La question est de savoir dans quelles situations ces effets prennent place, dans quels contextes la commune est « labellisée » dans le but de produire ces effets spécifiques.

Ces considérations nous amènent donc à explorer à la fois ces deux hypothèses, à savoir qu'il existe des conflits situés au cœur des espaces physiques, c'est à dire des luttes d'identité pour le monopole d'imposer les définitions légitimes des divisions territoriales (je reprends une hypothèse de Bourdieu qui l'applique aux divisions sociales, cf. Bourdieu, 1980), et des situations de coopération au niveau de la commune. D'un point de vue empirique, Louis Assier-Andrieu invite à parcourir trois axes :

* la structure des limites instituées ce qui implique de faire l'inventaire dans le temps des façons de marquer et repérer les espaces.

⁵¹ Ce à quoi J. Kemp veut bien se rendre mais qu'il ne souligne qu'« incidemment ».

* l'institutionnalisation des limites à travers la refondation des institutions communales et des modes de représentation.

* le fonctionnement des limites en portant attention en particulier aux conflits d'usage des espaces productifs (pour le cas vietnamien, on pense immédiatement aux conflits de l'eau), mais aussi aux flux commerciaux, aux internariages, aux activités et appartenances religieuses.

3. Le village vietnamien réexaminé : l'ouverture des perspectives empiriques

L'étroitesse du cadre monographique : l'exemple des ressources linguistiques

Par rapport aux descriptions du premier chapitre, je voudrais spécifier qu'il ne s'agit pas pour moi de nier en bloc les travaux antérieurs (essentiellement de l'époque coloniale et de la période collectiviste) classés au rang des antiquités, de nier l'attachement des paysans vietnamiens à leur terre et leur village, etc. Je désirerais simplement relever que les qualités attribuées au village circonscrivent les discours et les représentations que l'on peut en avoir. Les ressources linguistiques mis à la disposition de ces descriptions fournissent quelques illustrations :

* les proverbes forment la première classe d'exemples. Citons Pierre Gourou : “ *Cette indépendance [... du village ...] se manifeste dans les dictons* ” [Gourou, 1936, p. 263]. Le plus souvent invoqué est le fameux *Phep vua thua lê lang*.

Pour ce qui concerne l'aspect intégratif, j'en noterai deux. Le premier est rapporté par Insun Yu (d'après Gourou) qui y voit “ *the attachment of the Vietnamese to their village* ” [Yu, 1990, p. 109] : *ngon rau tac dat*, pour dire qu'on préfère toujours le petit légume produit sur sa terre que des bons plats mangés loin de chez soi⁵². Insun Yu reporte également : *la rung ve coi* [Yu, 1990, p. 109]. Il signifie que l'on désire toujours mourir en son village d'origine.

Sans développer ce qui a déjà été probablement fait, je rappellerai les travaux de Jack Goody sur les conditions de la production intellectuelle dans les sociétés sans écriture. Contre l'idée d'une production immanente à une société, il oppose l'idée d'une création certes située dans le temps mais aussi chez des individus particuliers. Si ces proverbes captent peut-être un *ethos* spécifique, il n'empêche qu'ils sont produits et orientés par leurs créateurs [cf. Goody, 1977].

⁵² Nguyễn Tung donne une version différente de ce proverbe. Il signifie plutôt l'attachement aux petites choses (communication orale).

* les images constituent la deuxième classe d'exemples. Citons, à côté de la désormais célèbre haie de bambous, “ *le royaume dans le grand royaume* ” [cf. Nguyễn Duc Nghinh, 1993], le “ *village-État* ” pour signifier cette entité indépendante du monde qui l'environne [cf. Yu, 1990], ou encore “ *la véritable petite république* ” [cf. Chassigneux, 1912] sans oublier les métaphores organiques comme la cellule⁵³ ou le madrépore.

Les vertus attribuées au village me semblent ainsi amener à surdéterminer sa capacité d'être l'analyseur fondamental de la société vietnamienne en sa qualité “ *d'organisation sociale primordiale et dominante* ” [Brocheux, 1994, p. 193]. Paul Mus est l'auteur qui probablement pousse le plus loin ce jeu de miroir entre le Viêt Nam et le village, leur réalité s'éclairant mutuellement à l'intersection de leurs faisceaux :

“ *on ne peut voir clair dans aucun des problèmes capitaux du Viêt-Nam (...) tant qu'on ne les a pas dégagés au niveau des communautés villageoises* ” [Mus, 1952, p. 13],

ou plus radicalement :

“ *celui [le village] qu'il faut instaurer (...) là où il n'existe pas encore, si l'on veut que le Viêt-Nam s'y fasse* ” [Mus, 1952, p. 254].

Les fils mêlés des échelles et des traductions

I. Chiva notait qu'une des dérives de la pratique monographique consistait en la confusion des échelles, le village, la paroisse, la commune, alors qu'elles ne sont pas de même nature mais tous regroupés sous le vocable de village. Il y a là un sorte de point aveugle qui se retrouve dans le cas vietnamien, cas compliqué par les difficultés de la traduction.

