

# « Édifier un mode de vie civilisé » dans une commune tày du nord du Vietnam

## Assimilations, adaptations et accommodements

Emmanuel Pannier \*

Centre Asie du Sud-Est, EHESS, CNRS, Inalco, 75013 Paris, France

### INTRODUCTION

Les transformations sociales, culturelles, économiques et politiques contemporaines des populations ethniques des régions montagneuses du nord du Vietnam sont influencées par deux facteurs principaux : les politiques interventionnistes de l'État-Parti et le développement de l'économie de marché (Hardy & Turner 2000 ; Michaud 2009 ; Scott 2009 ; Friederichsen et Neef 2010 ; Michaud & Forsyth 2011 ; Nga Dao 2011 ; Le Failler 2014). Cet article se focalise sur le premier aspect.

\* Emmanuel Pannier, anthropologue, est chercheur associé au Centre Asie du Sud-Est (EHESS, CNRS, INALCO). Formé à l'ethnologie à l'université de Paris 7 et à l'université de Provence (IrAsia), il a été chercheur contractuel au Centre Norbert Elias (CNRS) avant d'effectuer un post-doctorat à l'École française d'Extrême-Orient à Hanoi. Installé au Vietnam depuis 2005, il mène ses recherches sur la circulation non marchande de biens et de services, les réseaux de relations personnelles, le changement social et les rapports États-populations locales.

Il vise à comprendre certaines modalités du changement social actuel dans une commune tày<sup>1</sup> de la province de Lào Cai à travers la tension entre, d'un côté, les interventions de l'État sur les pratiques de sociabilité collective et, de l'autre, les réactions des populations locales face à ces interventions. L'étude se concentre en particulier sur la manière dont les politiques nationales « d'édification d'un mode de vie civilisé » (EMVC — *thực hiện nếp sống văn minh*<sup>2</sup>) sont mises en place par les autorités locales puis adoptées, assimilées et transformées par les populations locales.

Les campagnes EMVC, mises en œuvre par les services de la culture, visent à réformer un large éventail de pratiques sociales collectives, qui s'étend des rituels religieux aux cérémonies de type mariage ou funérailles, en passant par les pratiques d'échanges rituels (dons et contre-dons, échanges cérémoniels) et les fêtes villageoises. D'abord diffusées en milieu kinh dès les années 1940, ces réformes ont été étendues chez les populations montagnardes du nord à partir de 1976 (Mc Elwee 2004). Derrière les objectifs affichés de « modernisation », de « progrès culturel » et « d'intégration » des groupes ethniques à la nation, ces campagnes visent de fait à introduire l'État-parti (ses lois, sa morale, son idéologie) dans le quotidien des villageois pour mieux les contrôler et garantir la cohésion du territoire national.

Plutôt que de tenter de saisir sur le long terme et sur une échelle nationale ces changements sociaux instaurés par le pouvoir central<sup>3</sup>, j'ai opté ici pour une approche ethnographique localisée. C'est pourquoi, si je situerai rapidement mon propos dans une perspective historique remontant aux premières campagnes d'instauration du « mode de vie civilisé » au Vietnam en général et dans les zones montagneuses du Nord en particulier, mes analyses porteront principalement sur le déroulement de ces réformes dans la commune de Bình Tân<sup>4</sup> à partir de la mise en application en 2002<sup>5</sup> de la directive ministérielle n° 27 sur « la mise en œuvre du mode de vie civilisé dans les mariages, les funérailles, les festivals<sup>6</sup> ». Le phénomène sera étudié en particulier à travers l'étude d'un cas de mariage significatif des réactions locales face à la politique EMVC.

La commune d'étude est située au sud-est de la province de Lào Cai. Cette province est à l'extrême nord du Vietnam, frontalière avec la Chine. La commune est composée de quatre groupes ethniques : les Tày (96,7 %), les Hmong (0,2 %), les Dao (1,4 %) et les Kinh (1,7 %), soit 4846 habitants, répartis dans 963 familles en 2010. La principale activité est la riziculture irriguée en fond de vallée (altitude 200 m) associée à de l'élevage et quelques emplois extra-agricoles (commerçants, manœuvres, maçons, etc.). La limite du terroir s'étend sur les crêtes des montagnes à plus de 1 000 m d'altitude. La plupart des terres de collines sont occupées par des cultures annuelles (manioc et maïs), des plantations d'arbres à croissance rapide (acacia, styrax) et par plusieurs dizaines d'hectares de thé. Les revenus moyens annuels en 2010 s'élèvent à 6 millions de VND par habitant.

Nous avons effectué entre 2009 et 2013 douze séjours et passé au total 115 jours dans les différents villages de la commune<sup>7</sup>. La recherche a été menée en binôme par une fonctionnaire-chercheuse du service du sport, de la culture et du tourisme

de la province de Lào Cai<sup>8</sup>, issue du groupe ethnique *mường* et par un ethnologue français vietnamophone. Nos données proviennent d'observations, de discussions informelles et d'entretiens approfondis en vietnamien avec les villageois, les responsables des villages (les anciens et actuels chefs du village, les secrétaires du parti des villages, les responsables des associations de masse), les autorités de la commune (en particulier les responsables du service de la culture et de l'état civil), les fonctionnaires au niveau du district (en particulier le directeur et les fonctionnaires de la chambre de la culture). Nous avons effectué au total 90 entretiens formels dans la commune et le district.

Durant notre recherche, nous avons logé au sein de quatre familles et vécus dans trois villages de la commune. Nous avons assisté à de nombreuses pratiques de sociabilité collectives, des cérémonies<sup>9</sup> et des rituels<sup>10</sup> organisés par les villageois, à plusieurs banquets officiels avec les autorités de la commune, à des fêtes communales, à des activités agricoles diverses et à des réunions villageoises.

Nous avons également collecté une série de sources écrites, telles que des documents administratifs et juridiques (rapports, directives, etc.) au niveau national, de la province, du district et de la commune. Nous avons également utilisé les coutumiers villageois (*hương ước*), certains cahiers et notes des chefs de village et des secrétaires du Parti, ainsi que des registres d'inscription des dons cérémoniels tenus par les villageois.

Afin de saisir le phénomène dans sa complexité et de ne pas tomber dans le biais consistant à dénoncer naïvement les effets destructeurs de la politique EMVC, il convient de distinguer plusieurs niveaux : l'idéologie et le discours officiel, les intentions et les motivations effectives des responsables politiques, les politiques réellement mises en œuvre sur le terrain et les effets concrets au niveau local. En gardant en perspective ces quatre dimensions, nous nous demanderons comment s'effectuent la mise en place, l'adoption et l'adaptation de la politique EMVC dans une commune tày du nord du Vietnam, quelles sont ses logiques et comment les villageois réagissent face à ces interventions extérieures. Cette étude localisée permettra *in fine* de dégager quelques caractéristiques du changement social tel qu'il se déploie en milieu tày et de mettre en lumière certains aspects des rapports entre l'État et les populations locales dans le Vietnam contemporain.

Les observations et les analyses seront mises en perspective avec les conceptualisations des relations État-société proposées par Benedict Kerkvliet (2001b). Celui-ci met en évidence trois interprétations possibles qui varient selon les échelles d'observation.

Une première, appelée « *dominating state* » (*ibid.* : 242), considère que les règles et les programmes visant à gouverner la société sont unilatéralement conçus, établis et mis en œuvre par l'État et le parti communiste. Dans ce cadre, il existe très peu d'espace pour des expressions et des activités politiques indépendantes du contrôle étatique.

Une seconde formulation, appelée « *mobilizational authoritarianism* » ou « *state corporatist* » (*ibid.* : 243), décrit l'existence de forces au sein de la société qui peuvent influencer les politiques publiques à travers des organisations fondées

par l'État. Ces organisations officielles constituent des interfaces entre l'État et la société. Elles permettent la circulation des informations dans les deux sens.

Lorsque la focale se pose au niveau plus local et intègre les institutions informelles, B. Kerkvliet propose une troisième interprétation qu'il appelle « *dialogical interpretation* » (*ibid.* : 269). Celle-ci part du constat d'un écart significatif entre les décisions prises au sommet et les pratiques sur le terrain. Elle met en avant les difficultés du pouvoir central à appliquer ses programmes et à imposer ses politiques, ainsi que les nombreuses infractions aux règles officielles qui se constatent empiriquement. Dans ce contexte, des négociations entre les différentes composantes de l'État et les intérêts divergents de la société s'établissent au quotidien. Cette interprétation insiste sur l'existence de forces et de pratiques qui échappent au contrôle de l'État-parti (Kerkvliet 2001a : 181) et qui ont la capacité d'affecter les politiques publiques (Kerkvliet 2001b : 244-245).

Il précise que ces trois interprétations ne sont pas exclusives, chacune d'entre elles renvoie à une réalité du champ politique vietnamien, l'intérêt étant de les combiner. Nous verrons dans cet article dans quelle mesure les faits résonnent avec ces différentes formulations des rapports État-société.

B. Kerkvliet (2001b) insiste également sur les difficultés à fixer des frontières claires entre ce qui est de l'ordre de l'État et de la société. Il propose alors d'approcher la question en termes d'« arènes », présentées comme des espaces sociaux et/ou physiques où « *boundaries, rights, jurisdictions, and power distribution between state and societal agencies are debated, contested, and resolved (at least temporarily)* » (*ibid.* : 240). Ce concept est présenté comme une entrée permettant de saisir comment l'État met en œuvre des politiques et des règles pour la société, comment celle-ci réagit, et dans quelles mesures les populations se conforment à ce que les autorités prescrivent. Le cas particulier des rapports entre les pouvoirs publics et les villageois dans le cadre des politiques EMVC sera ainsi étudié comme une « arène », où s'expriment les confrontations, les contradictions, les négociations et les arbitrages entre différents acteurs, partie prenante à la fois de l'État et de la société.

## POLITIQUES ET INTERVENTIONS DE L'ÉTAT SUR LES « MŒURS »

### Bref historique des interventions de l'État sur les pratiques culturelles

Les interventions du pouvoir sur les pratiques rituelles et les cérémonies remontent à l'époque impériale<sup>11</sup> et perdurent après la décollectivisation et les réformes du Renouveau (*đổi mới*, 1986).

Dès le xv<sup>e</sup> siècle, le pouvoir impérial d'inspiration confucéenne considérait que le contrôle de la population et l'ordre social passaient par un conditionnement moral et idéologique. Or, comme le souligne Malarney, « *the critical locus for this conditioning and the reproduction of official ideology was ritual* » (1996 : 541). C'est ainsi que le pouvoir impérial a édicté un ensemble de loi et de textes<sup>12</sup> définissant

la « bonne manière » d'effectuer les rituels et les cérémonies, c'est-à-dire en accord avec l'idéologie officielle et favorisant l'expression publique d'un ordre social hiérarchique défini par le sommet.

Si la logique reste similaire, les interventions du pouvoir central sur les rituels villageois prennent de nouvelles formes à partir de l'avènement de la République démocratique du Vietnam en 1945. Afin de s'introduire davantage dans le quotidien des villageois et de diffuser l'idéologie et la morale de l'ordre révolutionnaire, le nouvel État socialiste lance dès la fin des années 1940 la campagne « Nouvelle Vie » (*đổi sống mới*). Celle-ci pose les bases des nouvelles valeurs et des nouveaux modes de comportements que « l'homme nouveau » (ou « l'homme socialiste ») est censé adopter<sup>13</sup>. Dans cette perspective, le pouvoir central réforme et encadre de manière stricte le déroulement et l'organisation des pratiques de sociabilité collective<sup>14</sup>.

Différemment des valeurs d'obédience confucéenne que cherchait à diffuser le pouvoir impérial, les principes d'égalité, de parcimonie, de patriotisme et de modernisation sont mis en avant, notamment à travers l'éradication des mœurs « primitives » (ou « féodales ») et des pratiques dites « superstitieuses ». Il s'agit de fonder l'ordre social sur de nouvelles bases et sur une nouvelle idéologie, tout en adoptant la même méthode qu'à l'époque impériale : contrôler le déroulement des rituels et s'insérer dans l'organisation des pratiques de sociabilité collective pour encadrer la population et ses modes de pensée (Malarney 1996).