À d'a priori différentes unités territoriales auxquelles correspondent différents termes vietnamiens, les équivalences françaises ont proposées différentes traductions : au *xa* correspond la commune, au *lang*, le village.

Nguyễn Tu Chi affirme que dans le sens d'une unité sociale autre que la famille, *xa* qui est d'origine sino-vietnamienne et *lang* qui est un mot vietnamien sont identiques. Il note cependant que le *xa* est une unité administrative relevant des autorités centrales, qui peut comporter

⁵³ voir par exemple le titre d'un article du bulletin VIÊT NAM : *Le village vietnamien : cellule vivante du pays*, 1953, n° 44.

plusieurs *lang* [cf. Nguyễn Tu Chi, 1993]. C'est le sens des observations de Paul Mus pour qui la commune désigne une catégorie juridique et administrative alors que le village désigne l'unité territoriale [cf. Mus, 1952].

Le village peut lui-même se subdiviser en *thôn* (hameaux), *xom* et *ngo* qui sont des unités d'habitats. Nguyễn Van Huyên ne différencie pas, quant à lui, le *xa* du *lang* ou du *thôn*. Il souligne que la plupart du temps les écrits officiels confondent le *xom* et le *thôn*.

En rappelant que le *lang*, à la différence du *xa*, possède une connotation affective, Nguyễn Tu Chi nous met peut-être sur la voie pour comprendre qu'il traduit le mot *lang* par « village », mais aussi, indirectement, le mot *xa* par « commune » afin de souligner son caractère d'unité administrative englobante. Pierre Brocheux et Daniel Hemery considèrent cette dernière traduction comme peu heureuse en raison du sens du mot commune dans l'histoire française [cf. Brocheux et Hemery, 1994].

Dans cette logique, il est normal d'appeler, ainsi que le propose Nguyễn Tung avec justesse, les communes d'aujourd'hui qui résultent de multiples tribulations par le mot de « nouvelle commune » [cf. Nguyễn Tung, 1995].

À mon sens, peu importe la « bonne » traduction qui s'inscrit d'ailleurs dans des traditions culturelles nationales (à titre d'exemple, la traduction anglaise de *xa* est *village*). Il importe par contre de poser un certain nombre de problèmes :

- * le problème de la prolifération des termes (*xa*, *lang* mais aussi *dong*, *sach*, *trang*, etc.), mesure probable de réalités locales fort variées.
- * le problème de la constitution, dans le temps, des frontières des différents espaces d'appartenance au sein d'unités physiques et sociales fréquemment remaniées, et donc du sens aux acteurs des divisions internes et des modalités d'appartenances.

La question des frontières villageoises

L'histoire mouvementée des modifications territoriales est rarement perçue, conséquence probable de l'« incorporation » non discutée des limites administratives.

Tô Lan note pourtant que les remaniements territoriaux prenant le village (*lang*) comme unité de base et consécutifs aux changements dynastiques étaient chose fréquente⁵⁴. Ils consistaient en

⁵⁴ Souvent, cependant, les remaniements territoriaux font suite à des conflits internes à la commune (Nguyễn Tung, communication orale). Hy Van Luong rapporte les propos d'un ancien président d'une cellule du Parti Communiste lui spécifiant les luttes pour empêcher que le secrétariat de cette cellule ne tombe aux mains d'un membre d'un village qui cherchait par ce biais à renforcer sa position par rapport au village dominant qui brigait aussi ce poste.

de nouveaux assemblages mais ce chercheur ne fournit pas d'exemples concrets [cf. Tô Lan, 1993, p. 310-335].

S'intéressant à la constitution d'un village du Centre Viêt Nam, Nguyễn Tung constate qu'après août 1945, une commune, appelons-la commune ①, est créée par réunion de deux villages, qui, autrefois, avaient déjà été séparés. La commune ① fut ensuite agrégée à trois autres villages en 1946, puis en 1949 à cinq nouveaux villages pour former la commune ②. Après 1975, la commune ② est transformée en commune ③ puisque elle ne compte plus que huit villages en son sein. En 1978, la commune ① est regroupée avec trois autres villages pour constituer une coopérative, le reste de la commune ③ formant également une coopérative. Enfin, en 1987, ces deux coopératives sont rassemblées [cf. Nguyễn Tung, 1992].

Nguyễn Duc Nhuân rapporte un exemple similaire où démembrement et remembrement de l'espace villageois s'échelonnent depuis 1958 qui voit les débuts de la collectivisation des campagnes jusqu'aux années 1980. Les modifications territoriales les plus importantes interviendraient à partir de 1976 et correspondent à la volonté du Parti Communiste de "*propulser [le Viêt Nam] de plain-pied dans l'ère de la grande production (...) socialiste*" [Nguyễn Duc Nhuân, 1992, p. 346]. Le district constituait l'échelle de construction de cette entreprise mais c'est le village qui en était le niveau d'intervention, le lieu stratégique où il était possible d'arracher le paysan à ses attaches parentales et vicinales traditionnelles. C'est une véritable réorganisation du peuplement qui fut ainsi décidée, les dirigeants vietnamiens cherchant à regrouper "*les 160 000 lieux habités (...) en 15 000 à 20 000 unités*" [NDN, 1992, p. 349]. Si la mesure de l'ampleur réelle de cette restructuration autoritaire des campagnes est délicate à mener, l'échec du mouvement, qui se traduit par une chute de la production agricole (« traduirait » plutôt tant il est difficile de porter crédit aux statistiques vietnamiennes), a poussé le pouvoir à réviser dès 1979-1980 la politique agricole. En particulier, "*la dimension des coopératives, en maints endroits, est réduite à l'ancienne échelle villageoise*" [NDN, 1992, p. 371]. L'article de Nguyễn Tung montre cependant que l'ancienne échelle n'est pas toujours évidente à repérer !