Concrètement, avec la mise en œuvre de ces réformes, « l'autorité socialiste et ses objectifs devaient se substituer à toutes les formes de loyauté et d'ambitions antérieures » (Vũ 2004 : 361), si bien que de nombreuses pratiques « symboliques de l'ordre ancien [...] ont été purement et simplement éliminées. D'autres ont été modifiées, au gré des autorités politiques et des services de la culture locaux, pour incorporer des éléments dits “modernes” [...] » (*ibid.*). Cette logique sous-jacente visant à saper les formes de solidarité locales au profit d'une solidarité nationale va s'affirmer comme l'une des lignes directrices des interventions du pouvoir central dans les pratiques locales.

Avec la politique de « Renouveau » (*đổi mới*) lancée en 1986, le pouvoir central laisse davantage de latitude dans l'organisation des cultes, des rituels et des cérémonies, tout en préservant sa logique d'encadrement des mœurs et des valeurs. Le changement d'attitude de l'État ne marque pas de rupture radicale. S'il se montre plus tolérant vis-à-vis des pratiques de sociabilité populaires, c'est qu'il a su pénétrer suffisamment les mentalités pour que cette ouverture ne remette pas en cause l'idéologie et la cohésion nationale. Ainsi, le redéploiement des cultes et des célébrations populaires dans le Vietnam post-*đổi mới* (Malarney 2002 ; Lương 1993 ; Di Gregorio & Salemink 1997 ; Kleinen 1999) ne se déroule pas en dehors du contrôle de l'État, qui, « en vertu de l'article 30 de la Constitution, [...] joue toujours officiellement le rôle de gestionnaire central de l'œuvre culturelle nationale » (Vũ 2004 : 363). Le pouvoir tente ainsi de tirer parti des recompositions de l'espace festif et rituel qui constitue un moyen efficace pour renforcer l'esprit national tout en diffusant sa propagande. C'est ainsi que se développe un « tradi-

tionalisme nationaliste » (Hobsbawm & Ranger 2006 ; Babadzan 1999) selon lequel l'État instrumentalise la « culture » (*văn hóa*), « les mœurs et les coutumes » (*phong tục tập quán*) ainsi que la « tradition » (*truyền thống*) en vue de légitimer l'ordre politique en place et d'affirmer l'unité politico-culturelle du territoire national, en l'inscrivant dans une continuité historique commune censée établir l'essence d'une identité culturelle nationale (Nguyễn 2008).

Dans ce contexte, le comité exécutif du Parti émet le 16 juillet 1998 la résolution centrale n° 5 sur « l'édification et le développement de la culture vietnamienne évoluée et imprégnée de l'identité nationale<sup>15</sup> », dans laquelle sont posées les bases des politiques « d'édification d'un nouveau mode de vie culturel ». Les directives 14<sup>16</sup> et 27<sup>17</sup> sur « la réalisation d'un mode de vie civilisé dans les mariages, les funérailles et les festivals » sont édictées en 1998 et la campagne « l'ensemble du peuple est solidaire dans l'édification d'un mode de vie civilisé et d'une vie culturelle » (« *toàn dân đoàn kết xây dựng nếp sống văn minh, đời sống văn hóa* ») annoncée en 2000 est concrètement lancée en 2006<sup>18</sup>.

### Mise en œuvre des réformes « d'édification d'un mode de vie civilisé » dans les montagnes du nord du Vietnam

Dans les régions montagneuses du Nord, les ingérences étatiques sur les pratiques culturelles débutent en 1976, juste après la réunification du pays<sup>19</sup>. Dans ce contexte où l'expression politique d'une unité nationale devient centrale, l'urgence de l'intégration des groupes ethniques à la Nation et aux valeurs du socialisme se fait sentir par le pouvoir en place (Hardy & Nguyễn 2004) : « *It was through a common identity as socialist that national unity between the Vietnamese and the highlanders could be achieved.* » (Mc Elwee 2004 : 195.)

Jusqu'ici, ces populations jouissaient d'une relative indépendance vis-à-vis du pouvoir central, qui avait plutôt intérêt à composer avec elles, notamment afin de les enrôler dans la lutte pour l'indépendance nationale (Michaud 2009 ; Le Failler 2014). Mais une fois que le pouvoir communiste a assis son autorité après la réunification, les promesses d'autonomie faites aux groupes ethniques des montagnes n'ont pas perduré. Les ingérences de l'État dans ces régions périphériques ont alors pris des proportions jusqu'ici jamais atteintes. À la fois pour assurer le contrôle des zones frontalières où se situent les ethnies montagnardes et pour asseoir la stabilité du pays, l'État-parti a mis ces populations sous administration directe puis entrepris une politique intégratrice volontariste et autoritaire.

Si l'idée d'unité dans la diversité devient centrale dans la rhétorique officielle, le principe de « préservation culturelle sélective » (Nông 1978 ; Grant 1985) régit les interventions étatiques sur les cultes et les croyances des populations ethniques montagnardes. Concrètement, derrière les principes marxistes-léninistes d'égalité entre ethnies, de droit à la différence et d'autodétermination des minorités nationales, l'État-parti décide unilatéralement quels aspects des cultures dites minoritaires peuvent être préservés, lesquels doivent disparaître et lesquels doivent être transformés (Salemink 2000). Selon la ligne officielle, l'intégration des ethnies

montagnardes à la nation et le développement du pays doivent nécessairement passer par l'élimination des modes de pensée, des croyances et des mœurs considérées comme « arriérés » (*lạc hậu* [Nguyễn 1967]) et par la transformation profonde de modes locaux d'organisation sociale jugés incompatibles avec l'effort de modernisation socialiste (Michaud 2009). Cette ligne est suffisamment large pour potentiellement inclure n'importe quelle pratique populaire, tout en laissant une marge de manœuvre aux autorités locales pour définir quels usages sont à préserver et lesquels sont à proscrire (Salemink 2000). Les agents de l'État jouissent donc d'une certaine latitude dans l'interprétation et la mise en œuvre des politiques nationales et deviennent ainsi « les éléments clés de la liaison entre la politique de diversité culturelle et son application sur le terrain » (Hardy & Nguyễn 2004 : 406).

Si les réformes sur les mœurs et la culture touchent l'ensemble du Vietnam, elles sont particulièrement offensives dans les hautes terres, car, en plus des changements à opérer pour intégrer les nouvelles valeurs et pratiques défendues par l'État-parti, les ethnies dites minoritaires sont victimes des préjugés de supériorité culturelle du groupe majoritaire kinh. En d'autres termes, il s'agit d'une double assimilation, qui consiste autant à les rendre socialistes qu'à les rendre Kinh (Michaud 2009 ; Mc Elwee 2004). Cette politique se solde donc par une tentative de transformation structurelle des modes de vie et de pensée des groupes ethniques des montagnes :

*Both the Democratic Republic and its Socialist Republic successor have taken aggressive measures to transform both the minutiae and the overarching structures of daily life. State institutes and party organizations have explicitly aimed to create a new national culture, both in the restricted sense — new notions of aesthetics, new civic ceremonies, new curricula for public schools, new forms of mass entertainment — and in a broader sense as well: new economies, new kinds of labor, new sorts of hierarchies and exclusions. (Pelley 1998 : 389.)*

## Raisons affichées et objectifs sous-jacents des réformes sur la culture

Dans les discours officiels, les directives et les rapports, la campagne EMVC est justifiée par les « progrès spirituels » (*nền tăng tinh thần*), « l'édification d'un environnement culturel » (*xây dựng môi trường văn hoá*) et « l'impulsion d'un développement économique et social » (*động lực thúc đẩy sự phát triển kinh tế xã hội*) qu'ils sont censés apporter aux « minorités ethniques ». En bref, elles participeraient globalement à la « modernisation » (*hiện đại hóa*) du pays par la modernisation des mœurs et des modes de pensée, tout en respectant les « belles coutumes » (*thuần phong mỹ tục*) de chaque groupe ethnique, élément constamment rappelé dans les directives et les rapports depuis les années 1990 (Vũ 2004 ; Hardy & Nguyễn 2004).

Si certains hauts dirigeants et responsables locaux sont sans doute animés par ce type de considérations, ils sont également mus par un sentiment ethnocentrique de supériorité culturelle kinh alimenté, pour certains, par l'idée d'un

devoir d'assistance envers ces « petits frères » et « compatriotes » issus des populations ethniques des montagnes perçues comme « arriérées ». Ces motivations se combinent donc pour justifier, au niveau des acteurs, les ingérences de l'État-parti. À ces raisons ouvertement affichées dans la rhétorique officielle se rajoutent trois objectifs de fond.

Tout d'abord, l'objectif est de favoriser l'unité de la nation par l'assimilation des différents groupes ethniques à une « identité culturelle nationale » (*bản sắc văn hóa dân tộc*). Il s'agit concrètement de renforcer le sentiment d'appartenance nationale au détriment des solidarités locales dans un contexte où la nation s'impose comme une communauté de culture. Dans la localité étudiée par exemple, les fêtes locales *xuống đồng* (« descendre dans les champs ») sont interdites au profit des fêtes liées aux « grands événements historiques nationaux » (*ngày lịch sử trọng đại của đất nước*), comme la « journée de la grande solidarité nationale » (*ngày hội đại đoàn kết toàn dân tộc*), le 18 novembre de chaque année, qui commémore la fondation du Front d'unification nationale (*Mặt trận dân tộc thống nhất Việt Nam*). Afin de mobiliser la population, chaque année un village de la commune est choisi pour organiser cette commémoration avec la présence des autorités du district.

Le deuxième objectif, qui découle du premier, consiste à affirmer la prégnance des lois de l'État au sein des villages ethniques au détriment des normes localement produites. La stratégie consiste à introduire des modes de régulation formels et impersonnels, ceux de l'État, au sein de systèmes où les règles locales informelles et les obligations sociales priment dans l'organisation des rapports sociaux. Les rapports évoquent et critiquent régulièrement les cas de fonctionnaires locaux qui, favorisant les solidarités locales au détriment des lois nationales, dissimulent les infractions de leur entourage<sup>20</sup>. De fait, les cadres issus des groupes ethniques des hautes terres « travaillent toujours sur le fil du rasoir entre les intérêts du gouvernement et ceux de leur communauté » (Hardy & Nguyễn 2004: 416). Leur formation politique et leur conditionnement idéologique, notamment pour assurer leur loyauté, représentent donc un enjeu important pour le pouvoir central, qui préfère parfois placer des officiels kinh aux postes clés des organes politiques locaux.

Les réformes visant à encadrer et restreindre ce que les rapports nomment explicitement les « activités d'échanges de sentiments à caractère cérémoniel » (« *hoạt động giao lưu tình cảm mang tính lễ thức*<sup>21</sup> ») reflètent cet objectif. En dehors de la volonté affichée de limiter les dépenses improductives et les inégalités sociales que provoquent ces pratiques, il s'agit d'assurer la progression des structures étatiques aux marges ethniques en substituant les obligations juridiques aux obligations coutumières.

Enfin, le dernier objectif, qui est directement lié aux précédents, consiste à améliorer le contrôle politique des groupes ethniques des montagnes afin d'assurer la stabilité politique. La logique est la suivante : l'assimilation culturelle des « minorités ethniques » et le renforcement des lois étatiques dans les villages garantissent un meilleur contrôle politique de ces populations éloignées du pouvoir central.

Ces trois objectifs de fond soutiennent et justifient les mesures prises dans le cadre des campagnes d'édification d'un mode de vie civilisé. Comme les usages



visés par ces réformes ne sont pas clairement définis dans les textes officiels<sup>22</sup>, l'étude des restrictions concrètes qui ont été instaurées sur les pratiques de sociabilité dans une commune de la province de Lào Cai permet de dessiner les contours des « mœurs arriérées » (*hủ tục lạc hậu*) considérées comme incompatibles à l'émergence de l'homme « civilisé » (*văn minh*).