Ces deux auteurs soulignent également que ce ne sont pas simplement les frontières des unités qui se sont trouvées considérablement modifiées au cours de l'histoire récente, l'espace habité fut lui aussi profondément bouleversé. Soit par destruction des lieux de culte, le *dinh* (la maison

Ces conflits furent suffisamment violents pour que le premier village décide de faire sécession du village dominant pour créer leur propre cellule [cf. Hy Van Luong, 1992].

communale⁵⁵) ou le *chùa* (la pagode bouddhique), soit par réaffectation à d'autres tâches de ces mêmes lieux. Les temples familiaux dédiés au culte des ancêtres ont aussi été regroupés dans un temple unique à l'échelle de la commune.

Fabrice Dreyfus relève que c'est également l'espace cultivé qui fut modifié, et de citer le cas d'une coopérative du delta du Fleuve Rouge où les terres hautes furent arasées pour “ *relever le niveau moyen des terres basses et homogénéiser les conditions de production* ” [Dreyfus, 1993, p. 32].

Parce que les unités villageoises ont subi, au cours des cinquante dernières années (c'est l'horizon temporel des études nommées et ne préjuge pas de modifications antérieures, je le rappelle et renvoie à Tô Lan), de profonds bouleversements, Nguyễn Tung propose la notion de « nouvelle commune » pour nommer les *xã* actuels, constatant que la taille actuelle des communes les rapprochent plutôt des anciens cantons (les *tông*) [Nguyễn Tung, 1995]. Elle correspondrait donc à ce qui constitue encore le territoire des coopératives dites socialistes et a au moins le mérite de rappeler que l'usage commun du mot « village » renvoie à d'autres limites que les limites administratives actuelles. Elle recoupe cependant des trajectoires spécifiques qu'il importe de tracer.

Le lignage est-il un acteur social ?

Les tenants du retour à la « vieille vie » la déclinent sur le mode de la reconstitution du culte des ancêtres ou des lignages fondateurs [cf. par exemple Nguyễn Duc Truỳnh, 1992]. Vieille litanie que celle du pouvoir des lignages (ou de la notabilité) œuvrant dans l'ombre, comme « un seul homme », pour poursuivre leur propre intérêt. Dans une étude pénétrante relative à la distribution des terres à la fin du XIXe siècle, Philippe Papin démontre que :

* la notabilité n'est pas le principal bénéficiaire de la vente provisoire des « terres engagées », terres communales réservées pour la réalisation de travaux particuliers d'« intérêts généraux ».

* pas plus les gros propriétaires ne représentent-ils un lignage particulier :

“ les oligarchies villageoises, à la fin du 19^e siècle, n'avaient pas encore intégré le patrimoine foncier dans l'arsenal des instruments de domination ” [Papin, 1996, p. 1321]

⁵⁵ Il est un abus de traduire *dinh* par maison communale dans la mesure où chaque « village » possédait sa propre maison « communale » avant leurs regroupements (et démembrements) en nouvelles unités. Probablement faut-il y voir un effet de la réification de l'entité « communale » ou « villageoise » qui ne peut se trouver que sous tutelle d'une maison « communale ».

De même que la figure du notable comme gros propriétaire est un mythe si elle n'est pas historicisée, l'image d'un village comme communauté atemporelle (voir infra.) et lieu anthropologique relève du mythe. Et effectivement, la rupture avec les «totalités communautaires» oblige à redécouvrir la multiplicité des rôles, les productions sociales au sein de groupes déterminés «transversaux» et non des formes préétablies dans des structures «préexistantes»⁵⁶.

La modernité à la botte de la tradition

Florence Weber dans une mise au point adressée à des travaux d'ethnologie entrepris dans le village de Minot dénonçait “*la vision unanime d'une communauté homogène et immobile*” [Weber, 1981, p. 261] qui touche inmanquablement les études anthropologiques. C'est à mon sens probablement l'une des raisons pour laquelle, dans cette façon de voir une communauté qui semble penser et agir à travers le temps, il n'est de village que traditionnel, le passé subjuguant en quelque sorte le présent. L'idéologie qui se plaît à voir dans le village “*de pittoresques images du passé*” [Darré, 1985a, p. 17] ou bien le «retour à la vieille vie» tombe sous les critiques que Hermann Bausinger adresse à la *Volkskunde*⁵⁷. Je m'appuierai sur trois illustrations.

Il faut d'abord noter, à la suite de Nguyễn Van Huyên, que les “*documents écrits probants concernant les villages sont extrêmement rares*” [NVH, 1994, p. 67]. Il existe de fait une limite temporelle que Nguyễn Tu Chi évalue autour du XVIIIe siècle [cf. NTC, 1993]. De fait, les études se réfèrent en général au XVIIe ou XVIIIe siècle (et XIXe siècle aussi). Il importe de replacer donc les discours dans le contexte de forte instabilité qui, selon tous les auteurs, caractérise ces siècles, tissés de multiples insurrections paysannes dans le cadre des guerres entre les Nguyễn au Sud et les Trinh au Nord.

Je n'entrerai pas dans une discussion sur la réalité du fait d'autonomie croissante des pouvoirs villageois par rapport au pouvoir central. Il pose implicitement un point de référence, de nature idéologique au regard des documents disponibles sur les périodes anciennes, à partir duquel il serait possible de tracer une évolution générale [cf. Boudarel, 1987]. Les travaux de Nguyễn Duc Nghinh suggèrent qu'il est nécessaire de compléter voire substituer à cette vision évolutive une

⁵⁶ voir H. Bausinger (1987) qui dans la lignée de Norbert Elias et son attachement au processus, met le doigt sur le fait que cette rupture amène inmanquablement à penser la culture comme mouvement.

vision plus contextuelle [cf. Nguyễn Duc Nghinh, 1987]. Mais il illustre à mes yeux ce glissement opéré par différents écrits [cf. Ngô Kim Chung, etc.], d'une autonomie référée à une période historique donnée, période sur laquelle s'appuie, je le rappelle, les études relatives au village traditionnel, à une autonomie comme propriété immanente du village, constitutive de sa réalité.

La vision que je qualifierai de cybernétique dans sa forme la plus extrême illustrée par James Scott (le village devient une sorte d'entité intelligente et autorégulatrice cherchant à maîtriser son équilibre physiologique), constitue néanmoins une image tenace que les sens communs populaire et scientifique ont largement divulguée. A mes yeux, le village traditionnel semblerait en quelque sorte hypostasier le village vietnamien actuel dans la mesure où ce « traditionnel » n'est jamais vraiment temporellement explicité. Survalorisé, l'ancien apparaîtrait si persistant dans le nouveau que ce dernier en serait une répétition, une reproduction actualisée [cf. Lenclud G., 1987].

Conclusion

Ainsi donc, j'espère avoir démontré que le village vietnamien ne peut être constitué comme la « tribu » des sociétés dites complexes, principalement en raison de l'étroitesse de son cadre descriptif et des multiples réifications qui l'accompagnent.

Cependant, je ne peux nier que le « village » puisse être considéré comme un cadre de recherche pertinent, la haie de bambous n'est pas qu'un mythe pour dire autrement :

❶ en suivant Marc Augé et son avertissement relatif à la spécificité du qualitatif, le village peut être cette échelle d'observation anthropologique qui doit correspondre à des groupes que l'on peut connaître et qui peuvent vous connaître [cf. Augé, 1992]. L'auteur reprend probablement ici les travaux de Marcel Maget qui parlait en terme de « volume » appréhendable par un seul chercheur qui peut ainsi le saisir de manière synoptique (panoptique serait plus exact) [cf. Maget, 1955]. M. Maget était même plus précis puisqu'il donnait une limite supérieure de 5 000 âmes. Dans le cas vietnamien, il faut avouer que cette limite est bien souvent atteinte, voire dépassée.

❷ on peut également suivre la remarque de Bernard Lepetit (1993) pour qui le choix d'une échelle est le choix d'un point de vue connaissance. Par exemple, le niveau du *local-level politics* [cf. Swartz, 1968] dans le cadre d'une recherche sur le politique, souvent confondu avec l'échelle villageoise comme le constatent F. Weber et C. Grignon (1993 – voir à titre

⁵⁷ H. Bausinger relève que la conception, qui est la marque de la « rhétorique communautaire », de biens culturels comme images fortes d'une mentalité et essence d'une identité débouche sur le point de vue d'une culture comme

d'exemple Bierschenk et Mongbo, 1995). Encore faut-il justifier dans quelle mesure cet échelon local relève de spécificités suffisamment « caractéristiques » qu'il devient légitime de le désigner sous les termes de *local-level politics*. Elles ne sont généralement pas indiquées (simple opposition de langage par rapport au niveau national ou bien un monde d'interconnaissances généralisées qui infléchit le jeu politique ?). Thomas Bierschenk et Roch L. Mongbo (1995) parlent d'une orientation, la politique « par le bas », qui concerne les formes d'expression politique hors de l'espace étatique, sans que pour autant les logiques étatiques en soient absentes. Le « local » est ici le lieu de rencontre entre ces dernières logiques et les logiques « locales » du pouvoir et de la domination. Ce type de rencontre me paraît pouvoir être perçu à n'importe quel « niveau », d'une certaine manière tous pertinents. Simplement, comme le note Jean-Pierre Darré, « *il ne s'y passe pas les mêmes choses* » [Darré, 1994b, p. 68].