## LE CONTENU DES RÉFORMES D'« ÉDIFICATION DU MODE DE VIE CIVILISÉ DANS LES MARIAGES, LES FUNÉRAILLES ET LES FESTIVALS » À LÀO CAI

Dans la province de Lào Cai, les réformes en vue d'« édifier un mode de vie civilisé dans les mariages, les funérailles et les festivals » débutent concrètement en 2002 avec la résolution 12 du conseil populaire de la province de Lào Cai<sup>23</sup>, suivie de la décision 305 du comité populaire de la province visant l'application des réformes dans les villages<sup>24</sup>. Les responsabilités de mise en œuvre ont ensuite été confiées aux services de la culture de chaque district, chargés d'établir des règlements (*quy định*) pour appliquer la résolution dans les localités. Enfin, les responsabilités sont transférées aux autorités locales au niveau des communes et des villages.

### Supprimer les « mœurs rétrogrades »

Les interdits qui figurent dans la décision 305 et dans le règlement du comité populaire de la province de Lào Cai sur « l'édification du mode de vie civilisé dans les mariages, les funérailles, les festivals et les activités de croyances dans les lieux de cultes<sup>25</sup> », ainsi que ceux rappelés dans le « rapport-bilan de 10 années d'application de la directive 27<sup>26</sup> » déposé par la cellule du parti communiste de la commune de Bình Tân le 22 janvier 2008, sont exemplaires des mœurs perçues comme rétrogrades (*hủ tục*).

Ces textes officiels stipulent qu'il est interdit de se marier avant l'âge décrété par le gouvernement (18 ans pour les femmes et 20 ans pour les hommes), qu'il est interdit d'organiser la cérémonie des noces avant d'avoir officiellement enregistré le mariage auprès du comité populaire et qu'il est interdit d'arranger un mariage contre le grès des intéressés. Il est également interdit de « vivre ensemble comme un couple marié avant d'avoir enregistré le mariage » (« *Nam nữ sống với nhau như vợ chồng mà không có đăng ký kết hôn* » ; « *tự sống chung* ») et il est nécessaire d'avoir signé l'acte de mariage au comité populaire pour déclarer un enfant au nom du père. Cette seconde clause vise à inciter les villageois à enregistrer leur mariage, car, si pour des raisons pratiques (bénéficier d'une assurance gratuite, accès à l'école, etc.) ils sont généralement motivés pour déclarer leurs enfants, ils sont moins rigoureux dans le fait d'enregistrer leur mariage.

Les mariages consanguins sont aussi proscrits, ainsi que les prestations matrimoniales trop coûteuses exigées par les parents de la bru aux parents du mari. La pratique consistant à « contraindre » le gendre à vivre chez les parents de son

épouse et à travailler pour eux le temps de réunir la somme pour s'acquitter des prestations matrimoniales (*ở rể để trả lễ*) est également prohibée. Enfin, certaines coutumes plus spécifiques à la commune de Bình Tân font également l'objet de proscriptions. C'est par exemple le cas de la coutume consistant à offrir des couvertures aux grands-parents paternels du mari lors de la cérémonie où celui-ci va chercher son épouse pour la ramener chez lui ou du paiement des personnes chargées d'accompagner le couple lors de cette cérémonie.

Dans la logique d'insertion du pouvoir central dans le quotidien des villageois, lorsqu'un décès survient, il est obligatoire d'informer les autorités locales et de procéder aux formalités officielles au plus tard deux heures après le décès. Il est interdit de procéder à la coutume consistant à annoncer le décès aux autres villageois « en frappant un tambour » puis à se rendre, « vêtu de blanc en s'appuyant sur un bâton<sup>27</sup> », chez chacun des foyers constitués de proches, de membres de la parenté, de voisins et d'alliés matrimoniaux, pour les informer du décès et les inviter à assister aux funérailles. Il est également interdit de garder le corps d'un défunt plus de 48 heures dans la maison familiale. Le nombre de bannières funéraires (*phúng phướn*) que devaient confectionner et remettre le jour de la cérémonie toutes les familles des descendantes directes et par alliance du défunt a été diminué à cause des dépenses impliquées par les banquets et les présents cérémoniels liés à la préparation de ces bannières.

De plus, les membres du lignage du défunt ne peuvent plus choisir librement le lieu d'enterrement. Chaque lignage dispose d'un espace particulier soumis à autorisation des autorités communales, loin des habitations et des sources d'eau. Enfin sont interdits les tabous concernant la veuve et les descendants directs du défunt, comme le fait de ne pas être autorisé à se marier (ou se remarier) et de ne pas participer aux devoirs officiels et aux activités sociales diverses durant la période de deuil.

## Lutter contre les « superstitions »

Le deuxième aspect sur lequel l'État-Parti intervient dans le cadre de réformes EMVC concerne tout ce qui est considéré de l'ordre des « superstitions ». Il s'agit concrètement d'interdire ou de limiter les pratiques qui expriment un contact avec les esprits, les fantômes, les divinités et toutes sortes d'êtres surnaturels. L'objectif est de séculariser les pratiques rituelles et de discréditer les conceptions selon lesquelles le monde de l'au-delà influence et détermine le monde des vivants (Malarney 1996).

À Bình Tân, les « maîtres de rituels » (*thầy cúng*, “*mo phi*”, “*bà then*”, “*ma bản*”) sont ainsi officiellement interdits. Les pratiques nécessitant un « spécialiste de divination » (*thầy bói*, “*thầy mo*”), et visant à déterminer par consultation de l'horoscope (*tử vi*) les jours et les horaires propices pour organiser une cérémonie ou visant à vérifier si des personnes souhaitant se marier sont compatibles (*xem tuổi*) sont prohibées. Les chants funèbres *tây* (*hát then*) exécutés par un spécialiste de rituels (“*pó then*”, “*bà then*”) et consistant à accompagner le défunt dans le monde

des morts sont également interdits. Enfin, les offrandes adressées aux esprits sont limitées en quantité.

Certains rituels spécifiques manifestant un lien direct avec les esprits – comme le rituel d’appel de l’âme d’un défunt après les funérailles pour pouvoir effectuer son culte sur l’autel de chaque foyer des descendants directs (*goi thờ*) et les rituels de possession ou d’exorcisation des « mauvais esprits » (*bắt tà trừ ma*) – sont interdits. Dans la même logique, les prières et offrandes adressées aux ancêtres et aux esprits pour guérir certaines maladies (*cúng ốm*), ainsi que les rituels visant à écarter le malheur (*giải hạn*) sont proscrits. Les rituels funéraires “*hết đờ*” en l’honneur de personnes décédées depuis longtemps, mais pour qui le protocole des funérailles n’avait pas été organisé de manière complète, sont aussi condamnés.

### « Simplifier » les cérémonies

La troisième série de mesures consiste à simplifier les protocoles des cérémonies et à diminuer leur ampleur. L’un des objectifs est de limiter les dépenses somptuaires suscitées par ces pratiques sociales, qui sont, au regard des impératifs économiques nationaux et de la morale de l’État-parti, sources de « gâchis » (*lãng phí*).

Les funérailles qui peuvent durer entre 4 et 5 jours ne doivent désormais pas dépasser deux jours. Les rituels funéraires et les séquences de remises d’offrandes (*chia quã*) qui se déroulent la nuit au sein de la maison du défunt sont interdits. La rémunération du groupe de musiciens chargé d’accompagner la cérémonie funéraire est fixée à un seul versement total de 250 000 VND et les divers présents cérémoniels qu’ils reçoivent habituellement sont prohibés.

Les nombreuses étapes nécessaires pour sceller un mariage (pouvant aller jusqu’à 9 étapes) sont officiellement réduites à deux dans la commune de Bình Tân<sup>28</sup> et le nombre de jours pour chaque étape doit également être diminué.

Un autre point, qui vise directement à diminuer les dépenses suscitées par les cérémonies, concerne les limitations sur le nombre d’invités et la taille des banquets. Il est constamment stipulé dans les directives d’éviter les festins somptueux (« *giảm hiện tượng ăn uống linh đình* »). Certaines directives provinciales vont jusqu’à indiquer les types d’invités auquel il faut se restreindre (collègues, famille, voisins, amis)<sup>29</sup>. Au niveau de la commune de Bình Tân, il est précisé dans les directives que les gens qui assistent aux funérailles ne doivent pas rester manger sur place, à part ceux qui viennent de loin et ceux qui aident à l’organisation de la cérémonie<sup>30</sup>.

Dans cette perspective, l’organisation de ce que le discours officiel appelle des « larges banquets intéressés » (« *mời cỗ tràn lan mang tính vụ lợi*<sup>31</sup> ») ou « vendre des festins pour recevoir de l’argent (« *bán cỗ thu tiền*<sup>32</sup> ») est vivement critiquée dans les rapports et interdits par le règlement de la province<sup>33</sup>. Il s’agit surtout de limiter les transactions interpersonnelles socialement obligées. L’objectif est de saper les formes de solidarité locales qui concurrencent la solidarité nationale et diminuer les dépenses non directement mises au service de l’économie productive.

Il s'agit également de restreindre la tendance à organiser des célébrations somptueuses visant à « faire étalage » (*phô trương*) de sa richesse et de son pouvoir. En effet, la réputation des foyers se joue lors des cérémonies et des banquets, dont l'ampleur et le faste font l'objet d'une compétition de prestige et de statuts. Ces pratiques renforcent les rapports agonistiques intravillageois et contribuent à établir des relations hiérarchiques entre les foyers. Dans la logique de l'État-parti, les rapports sociaux qui se jouent derrière ces larges banquets participent à la reproduction des inégalités et accentuent les différenciations sociales tout en confirmant une hiérarchie de type « féodale » (Goodkind 1996 : 717-718 ; Teerawichitchainan & Knodel 2011 : 2).

Cette liste des interdits est présentée ici à titre d'exemple afin d'illustrer les pratiques visées par les réformes EMVC. Elle n'est donc pas exhaustive, mais significative de la position de l'État-parti vis-à-vis des usages locaux et de la nature des mesures prises pour « moderniser » les ethnies montagnardes. En outre, elle dévoile le mélange d'interdits génériques, qui sont les mêmes d'une province à l'autre, et d'interdits plus spécifiques, qui sont établis par les autorités locales au regard des pratiques propres à chaque localité.

Ces réformes, qui sont globalement présentées comme une réussite dans les rapports, n'ont cependant pas complètement transformé les pratiques locales et les rapports au monde des populations visées. Le cas des cérémonies liées aux mariages permet de mesurer comment les interventions étatiques ont été concrètement reçues, intégrées puis transformées par les habitants de Binh Tân<sup>34</sup>.

## EFFETS DES RÉFORMES AU NIVEAU LOCAL : RÉACTIONS ET ARRANGEMENTS DANS LE CAS DES MARIAGES

Afin de mesurer les effets concrets des politiques EMVC, cette partie va détailler un cas de mariage qui illustre à la fois les modifications provoquées par les interventions étatiques et les réactions possibles des villageois face aux réformes. À partir de cette étude circonscrite comparée à d'autres cas de mariage<sup>35</sup>, nous identifierons enfin quelques tendances caractéristiques des modes de réactions des villageois face à des interventions extérieures visant à transformer leur quotidien.

### Éléments de contexte

Le mariage de M. Duy et de M<sup>lle</sup> Trí s'est déroulé dans le village Bân Trang entre le 7<sup>e</sup> et le 9<sup>e</sup> jour du 8<sup>e</sup> mois du calendrier lunaire (soit entre le 3 et le 5 septembre 2011). Au moment de la célébration, le mari était âgé de 23 ans (né en 1988) et l'épouse avait quant à elle 17 ans (née en 1994). Habitants le même village, ils se connaissent depuis leur enfance. D'après leurs parents, le mariage n'a pas été arrangé ni contraint, ils sont tombés amoureux « par eux-mêmes » (*tự tìm hiểu nhau*), ce que les jeunes époux ont confirmé. Au moment du mariage, l'épouse était déjà enceinte de 5 mois. Ils entretenaient donc déjà une relation intime avant le

mariage, et ce sans se cacher, puisqu'ils étaient « autorisés à être en couple » (*được phép quan hệ*) et à « se rendre visite » (*được phép đi lại*). Leur relation avait en effet déjà commencé à être officialisée et légitimée un an auparavant avec l'organisation des fiançailles en juillet 2010, événement qui a été l'occasion d'annoncer la relation à l'entourage et aux ancêtres.