Mais surtout, le village peut constituer ce cadre s'il est, pour reprendre des mots célèbres, conquis, construit et constaté, s'il satisfait donc à la démarche de rupture, construction et épreuve des faits [cf. Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1968]. En particulier, je le rappelle, il convient d'abandonner des objets préconstruits, perçus et nommés par la sociologie spontanée : ces auteurs en appellent effectivement à ne pas confondre les objets dotés de « réalité sociale » de ceux dotés de « réalité sociologique » construits au regard d'une problématique théorique. Le village vietnamien me paraît tout à fait devoir rentrer dans le champ de ces précautions méthodologiques !

“ *actualisation de contenus préexistants* ” [Bausinger, 1987, p. 321].

BIBLIOGRAPHIE

1. Le village vietnamien

BOUDAREL G., 1987. « Un quantitativiste artisanal à l'œuvre dans l'atelier de Hanoï », pp. 7-63, in : *Propriété privée et propriété collective dans l'ancien Viêt Nam*, Ngô Kim Chung, Nguyễn Duc Nghinh, Paris : L'Harmattan.

BOUDAREL G., 1991. « L'insertion du pouvoir central dans les cultes villageois au Viêt Nam. Esquisse des problèmes à partir des écrits de Ngô Tât Tô », pp. 87-146, in : *Cultes populaires et sociétés asiatiques. Appareils culturels et appareils de pouvoir*, Forest A., Ishizawa Y., Vandermeersch L. (eds.), Paris, L'Harmattan.

BOUSQUET M., THONG T. Q., 1992. *Projet de recherche sur les systèmes agraires du bassin du Fleuve Rouge, zone de Thanh Hoa*. Document de travail du Projet Fleuve Rouge, Viêt Nam, Hanoï, 54 p.

BROCHEUX P., 1983. « Moral economy or political economy ? the peasants are always rational ». *Journal of Asian Studies*, XLII, 4, pp. 791-803.

BROCHEUX P., HEMERY D., 1994. *Indochine, la colonisation ambiguë, 1858-1954*. Paris : La Découverte.

BUI XUAN QUANG, 1994. « Vertiges mythologiques et réalités géopolitiques », pp. 131-149, in : *Tonkin 1873-1954. Colonie et Nation : le delta des mythes*. Paris : Éditions Autrement (Série Mémoires n°32).

CHASSIGNEUX M. E., 1912. *Chez les villageois annamites du Tonkin*, Conférence faite à l'Ecole Coloniale, 26 Décembre 1912, pp. 4-10.

DARTIGUES L., 1996. *La politique au village vietnamien : réflexions sur le cadre de recherche et quelques moyens d'analyse*. Mémoire de D.E.A., Marseille, E.H.E.S.S [voir partie I, 1.3. Viêt Nam ou le rêve de l'Asie].

DELAMARRE E., 1924. « La réforme communale au Tonkin ». *Revue Pacifique*, tom. 1, n° 3, p. 200-219.

DIALINAS M., 1992. « Viêt Nam : mythes et réalités ». *Economica*, 11, pp. 177-186.

- DINH TRONG HIÊU**, 1994. « Aux sources des Viêts », pp. 81-100, in : *Tonkin 1873-1954. Colonie et Nation : le delta des mythes*. Paris : Éditions Autrement (Série Mémoires n° 32).
- DO HAI DANG**, 1994. *La commune vietnamienne*. Hanoï : Programme Fleuve Rouge, 15 p.
- DREYFUS F.**, 1993. *Traditions, idéologie et pragmatisme : principales transformations de l'agriculture et de la campagne du Viêt-Nam du Nord entre 1930 et 1990*. Montpellier : CNEARC, 76 p.
- DUMONT R.**, 1934. *La culture du riz dans le delta du Tonkin*. Paris : Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales.
- GOUROU P.**, 1936. *Les paysans du delta tonkinois. Etude de géographie humaine*. Paris : Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales.
- HICKEY Gérald C.**, 1964. *Village in Viêt Nam*. New Haven and London : Yale University Press.
- HY VAN LUONG**, 1992. *Revolution in the village. Tradition and transformations in North Viêt Nam, 1925-1988*. Honolulu : University of Hawaiï Press.
- INSUN YU**, 1990. *Law and society in seventeenth and eighteenth century Viêt Nam*. Corée : Asiatic Research Center.
- JAMIESON Neil L.**, 1991. *Culture and development in Viêt Nam*. Honolulu, East-West Center, Working Paper n°1, pp. 1-65.
- KLEINEN J.**, 1998. « Village-State Relations in 19th Century Vietnam : the Case of Lang To, a Small Village in the Red River Delta », pp. 175-209, in : *Guerre et paix en Asie du Sud-Est*, Nguyễn Thê Anh & A. Forest (eds.), Paris : L'Harmattan.
- MUS P.**, 1952. *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre*. Paris : Éditions du Seuil.
- NGO KIM CHUNG**, 1987. « Le développement de la propriété privée dans le Viêt Nam d'autrefois », pp. 81-110, in : *Propriété privée et propriété collective dans l'ancien Viêt Nam*, Ngô Kim Chung, Nguyễn Duc Nghinh, Paris : L'Harmattan.
- NGUYÊN DUC NGHINH**, 1987. « L'évolution de la propriété foncière au Viêt Nam sous les Tây Sơn. Etude comparative des cadastres de 1789-90 et 1805 », pp. 111-210, in : *Propriété privée et propriété collective dans l'ancien Viêt Nam*, Ngô Kim Chung, Nguyễn Duc Nghinh, Paris : L'Harmattan.
- NGUYÊN DUC NGHINH**, 1993. « Marchés et village », p. 336-395, in : *Le village traditionnel au Viêt Nam*. Hanoï : Édition en Langues Etrangères.
- NGUYÊN DUC NHUAN**, 1992. « Le district rural vietnamien ou l'État en campagne », pp. 343-376, in : *Habitations et habitat d'Asie du Sud-Est Continentale*, Matras-Guin J, Taillard C. (eds.), Paris : L'Harmattan.
- NGUYÊN HUU KHANG**, 1946. *La commune annamite, étude historique, juridique et économique*. Paris : Librairie du recueil Sirey.