Si l'arrivée imminente du bébé a contribué à organiser les noces à ce moment-là, ce n'est pas pour des raisons liées à la réputation des familles. Il ne s'agit pas d'un cas, fréquent en milieu kinh, où les amants sont socialement contraints de se marier rapidement pour assumer une grossesse imprévue. Différemment des normes morales kinh, dans ce contexte-là, il n'est pas mal perçu d'avoir des rapports sexuels ni de tomber enceinte avant le mariage si la relation est déjà acceptée par les parents, validée par la communauté et annoncée aux ancêtres. Au contraire, il s'agit de l'une des normes pratiques en vigueur dans cette société. Néanmoins, les normes officielles d'obéissance kinh stipulent qu'il faut enregistrer le mariage avant d'enregistrer la naissance d'un enfant (voir *supra*). Si l'arrivée de l'enfant a motivé le mariage, ce n'est donc pas pour suivre les normes sociales locales, mais pour respecter les normes officielles.

Le père du mari est né en 1965 et sa mère en 1966. Originaires de la même commune, ils sont paysans. Ils complètent leurs revenus par diverses activités extra-agricoles (commerce et manœuvre). La mère a été responsable de l'association des femmes du village et est actuellement responsable de l'association de la Croix-Rouge et de la gestion des emprunts bancaires pour les familles pauvres du village. Après leur fils, ils ont donné naissance à deux filles. Il s'agit du premier mariage qu'ils organisent.

Les parents de l'épouse sont également paysans. La mère est née en 1976 et le père en 1977. Ce dernier travaille parfois comme journalier, principalement en tant qu'ouvrier dans des chantiers des bourgades voisines. Il s'agit également du premier mariage qu'ils organisent. Leur fille est l'aînée. Son petit frère a 13 ans.

La cérémonie des noces, qui s'est tenue le 3 et le 4 septembre 2011, est la deuxième grande étape dans le protocole du mariage organisé par ces deux familles. Le processus d'alliance a débuté plus d'un an auparavant, avec la cérémonie de remise du bétel et des noix d'arec, directement suivie des fiançailles. Une description de la manière dont les festivités ont été organisées lors des différentes séquences du mariage permet de voir dans quelles mesures les réformes EMVC sont respectées. Mais auparavant, une précision s'impose.

Les habitants de Bình Tân utilisent généralement des termes kinh pour désigner les différentes étapes du mariage. Lors des entretiens il a été particulièrement difficile de connaître les termes tày équivalents. Ce constat témoigne du degré d'assimilation, mais aussi de la nature de l'assimilation d'éléments de la culture dominante kinh : les villageois tày ont intégré la forme (les termes dans ce cas) sans nécessairement changer le sens de la pratique qui lui correspond. Ils peuvent remplacer presque complètement certains aspects de leur langue, au point de ne plus se souvenir de certains mots tày ou de considérer l'emprunt comme du tày, sans se sentir pour autant dépossédés de leur manière d'exprimer leur monde ou

de nommer leurs pratiques. Cet exemple nous semble caractéristique de l'une des modalités d'intégration d'éléments culturels extérieurs plus ou moins imposés.

### L'ampleur et la durée des festivités

La première étape du mariage s'est déroulée en juillet 2010, soit plus d'un an avant la cérémonie des noces. Au cours de cette étape, deux séquences, autrefois distinctes, ont été réunies. La première journée a été consacrée à la cérémonie de remise du bétel et des noix d'arec. Les deux journées suivantes ont consisté en l'organisation des fiançailles. Cette manière de procéder, qui diminue le nombre d'étapes, est un effet direct du principe de simplification des cérémonies inscrit dans les réformes EMVC.

Selon les conceptions locales, la cérémonie de remise du bétel et des noix d'arec, désignée par les termes vietnamiens *đạt tràu cau* ("tật miếu nha" ou "miếu nhà mú" en tày) amorce le processus qui devrait conduire au mariage et marque l'engagement des parents pour les fiançailles. Concrètement, le père du mari et un cousin de celui-ci se sont rendus chez les parents de l'épouse avec des présents et des offrandes pour leur demander formellement, et devant témoins, leur consentement sur la relation des jeunes amants et leur accord pour l'organisation des fiançailles. Pour l'occasion, la famille de la bru a organisé un banquet constitué de deux « plateaux de repas festif » (*mâm*) de six personnes. Les présents cérémoniels apportés par les visiteurs (bétel et noix d'arec, bouteilles d'alcool de riz, bouteilles de Coca-Cola, bonbons, 2 billets de 20 000 VND emballés) ont été présentés aux ancêtres du foyer récipiendaire pour leur « annoncer » (*báo ma tổ*) l'union et leur demander leur approbation ainsi que leur protection. Bien que la cérémonie de remise du bétel et des noix d'arec soit désormais greffée aux fiançailles et qu'elle ne constitue plus une *étape* distincte, elle est présentée et perçue comme une *séquence* rituelle différente des fiançailles. Le fait que des présents cérémoniels différents sont apportés lors de chacune des séquences témoigne de la distinction établie par les villageois.

Les fiançailles ("*lễ thăm*"; "*tiểu lễ*", "*pày tham*") se sont tenues le lendemain. Elles ont duré deux jours, la deuxième journée étant considérée comme le jour principal. Une série de banquets festifs a été organisée dans chacun des foyers. Chez l'épouse, les festivités ont réuni au total une centaine de personnes, soit 20 « plateaux de repas festif » (*mâm*). Chez le mari, 3 *mâm* ont été préparés la veille des fiançailles puis 10 le jour principal, ce qui correspond au total à environ 80 personnes. Des présents cérémoniels ont été remis à la famille de l'épouse. Ces cadeaux sont présentés comme une contribution aux banquets organisés par la famille de la bru. Ils ont ainsi offert 20 gâteaux de riz gluant, 6 poulets, 40 kg de porc, 50 kg de riz gluant cuisiné et 40 litres d'alcool de riz. En outre, durant les deux journées, plusieurs rituels et des séries d'offrandes ont été adressés aux ancêtres afin de leur annoncer l'événement et de solliciter leur protection.

Selon les conceptions communes des villageois, les fiançailles officialisent socialement la relation entre les jeunes amants et inaugurent celle de leurs parents

en tant qu'alliés matrimoniaux. Après cet événement, les jeunes fiancés peuvent appeler leurs beaux-parents papa ("pò") et maman ("ãm") et sont appelés fils ("trái") ou fille ("nhính") par ces derniers. Les jeunes fiancés sont désormais considérés comme un couple à part entière, ils sont ouvertement autorisés à se rendre mutuellement visite et peuvent dormir ensemble, voire habiter ensemble et avoir des enfants. Dans le cas étudié ici, bien que Trí soit tombée enceinte quelque mois après les fiançailles, ils ont continué à habiter chacun chez leurs parents respectifs jusqu'aux noces.

Environ un mois avant les fiançailles, une dizaine de personnes de la famille du mari, parents et gendre inclus, sont venues aider les parents de l'épouse à récolter leurs rizières. Cette journée, appelée "tòoc léng pâu", manifeste les rapports d'entraide que sont censés entretenir les deux foyers alliés et compense symboliquement la perte d'une force de travail impliquée par le mariage à venir. L'emploi des termes «trả công» («rembourser le travail») pour qualifier cette entraide rituelle est significatif de cette seconde conception. En vue du repas festif organisé chez les parents de la bru après la récolte, la famille du mari a apporté en guise de présent 6 kg de riz, 5 litres d'alcool de riz, 2 poulets, 3 kg de viande de porc.

En juillet 2011, soit un an après les fiançailles, une réunion entre des membres des deux familles a été organisée pour définir le jour du mariage, pour discuter de l'organisation des festivités et pour fixer la valeur des prestations matrimoniales versées par les parents du mari à ceux de l'épouse. Cette réunion est appelée *hẹn cưới* («fixer un rendez-vous en vue du mariage») avec l'idée d'une promesse, d'un engagement) et parfois *chọn ngày cưới* (littéralement «choisir le jour du mariage»). Le terme tày utilisé pour désigner cette rencontre est "tò cãm".

À cette occasion le cousin du père du mari – déjà sollicité pour la remise des présents lors de la première étape – ainsi que le père du mari se sont présentés dans la maison des futurs alliés en apportant des présents constitués de 4 poulets, 5 bouteilles d'alcool de riz, 5 tubes de bambous remplis de riz gluant (*ống gạo nếp*) et des paquets de cigarettes. Après la discussion, ils ont été conviés à partager un repas festif avec la famille de l'épouse.

Comme prévu lors de la rencontre *hẹn cưới*, les noces se sont tenues en septembre 2011. De la même manière que pour les fiançailles, chaque famille a organisé les festivités de son côté. Les célébrations ont duré au total quatre jours.

Le premier jour (*ngày dựng rạp*<sup>36</sup>) a été consacré aux préparatifs. Au cours de la journée, une première série de présents cérémoniels, essentiellement des aliments, sont apportés chez les parents de l'épouse. De chaque côté, deux banquets festifs ont été organisés au cours de la journée pour remercier les proches (la parenté et les voisins) qui sont venus aider à la préparation.

La deuxième journée amorce la cérémonie du mariage. Elle a principalement consisté en une série de banquets. Chez la famille du mari, ces festins ont représenté environ trente *mâm* de six personnes, soit un total d'environ 180 personnes, sachant que certains ont assisté à deux repas lors de la même journée. Chez la famille de l'épouse, d'après la liste des invités inscrite sur un cahier, ces banquets ont réuni 188 personnes.

Au cours du troisième jour, l'épouse a officiellement quitté son foyer pour être conduite chez son mari (*đón dâu về*; "*tôn pông pưng*"). Pour cette raison, il s'agissait du « jour principal » (*ngày chính, đại lễ*) du mariage. Il y a eu trois repas au cours de la journée. La famille du mari a encore préparé 30 *mâm* et convié environ 180 personnes. La famille de l'épouse déclare avoir préparé quant à elle 60 *mâm* et reçu plus de 200 personnes.

Le quatrième jour est appelé, par emprunt de la terminologie kinh, *lại măt* (« se rencontrer à nouveau »; "*tào lại lói tin*"). Bien qu'elle soit organisée dans la continuité des noces, cette occasion est généralement considérée par les villageois comme une étape à part. Il s'agit théoriquement d'un repas en plus petit comité réunissant les parents des mariés dans la maison des parents de l'épouse. Cette occasion est l'un des rares moments du protocole du mariage où les parents des époux partagent un repas. Néanmoins, dans le cas présenté ici, la famille du mari ne s'est pas rendue chez la famille de l'épouse, chaque foyer a organisé un banquet de son côté, réunissant uniquement les personnes les plus proches de leur réseau de relations. Deux représentants de la famille du mari ainsi que le mari sont néanmoins venus manger chez l'épouse. Après le repas, ils ont rapporté le reste des biens constitutifs de la dot, qui n'avaient pas pu être transportés la veille. Dans la famille du mari, 6 *mâm* ont été préparés et chez l'épouse, 10 *mâm*, soit respectivement environ 35 et 50 personnes.

Cette description du déroulement des festivités donne une idée de l'ampleur des festivités qui accompagnent un mariage, notamment en ce qui concerne le nombre total de jours, le nombre de banquets et d'invités, ainsi que les dépenses occasionnées par ce type de cérémonie. S'il est particulièrement difficile de calculer exactement les coûts réels que représentent ces événements pour les familles concernées, un calcul des dépenses principales pour les noces, sans inclure les frais suscités par les diverses cérémonies passées ni ceux provoqués par les prestations matrimoniales, permet d'avoir une idée de ce qu'elles représentent dans le budget de ces foyers. Nos estimations sont de 40 millions de VND pour la famille du mari et de 15 millions de VND pour la famille de l'épouse<sup>37</sup>.

Les dépenses atteignent donc des montants importants au regard des revenus respectifs de ces familles, qui s'élèvent en moyenne à 600 000 VND/personne/mois. En recoupant avec les autres mariages organisés dans la commune, il apparaît clairement qu'il ne s'agit pas là d'un cas particulier : la durée des festivités (4 jours consécutifs), le nombre de banquets (environ 90 plateaux festifs par famille) et d'invités (entre 300 et 350 personnes), ainsi que les dépenses engagées correspondent à ce qui se fait dans la plupart des autres foyers. En d'autres termes, organiser un mariage prend du temps et représente de fait une dépense très importante pour la plupart des foyers de Bình Tân.

Ce cas illustre une tendance générale selon laquelle l'idéal de parcimonie et d'économie défendu par l'État-parti à travers les campagnes EMVC n'est pas complètement mis en œuvre par les villageois. Nos observations, les témoignages des villageois ainsi que les rapports officiels attestent que le nombre de banquets



et d'invités ainsi que la qualité des repas et la quantité des mets offerts vont en augmentant, surtout depuis les années 1990.

Néanmoins, les traces des modifications passées et des réformes EMVC sont clairement visibles dans le nombre d'étapes organisées. Par rapport aux nombreuses étapes autrefois nécessaires à la consécration d'un mariage (entre 6 et 9 étapes distinctes), le cas présenté s'est déroulé en deux étapes principales.

Comme nous l'a précisé la mère du mari, «l'État a interdit de faire trop de fêtes pour les mariages, on a donc associé la cérémonie *đặt trầu cau* avec les fiançailles, ça permet de diminuer les dépenses». La cérémonie *đạm ngõ* ("pày lam"), qui symbolise traditionnellement la première étape d'un mariage et vise à solliciter le consentement des parents du mari, n'a dans ce cas pas été organisée. Dans la même lignée, les journées de rencontre rituelle pour fixer le jour des fiançailles *hẹn hỏi* et celui du mariage *hẹn cưới*, ne sont plus considérées comme des étapes rituelles spécifiques. De fait, si la rencontre est maintenue, elle ne donne plus lieu à une célébration, avec banquets et invités.

Par ailleurs, l'avant-veille du jour des noces, la journée consacrée au tressage des corbeilles en bambou qui sont utilisées pour la remise des prestations matrimoniales (*ngày đan sọt*), ainsi que la journée de confection des couvertures et de moustiquaire que la bru va emporter chez son mari en guise de dot (*ngày may chăn màn*) ne sont plus considérées ni organisées comme des étapes distinctes et spécifiques. Si dans le cas du mariage présenté ici, la confection des corbeilles a bien eu lieu, certains foyers ont abandonné ces travaux. Ils préfèrent les acheter au marché. Il en va de même pour la confection des couvertures, si bien que le savoir-faire concernant le tissage tend à se perdre chez les jeunes générations. D'après les rapports officiels de la commune, ces journées rituelles de préparations des présents matrimoniaux ont été abandonnées. Dans les faits, elles ne sont plus systématiques, mais elles existent toujours et donnent lieu à des banquets. Mais elles sont désormais greffées à la cérémonie des noces. Dans ce cas, le nombre total de jours de fête reste le même qu'auparavant, mais au lieu d'avoir deux étapes distinctes, il n'y a qu'une seule étape qui regroupe les différentes séquences sur trois jours consécutifs.

Même s'il y a plus d'étapes que ce que les autorités communales déclarent dans les rapports officiels, la simplification des protocoles et la diminution du nombre d'étapes prônées par l'agenda officiel ont été partiellement intégrées par les villageois. Certaines séquences, celles considérées comme secondaires (*đặt trầu cau*, *ngày may chăn màn*, *ngày đan sọt*) ont été modifiées dans leur forme et greffées aux étapes principales, d'autres (*đạm ngõ*, *hẹn hỏi*, *hẹn cưới*) ont été supprimées ou simplifiées au point qu'elles ne donnent plus lieu à des célébrations ni à de larges banquets festifs. Dans les deux cas, elles ne sont plus vécues comme des étapes spécifiques.

Ces accommodements permettent de s'inscrire en partie dans les directives officielles, tout en continuant à accomplir les séquences rituelles et les festins qu'ils considèrent comme importants pour la consécration d'un mariage.

La trace des réformes EMVC ne se perçoit pas uniquement dans la simplification du protocole. Les foyers concernés par le mariage décrit ici n'ont pas particulièrement cherché à briller ni à se mesurer à leurs voisins par la somptuosité des banquets et des cérémonies, sans se restreindre pour autant. Ils respectent ainsi les normes locales consistant à « bien recevoir » leurs invités, ils gardent la face en organisant de larges banquets, tout en s'inscrivant dans la norme officielle consistant à ne pas « faire parade » (*phô trường*) ni à défier les autres foyers par un faste démesuré. Bien que ces nouveaux comportements soient clairement suscités par les campagnes EMVC, ils ne sont pas vécus par les foyers concernés comme une contrainte imposée de l'extérieur. En effet, les valeurs d'égalité et de parcimonie défendues par le pouvoir central peuvent servir de justification pour les foyers qui n'ont pas les moyens de briller ou pour ceux qui ne souhaitent pas participer aux compétitions de prestige source de dépenses trop importantes<sup>38</sup>. En d'autres termes, les villageois intègrent plus facilement les normes extérieures ou adoptent de nouveaux comportements quand ils présentent un avantage pour eux. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'un simple remplacement d'une norme par une autre ni d'un processus d'intégration de nouvelles valeurs au détriment des anciennes, mais d'un assemblage de plusieurs normes et valeurs, avec lesquelles les foyers jouent en fonction de leurs possibilités, de leurs intérêts et de leurs désirs.

## Les arrangements avec les lois sur le mariage et la famille

La loi sur le mariage et la famille constitue l'une des bases juridiques des réformes EMVC. Dans le cas du mariage présenté ici, un ensemble de clauses, en contradiction avec les pratiques endogènes, ont été rigoureusement respectées par les acteurs concernés et témoignent de modifications opérées dans les usages habituellement ou anciennement en cours à Bình Tân.

Contrairement au cas des parents du mari, ce mariage ne semble pas avoir été arrangé ni forcé. La mère du mari explique en effet sans gêne comment son mariage a été arrangé par ses parents, mais que maintenant, « pour les nouvelles générations », dit-elle, cette pratique devient de plus en plus rare. Il est intéressant de noter qu'elle ne présente pas cette modification comme une contrainte imposée de l'extérieur, mais comme un changement progressif spontanément effectué au fil des générations.

Un autre usage local, appelé localement *ô rế lạnh*, vivement critiqué dans les rapports officiels et les directives, a également été abandonné dans ce cas : le beau-fils n'a pas vécu chez les parents de sa femme pour les aider dans leur travail quotidien en attendant que ses parents réunissent la somme nécessaire pour s'acquitter du « prix de la fiancée » (voir *infra*).

En outre, comme stipulé dans les réformes de EMVC, ils ont organisé le mariage avant d'habiter ensemble et avant la naissance du bébé, ce qui n'est ni une obligation ni une norme selon les codes locaux, mais qui l'est selon les règles officielles de la province.

Le mariage décrit ici témoigne donc d'un certain degré d'intégration de la politique EMVC dans les usages et les pratiques, ce qui ne doit pas cacher par ailleurs quelques infractions négociées.

Tout d'abord, au moment du mariage, la bru n'était âgée que de 17 ans. En vue de s'approcher de l'âge légal, ils ont attendu le plus tard possible pour organiser la cérémonie des noces et conduire la bru dans le foyer du mari. Cependant, avec la grossesse et l'obligation légale d'être déjà marié pour déclarer une naissance, et parce que c'était un moment opportun pour les deux familles, notamment au regard de l'horoscope, le mariage a été organisé avant l'âge légal. Autrement dit, afin de respecter une règle (déclarer l'enfant), ils en ont enfreint une autre (se marier avant 18 ans). En outre, s'ils ont enregistré leur union auprès des autorités officielles, la célébration a été organisée avant de signer officiellement le mariage au comité populaire (mariage organisé en septembre 2011 et officiellement enregistré en février 2012, en même temps que la déclaration du nouveau-né déjà âgé de 1 mois).

Ces deux infractions ont cependant pu être facilement négociées. Les parents nous ont expliqué qu'au moment de signer au comité populaire, la personne chargée des enregistrements à la commune a rajouté un an à la bru afin de respecter la loi. Concernant la seconde infraction, la négociation n'a pas été compliquée. À partir du moment où les gens viennent enregistrer leur mariage, démarche qui est centrale pour l'État mais pas systématique pour les villageois, les autorités ne sont pas trop pointilleuses sur le moment exact où la cérémonie « familiale » a été organisée.

Cet exemple illustre comment les villageois appliquent dans une certaine mesure les règles officielles et les principes de EMVC, mais que des arrangements sont possibles lorsque leur situation particulière n'est pas complètement compatible avec les normes officielles. Il montre également comment les autorités composent avec la loi et les pratiques locales, acceptant certains écarts mineurs pour favoriser l'application des clauses importantes.

### Adaptation et modification des pratiques « superstitieuses »

Il est difficile d'identifier de manière précise l'ensemble des pratiques jugées superstitieuses qui auraient été abandonnées ou transformées dans le rituel du mariage. Au regard de la littérature scientifique sur ce sujet (Đỗ 1994), il semblerait que de nombreuses pratiques décrites en milieu tày n'aient plus cours dans les mariages à Binh Tân. Cependant, les descriptions présentes dans la littérature ne provenant pas spécifiquement de la région en question, il est difficile de savoir précisément lesquelles étaient effectives à Binh Tân et donc lesquelles auraient disparu ou changé. De plus, les rituels interdits qui perdurent sont souvent effectués de manière discrète, hors du regard du public. S'il n'est donc pas possible de mesurer en détail les évolutions, ces constats sont des signes de l'application des politiques de lutte contre les « superstitions ».

Ils ne signifient cependant pas que le rituel a été complètement sécularisé ni que tout ce qui est considéré de l'ordre des superstitions a été éradiqué. Dans le mariage présenté ici, comme dans tous les autres cas observés, les relations avec les ancêtres et avec divers esprits se sont manifestées à chaque étape.

Les politiques de lutte contre les superstitions n'ont certes jamais directement interdit les rituels adressés aux ancêtres, ceux impliquant d'autres types d'esprits étant davantage visés. Mais de fait, il est fréquent que lors d'un même rituel, les offrandes s'adressent à la fois aux ancêtres et aux esprits, comme « l'esprit des lieux » ou « les génies du foyer » (*thổ công, thú tử, phú bếp*), sans que la distinction ne soit explicite. C'est ainsi que, par exemple, lors du mariage de Duy et Trí, de nombreux rituels avec une quantité non négligeable d'offrandes ont eu lieu, sans que cela ne soit perçu comme une entrave aux principes EMVC.

Ainsi, le contenu des rituels a été souvent simplifié, voire transformé, pour ne pas trop attirer l'attention et pour ne pas trop expliciter à quelles entités ils s'adressent. Par exemple, le gendre ou la belle-fille ne se prosterne plus devant l'autel familial de leur conjoint pour se présenter aux ancêtres et aux esprits du foyer et leur demander de les accepter en tant que nouveau membre de la famille. À la place, un de leur vêtement est soigneusement disposé devant l'autel familial. Dans la même logique, les longues litanies adressées aux ancêtres et aux esprits (*khán, vái tổ tiên*), qui étaient autrefois effectuées à voix haute, ont été abandonnées, seuls les deux plateaux d'offrandes et l'encens ont été préservés<sup>39</sup>.

Les interdits liés aux superstitions ne touchent pas que les relations avec les esprits, mais concernent aussi l'ensemble des considérations dites « superstitieuses » et des pratiques qui suggèrent une influence importante du monde de l'au-delà dans le quotidien et les décisions des vivants. Par exemple, la consultation des horoscopes pour vérifier si les candidats au mariage sont bien compatibles et le fait de se reposer sur le verdict pour autoriser le mariage a été fermement interdit et semble avoir été abandonné par beaucoup de foyers, depuis au moins deux générations.