- NGUYỄN KHÁC TUNG**, 1993. « Les villages des paysans du Bac Bo », pp. 7-52, in : *Le village traditionnel vietnamien*. Hanoï : Édition en Langues Etrangères.
- NGUYỄN THÊ ANH**, 1991. « Thiên-Y-A-Na, ou la récupération de la déesse cam Pô Nagar par la monarchie confucéenne vietnamienne », pp. 73-86, in : *Cultes populaires et sociétés asiatiques. Appareils culturels et appareils de pouvoir*, Forest A., Ishizawa Y., Vandermeersch L. (eds.), Paris : L'Harmattan.
- NGUYỄN THÊ ANH**, 2003. « Village versus State : the Evolution of State-Local Relations in Vietnam until 1945 », pp. 101-123, in : *Southeast Asian Studies*, 41, 1.
- NGUYỄN TU CHI**, 1993. « Le Làng traditionnel au Bac Bo, sa structure organisationnelle, ses problèmes », pp. 53-156, in : *Le village traditionnel au Viêt Nam*. Hanoï : Édition en Langues Etrangères.
- NGUYỄN TUNG**, 1992. *La reconstruction d'un espace villageois du centre Viêt Nam : le cas de Bao An*, pp. 113-148, in : Matras-Guin J., Taillard C. (eds.), Paris : L'Harmattan.
- NGUYỄN TUNG**, 1995. « Duong Lâm, une commune du delta du Fleuve Rouge ». *Cahiers d'Outre-Mer* n°190.
- NGUYỄN VAN HUYÊN**, 1994. « La commune : làng », chap.2, pp. 61-109, in : *La civilisation ancienne du Viêt Nam*, Nguyễn Van Huyên, Hanoï : Éditions Thê Gioi.
- NGUYỄN VAN KY**, 1995. *La société vietnamienne face à la modernité. Le Tonkin de la fin du XIX^e siècle à la seconde guerre mondiale*. Paris : L'Harmattan.
- PAPIN P.**, 1996. « Terres communales et pouvoirs villageois à la fin du XIX^e siècle - Le cas du village vietnamien de Quynh Lôi ». *Annales HSS*, nov.-déc. 1996, n° 6, pp. 1303-1323.
- PAPIN P., TESSIER O.**, 2002. *Le village en question*. Hanoï : École Française d'Extrême-Orient/Trung Tâm Khoa Hoc Xã Hội và Nhân Văn Quốc Gia.
- PHAN KE BINH**, 1915/1975. *Mœurs et coutumes du Viêt Nam*, traduit du vietnamien par Louis-Hénard N., Paris : École Française d'Extrême-Orient.
- POPKIN Samuel L.**, 1979. *The rational peasant. The political economy of rural society in Viêt Nam*. Los Angeles : University of California Press.
- PRIN L.**, 1987. « Les problèmes agraires du Viêt Nam au XVIII^e siècle et les Tây Sơn », pp. 65-78, in : *Propriété privée et propriété collective dans l'ancien Viêt Nam*, Ngô Kim Chung, Nguyễn Duc Nghinh, Paris : L'Harmattan.
- SCOTT James C.**, 1976. *The moral economy of the peasant. Rebellion and resistance in Southeast Asia*. New Haven and London : Yale University Press.
- TO LAN**, 1993a. « Sur les terres communales d'un village viêt traditionnel », pp. 171-208, in : *Le village traditionnel vietnamien*. Hanoï : Édition en Langues Etrangères.

TO LAN, 1993b. « Des relations spéciales entre les villages viêt traditionnels », pp. 310-335, in : *Le village traditionnel vietnamien*. Hanoï : Édition en Langues Etrangères.

2. Les mises en perspective

2.1. La communauté, la société paysanne

BENVENISTE E., 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. économie, parenté, société*. Paris : Les Éditions de Minuit (coll. Le sens commun).