Mais en dehors de cet usage, nous avons noté un ensemble de pratiques de ce registre, condamnées par le pouvoir central, mais qui perdurent dans le déroulement du mariage décrit ici. Par exemple, les parents des mariés déclarent avoir consulté des spécialistes d'horoscope afin de déterminer l'année et les jours propices pour organiser chacune des étapes du mariage.

Ainsi, si les villageois ont abandonné de nombreuses pratiques jugées superstitieuses ou impliquant des esprits lors de la cérémonie du mariage, ils en ont préservé certaines, en les modifiant légèrement, pour les exécuter de manière plus discrète afin de les rendre compatibles avec les prescriptions des réformes EMVC.

## Échanges cérémoniels

Malgré les tentatives de limitation, la circulation de biens et de services cérémoniels reste intense. Dans le cas du mariage de Trí et de Duy, les parents de l'épouse ont reçu au total 17 000 000 VND de la part de leurs invités, et les parents du mari

ont enregistré un total de 13 000 000 VND. Ces montants ne comprennent pas les dons directement reçus par les mariés (que nous estimons entre 3 000 000 VND et 5 000 000 VND). À ces dons monétaires (*mùng*), il faut rajouter les aides (*giúp gùi*) en fagots de bois, en poulets (au moins un par personne), en alcool de riz (une vingtaine de litres par personne) et en kilos de riz (une dizaine de kilos par personne) en provenance des frères et sœurs directs des parents, ainsi que les contributions en nature (*góp*) des voisins (2 bouteilles d'alcool de riz, 2 bambous de riz et une charge de bois de chauffe par personne). Pour être exhaustif, il faudrait également calculer les aides des proches des parents de l'épouse pour constituer la dot (environ 17 couvertures), les six plateaux de repas cérémoniel offerts à la parenté maternelle de l'épouse (d'une valeur totale d'environ 1 200 000 VND), ainsi que l'ensemble des prestations, en nature ou en monnaie, reçu par les deux foyers lors des étapes précédentes du mariage (notamment lors des fiançailles).

Ainsi, à l'encontre des principes prônés par la réforme EMVC, les échanges cérémoniels continuent de mettre en jeu des sommes importantes, qui ne sont pas directement mises au service de l'économie productive. Ils continuent de fonctionner selon des modes de régulation sociale coutumiers en compétition avec la régulation juridique officielle. Ils continuent de tisser des obligations sociales et des rapports de dette mutuelle qui renforcent les alliances locales au détriment de la solidarité nationale. Cette capacité des villageois à préserver leurs usages au-delà des directives étatiques et à contourner, voire à enfreindre, les normes officielles se perçoit de manière explicite dans les transactions relatives au « prix de la fiancée ».

En vue d'éradiquer les « coutumes féodales », d'améliorer l'égalité des sexes, de simplifier le protocole du mariage et de limiter les dépenses somptuaires, les pratiques relatives aux échanges matrimoniaux en général et au « prix de la fiancée » (*thách cưới*) en particulier sont fermement condamnées par le pouvoir central<sup>40</sup>. Ces versements, exigés par les parents de l'épouse, sont une condition pour accepter de donner la main de leur fille. Dénoncés par les autorités comme le fait de « vendre sa fille », ils représentent une dépense importante, souvent difficile à réunir pour les donateurs.

Les interdictions sont stipulées à tous les niveaux, des lois nationales aux coutumiers villageois reformatés par les autorités, en passant par les décisions provinciales. Dans l'article 4 de la loi sur le mariage (2000), « la demande d'attribution de biens par l'une des familles à l'autre lors de la célébration du mariage » (« *cấm yêu sách của cải trong việc cưới hỏi* ») est interdite. À Lào Cai, la décision provinciale « *thực hiện nếp sống văn minh trong việc cưới, việc tang, lễ hội*<sup>41</sup> » rappelle cette prescription en interdisant l'ensemble des prestations matrimoniales qui confère au mariage un « esprit commercial ». Les rapports officiels du district incriminent également ces pratiques dites « féodales » qui suscitent des dépenses « très lourdes au regard des revenus agricoles » (« *rất nặng nề so với thu nhập nghề nông*<sup>42</sup> »). Enfin, il est stipulé dans la clause 17 des coutumiers de chaque village de la commune de Bình Tân qu'il est prohibé de se livrer à ce type de « prestations matrimoniales à caractère agonistique » (« *không thách thức sính lễ* »). Ces interdictions sont en outre régulièrement rappelées lors de campagnes de sensibilisation en vue

de la modernisation des campagnes qui se déploient dans les villages. C'est ainsi que, parmi les 10 règles qui figurent sur les affiches du programme « Nouvelle Ruralité » (*nông thôn mới*), la seconde interdit directement de procéder à la coutume du *thách cưới*. Bien que l'affiche soit accrochée dans la plupart des maisons des villageois de Bình Tân, cet usage, explicitement désapprouvé et proscrit par le pouvoir central, persiste, tout en évoluant.

Dans le cas du mariage de Trí et Duy, depuis les premières rencontres entre les deux familles alliées jusqu'aux noces, les parents du mari ont procédé à une série de transferts de denrées (16 poulets, 120 kg de riz gluant, 48 gâteaux de riz, 130 litres d'alcool de riz, bétel et noix d'arec, cigarettes, confiseries) et d'argent (7 millions VND<sup>43</sup>) à l'intention de la famille de l'épouse. Mais, dans le cas étudié ici, où les parents alliés sont des voisins qui se connaissent personnellement depuis longtemps, le *thách cưới* est resté raisonnable. Un membre de la famille de la bru nous a en effet expliqué que :

Nos deux familles se connaissent depuis longtemps, donc on n'a pas exigé de montants élevés. Ici on fait comme les Kinh et non pas comme les Dao [autre groupe ethnique de la région] qui réclament des bijoux en argent et des montants importants, sans se soucier des conditions de chacun.

Un voisin a également précisé que :

La famille de l'épouse n'a pas demandé plus qu'un porc de 120 kg, car elle n'a pas voulu être trop exigeante envers la famille du mari, ils se connaissent bien, ils ne voulaient pas dépasser leurs possibilités. Mais il y a des familles qui demandent beaucoup même si la famille du mari n'a pas d'argent, et dans ce cas la famille du mari doit accepter et s'arranger.

Ce cas permet de mesurer les changements qui ont eu lieu dans les prestations matrimoniales. La première modification importante concerne le degré d'exigence et le poids financier de ces prestations : il ne s'agit plus de réclamer un montant important aux parents du mari. La transaction prend alors davantage la forme d'un arrangement cordial (*thống nhất*), que celle d'une pression à laquelle doivent se soumettre les donateurs, même si ces deux dimensions coexistent. En bref, comme disent souvent les villageois interrogés, on procède encore à des échanges matrimoniaux, mais on ne se « défie » (*thách*) plus comme avant.

Ces changements ont des effets importants sur les pratiques sociales. Les parents du mari ne sont plus contraints d'économiser plusieurs années afin de pouvoir réunir les sommes exigées par les récipiendaires, comme c'était généralement le cas auparavant. Ainsi, la période de temps entre les fiançailles et les noces sont réduites. En outre, la pratique selon laquelle le beau-fils devait habiter plusieurs années chez les parents de son épouse afin de les aider dans leur travail en attendant que les siens réunissent la somme réclamée et afin de compenser la perte de main-d'œuvre occasionnée par le départ de leur fille est raccourcie voire, comme dans le cas présenté ici, abandonnée<sup>44</sup>. Dans ces conditions, le *thách cưới* ne risque plus de provoquer une spirale d'endettement, ni une dégradation profonde des

conditions économiques du foyer donateur, ce qui était l'un des objectifs majeurs des réformes imposées par l'État-parti.

Il est cependant important de souligner que cette manière de fixer le *thách cưới* et ce type d'arrangement cordial n'est pas systématique. Comme le suggère l'extrait d'entretien cité ci-dessus et comme le confirment certains autres cas observés à Binh Tân<sup>45</sup>, il reste possible d'exiger des montants importants pour le *thách cưới*, notamment lorsque les deux foyers ne sont pas proches ou que la famille de la bru est socialement et économiquement privilégiée. Les prestations matrimoniales constituent un moyen efficace pour favoriser les alliances entre familles aisées.

Les changements introduits par les réformes EMVC concernant « le prix de la fiancée » ne sont pas que de l'ordre des pratiques, elles concernent également les représentations. Les villageois attribuent trois significations principales à cet usage. Ces significations coexistent mais se hiérarchisent différemment selon les gens, les situations, mais surtout selon les époques. Avec les réformes du pouvoir central, les villageois semblent avoir opéré une réévaluation de cette hiérarchie. L'idée de compenser la « perte » d'un membre du foyer et de sa force de travail (ainsi que les divers efforts et dépenses de ses parents pour l'élever, le nourrir et l'éduquer) est toujours présente dans ce transfert, mais est placée au second plan derrière la fonction pratique consistant à financer les frais occasionnés par le mariage et derrière la fonction sociale consistant à formaliser et à sceller l'alliance entre les parents des époux. Cette réévaluation ne signifie pas l'abandon de la première signification. Le propos tenu par un villageois interrogé le lendemain du mariage de son petit frère est significatif : « On dépense beaucoup pour le *thách cưới*, mais on reçoit une belle-fille, donc on est gagnant finalement<sup>46</sup>. »

Ainsi, parmi les différentes significations que comporte cette pratique, celles qui sont les plus sensibles face aux injonctions morales et juridiques de l'État-parti persistent, mais sont relayées au second plan, et d'autres, moins sujettes aux pressions, s'imposent au premier plan, alors qu'elles étaient secondaires autrefois<sup>47</sup>.

Ce mode d'adaptation des pratiques et des représentations dans le cas du « prix de la fiancée » nous semble caractéristique des réactions des villageois face à des interventions extérieures. Si les villageois ne respectent pas « à la lettre » la loi officielle, les recommandations du pouvoir central ont été partiellement suivies et assimilées : ils ont en grande partie intégré, puis intériorisé, les nouvelles valeurs morales défendues par l'État-parti, tout en continuant de pratiquer un usage et un rapport de réciprocité qui leur semble essentiel dans leur manière de sceller une alliance interfamiliale. Par ce processus, les diverses fonctions pratiques, sociales et symboliques de cet usage persistent, mais sont réévaluées de manière à composer avec l'environnement social et politique.

## Les modes de réactions

Ce cas de mariage ne présente que certaines formes de réactions possibles face aux réformes sur les pratiques culturelles. Elles sont significatives de manières dont la politique EMVC a été intégrée. Afin d'obtenir un panel des réactions des villageois

face aux réformes sur la culture, nous avons recoupé cet exemple avec une série d'autres cas. Trois types de réactions ont ainsi été identifiées : la persistance de normes locales au détriment des règles officielles ; des stratégies d'accommodements entre les divers registres normatifs ; l'intégration des éléments extérieurs lorsqu'ils correspondent aux intérêts directs des villageois. Nous parlerons ainsi respectivement du principe de résistance passive, du principe de combinaison des normes et du principe d'intégration par pragmatisme.

### *La résistance passive*

Le recensement des situations matrimoniales indique que les lois sur le mariage et la famille ainsi que les normes officielles censées régir les relations matrimoniales sont fréquemment enfreintes. Certains villageois ont fondé un foyer et ont des enfants alors qu'ils n'ont pas organisé de cérémonie de mariage et n'ont pas enregistré de mariage au comité populaire. Des foyers ont organisé le mariage et l'ont officiellement enregistré alors qu'ils vivaient déjà ensemble depuis quelques années et qu'ils avaient déjà des enfants. D'autres ont déjà organisé leur mariage, habitent ensemble et ont des enfants, mais n'ont pas signé leur mariage auprès des autorités locales. Enfin, il est fréquent que les époux n'aient pas atteint l'âge légal pour se marier.

Ces transgressions sont légitimées par les normes locales selon lesquelles il n'est pas nécessaire d'être légalement majeur ni d'organiser de cérémonie de mariage pour fonder un foyer et avoir des enfants<sup>48</sup>. Il suffit d'annoncer et de valider l'union aux ancêtres et à l'entourage en organisant une cérémonie (fiançailles ou rituel de présentation du couple aux ancêtres). L'important est que les deux familles soient d'accord (*thống nhất với nhau*), que la communauté locale soit témoin (*cộng đồng chứng kiến*) et que les ancêtres soient informés (*ra mắt ma tổ*). Malgré les injonctions des réformes EMVC, ces normes locales restent très prégnantes et continuent de façonner les usages.

Que ce soit les pratiques matrimoniales, les échanges cérémoniels ou les relations aux esprits, la persistance de pratiques officiellement condamnées, mais souvent tolérées par les fonctionnaires locaux, traduit des formes de résistances passives au changement social imposé par l'État.

Si on ne peut pas conclure, comme le fait Scott (2009) pour les sociétés des hautes terres d'Asie du Sud-Est jusqu'à la moitié du xx<sup>e</sup> siècle, que l'organisation sociale et économique des Tày de Lào Cai s'opposerait sciemment à l'encadrement étatique, notre étude de cas témoigne de stratégies et de pratiques où évitement, dissimulations et non-dits se mêlent pour contourner l'État et résister à son emprise. Elle confirme ainsi la construction d'une identité en réaction, selon laquelle les usages et les représentations s'élaborent au gré des relations avec l'État (*ibid.*), sans nier pour autant les forces endogènes qui concourent aussi à ces (re)inventions culturelles.



### *La combinaison des normes*

S'il est courant d'enfreindre ou de contourner les lois qui régissent le mariage et si les normes locales s'affirment parfois au détriment de celles issues de l'État, les villageois ne rejettent pas systématiquement les normes officielles. Ils adoptent des stratégies permettant de combiner ces deux registres normatifs, notamment lorsqu'il s'agit d'enregistrer leurs enfants ou de signer officiellement le mariage sur les registres civils.

Par exemple, lorsqu'un couple n'a pas l'âge officiel pour se marier, mais que les amants désirent habiter ensemble ou que la fille est déjà enceinte, ils organisent la cérémonie officialisant l'union auprès de la communauté locale et des ancêtres, sans organiser le mariage officiel. Ils respectent donc les normes locales. Puis, lorsqu'ils seront en âge de se marier et que leur famille aura les conditions pour financer la cérémonie, ils organiseront les noces et s'enregistreront officiellement. Les normes officielles sont ainsi également observées.

Comme dans le cas des prestations matrimoniales détaillé ci-dessus, ils préservent leurs usages et respectent les normes locales tout en les accordant aux règles et aux normes officielles. Il résulte de ces accommodements un assemblage de diverses normes (officielles, locales, matrimoniales, pragmatiques, etc.) et non un remplacement d'un mode de régulation par une autre, comme le souhaite l'État-parti. Si «la superposition des lois nationales et coutumières exige des ajustements permanents» (Hardy & Nguyễn 2004 : 426), elle reflète un aspect central de l'organisation sociale locale, à savoir la coexistence de registres normatifs distincts mais combinés, avec lesquels les villageois composent au quotidien.

### *L'intégration par pragmatisme*

Les villageois acceptent et incorporent un élément extérieur (règle, norme, valeur, conception, mode de comportement, technique) lorsqu'ils ont intérêt à le faire, c'est-à-dire lorsqu'il s'affirme comme pertinent, ou approprié, au regard de la situation dans laquelle il se trouve. Les raisons qui motivent actuellement les villageois à enregistrer officiellement leur mariage auprès des autorités locales sont exemplaires. Les propos suivants retracent les motivations fréquemment entendues sur la question :

Quand on a signé le mariage officiellement, si on souhaite se séparer, c'est plus simple que si on n'a pas signé. La loi résout le divorce et arrange le partage des biens. On signe parce que c'est obligatoire, mais c'est aussi parce que ça facilite les formalités en cas de séparation<sup>49</sup>.

Ces propos sous-entendent qu'en dehors de l'obligation juridique et des éventuelles sanctions que peuvent subir ceux qui n'enregistrent pas leur union, il existe une série d'avantages à officialiser le mariage. Non seulement ce contrat officiel contribue à pérenniser la relation en complétant les garanties sociales déjà existantes, mais encore il est censé faciliter les procédures en cas de divorce.

Cet exemple fait écho à la tendance évoquée plus haut selon laquelle certains foyers – généralement ceux dont les ressources monétaires sont limitées – ont

financièrement intérêt à réduire le nombre d'étapes et le faste des banquets. En intégrant ainsi la logique de la politique EMVC, ils peuvent limiter des dépenses somptuaires difficiles à assumer tout en préservant la face.

Ces situations témoignent d'une sorte de pragmatisme dans ce qui motive le changement social dans cette commune du nord du Vietnam. Celui-ci se manifeste dans de nombreuses situations, que ce soit l'intégration des valeurs officielles, la mise en place locale d'une politique étatique ou la participation à des projets de développement.

Les propos tenus par un ancien président du comité populaire de la commune, membre actuel du comité de la culture, autrefois chargé d'appliquer les réformes EMVC et aujourd'hui décoré par la province pour son travail de collecte des « belles mœurs et coutumes » *tày*, résume bien les logiques à l'œuvre dans ces dynamiques de changement social provoqué :

Le district voulait qu'on change davantage les coutumes mais on a déjà changé tout ce qu'on pouvait et certaines choses ne peuvent être abandonnées... c'est dû aux conditions locales, ce sont des coutumes anciennes profondément insérées dans les esprits des villageois. [...] [Pour les autorités locales] il ne s'agit pas vraiment d'interdire les coutumes, mais de les changer. On limite certains usages pour des raisons pratiques, mais sans forcer les gens, on les encourage et on les consulte pour savoir quels changements faire. On n'interdit pas les coutumes mais on les fait évoluer. [...] Avec le temps, la forme des mariages évolue, mais on préserve quand même toutes les étapes et les protocoles. [...] Les gens sont fatigués d'organiser des funérailles qui durent trop longtemps, où il faut rester éveillé toute la nuit et préparer beaucoup de bannières funéraires [*phúng phướn*], donc on a changé la manière de faire<sup>50</sup>.

## CONCLUSION

Cette étude de la campagne d'édification d'un mode de vie civilisé dans une commune *tày* confirme l'intérêt de combiner les trois interprétations des rapports État-société conceptualisées par B. Kerkvliet (2001b).

Les faits attestent de l'influence de l'État-parti dans les modes de vie et de pensée des populations montagnardes du nord du Vietnam. Au moyen de lois, d'interdictions, de contraintes et d'incitations, le pouvoir central a en effet profondément remodelé les usages et les conceptions des pratiques de sociabilité collective. À cet égard, le cas des mariages est significatif de l'importance des modifications opérées dans la logique de la campagne EMVC, dont l'empreinte a marqué autant les pratiques que les représentations. Alors que le discours officiel prône l'unité dans la diversité, les réformes mises en place dans les villages de montagne tentent d'imposer l'uniformité, selon un modèle conçu par le pouvoir central (Hardy & Nguyễn 2004). En termes de contrôle des populations des zones montagneuses, les politiques d'encadrement et de transformation des mœurs semblent avoir été efficaces : en un siècle, cette zone autrefois difficile d'accès, autonome, et princi-

palement régit par les droits coutumiers a été mise sous administration directe et intégrée au territoire national (Michaud 2009 ; Le Failler 2014). Cette situation renvoie à l'interprétation des rapports État-société en termes de « *dominating state* ». Ces rapports asymétriques concernent de nombreux domaines en dehors des pratiques culturelles, comme le souligne Nga Dao, pour qui les populations montagnardes du Nord-Ouest « *have very little influence over those policies and decisions, such as sedentarization programs or dam projects, that affect their lives and contribute to destruction of upland environments* » (2011 : 133).

Le rôle central d'organisations émanant de l'État-parti dans la diffusion et la mise en œuvre des politiques EMVC fait directement écho à l'interprétation du champ politique en termes de « *state corporatist* ». Les associations des paysans, des femmes et des jeunes, le front de la patrie, les cellules locales du parti, le comité populaire de la commune, les services de la culture et de l'état civil, la police communale et les écoles publiques, sont autant de relais entre les échelons supérieurs et les villageois. Les personnes en charge de ces organisations, à la fois villageois et officiels, appliquent – et souvent ajustent aux réalités locales – les directives, autant qu'ils font remonter les informations de la base au sommet.

Enfin, la réalité empirique indique que l'emprise du pouvoir central sur le déroulement, la signification et la fonction de ces pratiques populaires reste partielle. Comme le soulignent les rapports officiels de la commune sur la réalisation effective des réformes EMVC après 10 années de mise en œuvre, cette politique n'a pas supprimé toutes les conceptions et les usages condamnés par l'État-parti. Contrairement à l'un des objectifs sous-jacents de ces campagnes, les modes de régulation sociale reproduits par les pratiques de sociabilité et condamnés par le pouvoir central n'ont pas été remplacés ni supplantés par la régulation étatique. La réalité sociale témoigne ainsi de permanences en deçà des changements entérinés par les directives officielles. Un écart important persiste donc entre les prescriptions du pouvoir central et les pratiques locales. Ces déviances par rapport à la ligne officielle décrétée par le sommet, ainsi que la persistance de pratiques pourtant interdites, s'expliquent en partie par la manière dont les villageois ont réagi face aux politiques étatiques.

Notre étude a mis au jour trois modes de réactions : une résistance passive consistant à ne pas suivre certaines normes officielles et à perpétuer des pratiques réprimandées, mais considérées comme importantes par les villageois ; une intégration partielle de certains éléments extérieurs en les combinant à ceux déjà existants ; une assimilation sélective des normes et pratiques insufflées de l'extérieur qui présentent des avantages.

Ces trois modalités ne se confinent pas à notre cas<sup>51</sup>, elles sont des formes de réactions fréquentes face aux influences extérieures, comme les projets de développement ou l'extension de l'économie marchande. Elles témoignent des facultés d'adaptation, de réappropriation et de réinventions des villageois tày en particulier et des habitants des zones montagneuses de la région en général (Scott 2009). Ainsi, bien que parfois victimes, ils ne sont pas que passifs dans le processus

de changement social décrété et imposé par le pouvoir central : ils restent partiellement acteurs et auteurs de leur expression culturelle quotidienne.

Cet examen des réactions face aux directives officielles révèle ainsi l'existence de pratiques en dehors de la portée et du contrôle de l'État, des stratégies de contournement des normes officielles, et des espaces de négociations entre les différentes composantes de l'État et de la société locale : « *to deal with the situation, people negotiate their way by ignoring some laws and making private arrangements with local authorities* » (Kerkvliet 2001a : 184).

Ces divers accommodements correspondent à la troisième interprétation proposée par B. Kerkvliet en termes de « dialogue », caractérisée par des négociations indirectes qui s'effectuent davantage par les actes que par les paroles (2001a : 182). Dans ce cas, les villageois ne semblent pas déterminés à changer les politiques, mais, si on suit la logique de B. Kerkvliet, il n'est pas impossible que ces négociations quotidiennes, n'étant pas des cas isolés, contribuent à influencer les décideurs des échelons supérieurs et donc à façonner les politiques et les programmes de l'État. Une étude de la manière dont ces réactions sont accueillies par les autorités et éventuellement intégrées dans l'édification des politiques culturelles permettrait de mesurer les capacités de la société à infléchir les décisions étatiques, et de confirmer que les pratiques décrites ici se situent dans le champ des « *everyday politics* », *where people come to terms with and/or contest norms and rules regarding authority, production, and allocation of resources* » (Kerkvliet 1995 : 400).