ELIAS N., 1969/1973. *La civilisation des mœurs*. trad. P. Kamnitzer (1ère édition en 1939). Paris : Calmann-Levy (coll. Agora/poche).

HIRSCHMAN A. O., 1991. *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*. Paris : Fayard (coll. L'espace du politique).

MAISTRE J. (de), 1796/1989. *Écrits sur la Révolution*. Paris : Presses Universitaires de France.

MAISTRE J. (de), 1821 (seconde édition). *Du pape*. Paris : Librairie ecclésiastique.

MARX K., 1853/1994. *Oeuvres politiques I*. Paris : Gallimard/La Pléiade [voir la Rubrique VIII. Chroniques anglaises (1852-1854) et plus particulièrement *La domination britannique aux Indes*, pp. 714-720 et *Les conséquences futures de la domination britannique en Inde*, pp. 730-736].

MASPETIOL R., 1946. *L'ordre éternel des champs*. Paris : Librairie Médicis.

MEDA D., 1995. *Le travail : une valeur en voie de disparition*. Paris : Aubier [voir chap. IX : *réinventer la politique : sortir du contractualisme*, pp. 260-291].

NISBET Robert A., 1966/1993. *La tradition sociologique*. Paris : PUF/Quadrige [voir chap. 3 : *La communauté*, pp. 69-138 et pp. 295-301].

REDFIELD R., 1956. *The little community : viewpoints for the study of a human whole*. Chicago : Chicago University Press.

SCHULTZ T., 1964. *Transforming Traditional Agriculture*. New Haven : Yale University Press.

STERNHELL Z., 2006. *Les anti-Lumières, du XVIII^e siècle à la guerre froide*. Paris : Fayard (coll. L'espace du politique).

TCHAYANOV Alexandre V., 1990 (1925). *L'organisation de l'économie paysanne*. Paris : Librairie du Regard.

TÖNNIES F., 1887/1977. *Communauté et société, catégories fondamentales de la sociologie pure*. Trad. J. Leif. Paris : Retz-CEPL (coll. Les classiques des sciences humaines) [voir Première partie : *théorie de la communauté*, pp. 51-79].

2.2. Le village asiatique

BREMAN J., 1989. « The shattered image : construction and deconstruction of the village in colonial Asia ». *Comparative Asian Studies*, 2, pp. 1-60.

DUMONT L., 1966. *Homo hierarchicus, le système des castes et ses implications*. Paris : Gallimard [voir pp. 202-209 : *Le village*].

DUMONT L., POCOCK David F., 1957. « Village Studies ». *Contributions to Indian Sociology*, I, pp. 23-41.

GEERTZ C., 1983. « Forme et variations dans la structure du village balinais », chap.1, pp. 13-46, in : *Bali, interprétation d'une culture*. Paris : Gallimard.

KEMP J., 1989. « Development and the invention of the peasant village. Some southeast asian examples ». *Rural Southeast Asia in Transition*, Lund, Sweden, pp. 1-13.

TAKEUCHI T., 1976. Extrait d'un article de 1967, pp. 152-154, in : *Sociologie rurale*, Rambaud P., Paris : Mouton.

WITTFOGEL K., 1957/1977. *Le despotisme oriental. Etude comparative du pouvoir total*. traduit de l'anglais par Pouteau M., Paris : Les Éditions de Minuit.

2.3. Socio-anthropologie : questions de méthodologie

ASSIER-ANDRIEU L. *Frontières et ordre social. Eléments pour un programme de recherche sur les repères de l'identité en domaine catalan*, pp. 1-15, à paraître dans *Frontières*, 1995, 1.

AUGE M., 1992. *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris : Seuil.

AUGE M., 1994. « La conquête de l'espace », chap.VI, pp. 149-172, in : *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Augé M., Paris : Fayard.

BAUSINGER H., 1987. « Nouveaux terrains, nouvelles tâches, nouvelles méthodes », pp. 315-331, in : *Ethnologies en miroir*, Chiva I., Jeggle U. (ss. dir.), Paris, MSH.

BIERSCHENK T., MONGBO Roch L., 1995. « Le terroir en quête de démocratie ». *Politique Africaine*, n° 59, pp. 2-6.

BOURDIEU P., 1980. « L'identité et la région ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°35, pp. 63-72.

BOURDIEU P., CHAMBOREDON J-C., PASSERON J-C., 1968. *Le métier de sociologue*. Paris : Mouton.

- BROMBERGER C.**, 1987. « Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France », pp. 67-94, in : *Ethnologies en miroir*, Chiva I., Jeggle U. (ss. dir.), Paris, MSH.
- CHAMPAGNE P.**, 1975. « La restructuration de l'espace villageois ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°3, pp. 43-67.
- CHIVA I.**, 1958. « Les communautés rurales. Problèmes, méthodes et axes de recherches ». *Rapports et Documents de Sciences Sociales*, n° 10, Paris, Unesco.
- CHIVA I.**, 1992. « Les monographies de village et le développement », pp. 15-46, in : *De village en village : espaces communautaires et développement*, Chiva I. et al., Paris : PUF.
- CORMIER-SALEM M-C.**, 1995. « Paysans-pêcheurs du terroir et marins-pêcheurs du parcours. Les géographes et l'espace aquatique ». *L'Espace Géographique*, 1, pp. 46-59.
- CROZIER M., FRIEDBERG E.**, 1977. *L'acteur et le système - les contraintes de l'action collective*. Paris : Seuil.
- DARRE J-P.**, 1985a. « Changement dans la structure sociale des villages et émergence d'un Groupe Professionnel Local », chap.1, pp. 15-25, in : *La parole et la technique*. Paris : L'Harmattan.
- DARRE J-P.**, 1996. *L'invention des pratiques dans l'agriculture*. Paris : Karthala.
- DUBY G.**, 1973. *Le Dimanche des Bouvines*. Paris : Gallimard.
- FABIANI J.-L.**, 1995. *Lire en prison*. Paris : BPI/Centre Georges Pompidou.
- GOODY J.**, 1977/1979. *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. traduit de l'anglais par Bazin J. et Bensa A., Paris : Les Éditions de Minuit.
- GRIGNON C., WEBER F.**, 1993. « Sociologie et ruralisme, ou les séquelles d'une mauvaise rencontre ». *Cahiers d'Économie et de Sociologie Rurales*, n° 29, pp. 59-74.
- LENCLUD G.**, 1987. « La tradition n'est plus ce qu'elle était ... ». *Terrains*, 9, pp. 110-123.
- LEPETIT B.**, 1993. « Architecture, géographie, histoire : usages de l'échelle ». *Genèses*, 13, pp. 118-138.
- MAGET M.**, 1955. « Remarques sur le village comme cadre de recherches anthropologiques ». *Bulletin de Psychologie*, tom. VIII, n° spécial (7-8), pp. 375-382.
- MAGET M.**, 1962. *Guide d'étude directe des comportements culturels*. Paris : Éditions du CNRS.
- MENDRAS H.**, 1953. *Études de Sociologie Rurale, Novis et Virgin*. Paris : Armand Colin.
- MENDRAS H.**, 1976. *Sociétés paysannes : éléments pour une théorie de la paysannerie*. Paris : Armand Colin [en particulier le chap. 4 : *Collectivités locales*, pp. 73-90].
- MENDRAS H.**, 1984. *La fin des paysans, suivi d'une réflexion sur la fin des paysans vingt ans après*. Arles : Actes Sud (1ère éd. : 1967).

- OLIVIER DE SARDAN J.-P.**, 1991. « Paysanneries », p. 565-568, in : *Dictionnaire de l'ethnologie*, Bonte P., Izard M. (eds.), Paris : PUF.
- RAMBAUD P.**, 1971. « Sociologie du village », pp. 13-33, in : *Villages en développement, contribution à une sociologie villageoise*, Desroche H., Rambaud P. (ss. dir.), Paris, Mouton.
- RAMBAUD P.**, 1973. « Introduction », pp. 9-33, in : *Société rurale et urbanisation*, Rambaud P., Paris : Seuil (1ère édition en 1969).
- RAMBAUD P.**, 1976. *Sociologie rurale*. Paris : Mouton [voir *Introduction*, pp. 7-25 et chap. 4 : *Le village, une organisation durable*, pp. 143-175].
- SCHWARTZ O.**, 1993. « L'empirisme irréductible », pp. 265-308, postface in : *Le Hobo, sociologie du sans-abri*, Anderson N., 1923/1993, Paris, Nathan.
- SWARTZ Marc J.**, 1968. « Introduction », pp. 1-46, in : *Local-level politics : social and cultural perspectives*, Swartz Marc J. (ed.), Chicago : Aldine.
- SIGAUT F.**, 1985. *Introduction à l'évolution technique des agricultures européennes avant l'époque industrielle*. Paris : E.H.E.S.S. (Centre de recherches historiques).
- VEYNE P.**, 1996. « L'interprétation et l'interprète. À propos des choses de la religion ». *Enquête*, n° 3, pp. 241-272.
- WEBER F.**, 1981. « Ethnologues à Minot – quelques questions sur la structure sociale d'un village bourguignon ». *Revue française de Sociologie*, XXII, pp. 247-262.
- WEBER F.**, 1989. « Remarques sur le village comme cadre de recherches anthropologiques ». *Cahiers d'Économie et de Sociologie Rurales*, n° 11, pp. 77-78.
- WEBER M.**, 1916-1917/1996. « Les caractéristiques générales de la religiosité asiatique », pp. 461-481, in : *Sociologie des Religions*, textes réunis, traduits et présentés par J.-P. Grossein. Paris : Éditions Gallimard (coll. Bibliothèque des sciences humaines).

3. Autres références

- DARTIGUES L.**, 2005. *L'orientalisme français en pays d'Annam 1862-1939. Essai sur l'idée française du Viêt Nam*. Paris : Les Indes savantes.
- SAID E. W.**, 1980. *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Éditions du Seuil.