## Notes

---

1. J'utiliserai le terme « tày » pour désigner les membres du groupe tày, appartenant à la famille linguistique tày-kadai. Ils représentent le deuxième groupe ethnique le plus nombreux du Vietnam après l'ethnie majoritaire, les Kinh (Viêt). En provenance du Sud de la Chine, ils seraient arrivés dans la région par vagues successives entre le VII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle.
2. Les mots en vietnamien seront indiqués en italiques. Les termes en langue tày seront en plus accompagnés de guillemets anglais.
3. Pour des détails sur cette question, voir Nguyễn (1967) ; Nông (1978) ; Michaud (2000 et 2009) ; Hardy & Nguyễn (2004) ; Mc Elwee (2004).
4. Pour préserver l'anonymat, le nom de la commune ainsi que les noms de villageois ont été changés.
5. Nghị quyết 12/2002/NQ-HĐND (Lào Cai, 02/07/2002).
6. Chi thị 27-CT/TW (12/01/1998).
7. Cette recherche a été effectuée dans le cadre du projet « étude socio-anthropologique du changement social et du développement dans les villages ethniques au nord du Vietnam » financé par l'Agence Française de Développement.
8. Service qui est chargé de la mise en œuvre des politiques EMVC.
9. Quatre mariages, une cérémonie de 2<sup>e</sup> mariage (« *so ta* »), 5 funérailles, 3 fêtes d'inauguration de nouvelle maison, 1 réparation de toit, 1 fête de départ à l'armée, 1 fête d'entrée à l'université.

10. Cérémonies pour écarter les influences néfastes (*giải hạn*) et de secondes funérailles (“*hết đờ*”).
11. Voir Nguyễn Hữu Khang (1946); Boudarel (1991); Malarney (1996 et 2002).
12. Voir par exemple le «Book of Family Burial Rites» (*Thọ Mai Gia Lễ*) cité par Malarney (1996 : 541).
13. De Tréglodé (1998); Hémerly (2009).
14. Pour des exemples et des analyses de ces interventions en milieu kinh, voir Lương (1993); Malarney (1996, 1998, 2002); Kleinen (1999) et chez les montagnards des hautes terres du centre du Vietnam, voir Saleminck (2000).
15. Nghị Quyết Trung Ương 5 (khoa VIII): «Xây dựng và phát triển nền văn hóa Việt Nam tiên tiến, đậm đà bản sắc dân tộc».
16. Chỉ thị 14/1998/CT. TTg (28/03/1998).
17. Voir note 6.
18. Hướng dẫn số 989/HD-BCĐ (25/5/2006).
19. Concernant la diffusion des lois sur le mariage et les relations familiales en milieu ethnique, Đỗ (1994) évoque la promulgation de la décision n° 542 (18/12/1968), émanant du Comité permanent de l'Assemblée Nationale, spécifiquement adressée aux ethnies du Nord-Ouest.
20. Voir par exemple les rapports du comité populaire du district de Bảo Yên (2003 et 2009).
21. Comité populaire de la province de Lào Cai (2002, Article 12).
22. Voir la «liste des coutumes familiales et de mariages arriérées, strictement interdite ou nécessitant un travail de persuasion visant à leur disparition selon la législation sur la famille et le mariage de 2000, selon les groupes ethniques» cités par Hardy & Nguyễn (2004 : 412).
23. Voir note 5.
24. Quyết định 305/2002/QĐ-UBND (Lào Cai, 26/07/2002)
25. Comité populaire de la province de Lào Cai (2002).
26. Cellule du Parti de la commune de Bình Tân (2008).
27. Comité populaire du district de Bảo Yên (2009 : 4-5) et cellule du Parti de la commune de Bình Tân (2008 : 6).
28. Comité populaire du district de Bảo Yên (2009 : 4).
29. Comité populaire de la province de Lào Cai (2002).
30. Cellule du Parti de la commune de Bình Tân (2008 : 6).
31. Comité populaire de la province de Lào Cai (2002).
32. Comité populaire du district de Bảo Yên (2003).
33. Comité populaire de la province de Lào Cai (2002).
34. Pour une étude sur les réformes des mariages en milieu kinh au nord du Vietnam, voir Goodkind (1996) et Malarney (1998).
35. Nous avons étudié au total 15 cas de mariages.
36. «La journée de montage de la tente».
37. Les dépenses dans la famille de l'épouse sont largement inférieures à celles engagées par les parents du mari puisque ces derniers ont financé presque la moitié des dépenses pour les banquets organisés chez l'épouse.

38. Đỗ Thúy Bình évoque également le poids du contrôle social qui pèse dans l'organisation de larges banquets et les contraintes que cela représente pour certains foyers (1994: 80).
39. Il existe des descriptions de cette pratique avant la modification dans Đỗ (1994: 188-192).
40. Lương (1993); Malarney (2002); Goodkind (1996); Teerawichitchainan & Knodel (2011).
41. Nghị quyết 12/2002/NQ-HĐND, chapitre 2-article 4.
42. District de Bảo Yên, 2008, *Báo Cáo Tổng kết 10 năm Chỉ thị 27*, n°99- BC/HU [Rapport-bilan de dix années de la directive 27].
43. Cette somme d'argent équivalent à 140 kg de porc est versée pour payer la quantité de porc (120 kg) demandée par la famille de l'épouse. Les parents du mari ont donc donné plus que ce qui leur avait été réclamé.
44. Voir aussi Đỗ (1994: 79).
45. Lors du dernier mariage auquel nous avons assisté en décembre 2012, les parents de l'épouse ont exigé 150 kg de porc blanc avec beaucoup de « viande », au lieu du porc noir avec beaucoup de gras, plus commun dans la région et habituellement demandé pour les *thách cưới*. Cette exigence, qui fait l'objet de beaucoup de commentaires, a marqué les villageois. Elle rappelle l'esprit *thách* (défi) de cette prestation et sa dimension obligatoire: le couple en question habitait déjà ensemble et avait déjà un enfant en bas âge avant le mariage, ce qui rend difficile le refus de se soumettre à la demande des parents de l'épouse.
46. Villageois, discussion effectuée en décembre 2013.
47. Ces changements dans la hiérarchie des significations que donnent les villageois au *thách cưới* sont corroborés par les propos de Đỗ (1994: 79).
48. Conception que semblent partager les Tày au nord-est du Vietnam (Đỗ 1994: 79).
49. Villageois, entretien effectué en février 2011.
50. Villageois, membre du parti communiste, discussion informelle en juin 2012.
51. Voir Malarney (1996, 2002), Salemink (2000) et Scott (2009).

## Références

- BABADZAN, Alain, 1999, « L'invention des traditions et le nationalisme », *Journal de la Société des Océanistes*, 109, 2: 13-35.
- BOUDAREL, Georges, 1991, « L'insertion du pouvoir central dans les cultes villageois au Vietnam: esquisse des problèmes à partir des écrits de Ngô Tật Tô », in *Cultes Populaires et Sociétés Asiatiques: Appareils culturels et appareils de pouvoir*, Alain Forest, Yuzô Ishizawa & Léo Vandermeersch, éd., Paris: L'Harmattan, p. 87-46.
- Cellule du Parti de la commune de Bình Tân, 2008, « báo cáo tổng kết 10 năm thực hiện Chỉ thị số 27-CT/TW của bộ chính trị về việc thực hiện nếp sống văn minh trong việc cưới, việc tang, lễ hội » [« rapport-bilan de 10 années d'application de la directive 27 sur l'édification du mode de vie civilisé dans les mariages, les funérailles, les festivals »].

- Comité populaire de la province de Lào Cai, 2002, Quy định « thực hiện nếp sống văn minh trong việc cưới, việc tang, lễ hội và sinh hoạt tín ngưỡng tại nơi thờ tự trên địa bàn tỉnh Lào Cai » [règlement sur « l'édification du mode de vie civilisé dans les mariages, les funérailles, les festivals et les activités de croyances dans les lieux de cultes dans la province de Lào Cai »].
- Comité populaire du district de Bảo Yên, 2003, « báo cáo kết quả một năm thực hiện Nghị quyết HĐND Tỉnh về nếp sống văn minh trong việc cưới, việc tang, lễ hội và sinh hoạt tín ngưỡng tại nơi thờ tự trên địa bàn tỉnh Lào Cai » [Rapport des résultats après une année de réalisation de la directive du Conseil Populaire de la Province sur le mode de vie civilisé dans les mariages, les funérailles, les festivals et les activités de croyances dans les lieux de cultes dans la province de Lào Cai »].
- Comité populaire du district de Bảo Yên, 2009, « báo cáo việc thực hiện nếp sống văn minh trong việc cưới, việc tang, lễ hội và sinh hoạt tín ngưỡng tại nơi thờ tự trên địa bàn tỉnh Lào Cai » [« rapport sur l'application du mode de vie civilisé dans les mariages, les funérailles, les festivals et les activités de croyances dans les lieux de cultes dans la province de Lào Cai »].
- DI GREGORIO, Michael & Oscar SALEMINK, 1997, « Living with the Dead: The Politics of Ritual and Remembrance in Contemporary Vietnam », *Journal of Southeast Asian Studies*, 38, 3: 433-440.
- ĐỖ THÚY BÌNH, 1994, *Hôn nhân và gia đình các dân tộc Tày, Nùng, và Thái ở Việt Nam*, Hanoi: NXB Khoa Học Xã Hội.
- FRIEDERICHSEN, Rupert & Andreas NEEF, 2010, « Variations of Late Socialist Development: Integration and Marginalization in the Northern Uplands of Vietnam and Laos », *European Journal of Development Research*, 22: 564-581.
- GRANT, Evans, 1985. « Vietnamese communist anthropology », *Canberra Anthropology*, 8, 1 & 2: 116-147.
- GOODKIND, Daniel, 1996, « State Agendas, Local Sentiments: Vietnamese Wedding Practices Amidst Socialist Transformations », *Social forces*, 75, 2: 717-742.
- HARDY, Andrew & NGUYỄN VĂN CHÍNH, 2004, « Gérer la “question ethnique” sur les hautes terres: un exercice d'équilibriste », in *Viet Nam Contemporain*, Stéphane Doyet & Benoît de Tréglodé, éd., Bangkok-Paris: IRASEC-Les Indes Savantes, p. 383-432.
- HÉMERY, Daniel, 2009, « L'Homme, un itinéraire vietnamien. Humanisme et sujet humain au xx<sup>e</sup> siècle », *Moussons*, 13-14: 27-54.
- HOBSBAWM, Eric & Terence RANGER, éd., 2006 [1983], *L'invention de la tradition*, Paris: Éditions Amsterdam.
- KERKVLIE, Benedict J. Tria, 1995, « Village-State Relations in Vietnam: The Effect of Everyday Politics on Decollectivization », *The Journal of Asian Studies*, 54, 2: 396-418.
- KERKVLIE, Benedict J. Tria, 2001a, « Introduction: Analysing the State in Vietnam », *Sojourn*, 16, 2: 179-186.
- KERKVLIE, Benedict J. Tria, 2001b, « An Approach for Analysing State-Society Relations in Vietnam », *Sojourn*, 16, 2: 238-278.

- KLEINEN, John, 1999, *Facing the Future, Reviving the Past, A study of Social Change in a Northern Vietnamese Village*, Singapour : Institute of Southeast Asian Studies.
- LE FAILLER, Philippe, 2014, *La rivière Noire. L'intégration d'une marche frontière au Vietnam*, Paris : CNRS Édition.
- LƯƠNG HY VĂN, 1993, « Economic Reform and the Intensification of Rituals in Two Northern Vietnamese Villages, 1980-90 », in *The Challenge of Reform in Indochina*, Borje Ljunggren, éd., Cambridge : Harvard Institute for International Development, p. 259-292.
- MALARNEY, Shaun Kingsley, 1996, « The Limit of the "States functionalism" and the Reconstruction of the Funerary Ritual in the Contemporary Northern Vietnam », *American Ethnologist*, 23, 3 : 540-560.
- MALARNEY, Shaun Kingsley, 1998, « The Consequences of the Revolutionary Reform of Marriage and the Wedding Ceremony in Northern Vietnam Life », *Asian Cultural Studies*, 24 : 127-142.
- MALARNEY, Shaun Kingsley, 2002, *Culture, Ritual, and Revolution in Vietnam*, Londres : Routledge Curzon.
- MC ELWEE, Pamela, 2004, « Becoming Socialist or Becoming Kinh ? Government Policies for Ethnic Minorities in the Socialist Republic of Viet Nam », in *Civilizing the Margins: Southeast Asian Government Policies for the Development of Minorities*, C. Duncan, éd., Ithaca, NY : Cornell University Press, p. 182-213.
- MICHAUD, Jean, 2000, « The Montagnards and the State in Northern Vietnam from 1802 to 1975 : A Historical Overview », *Ethnohistory*, 47, 2 : 333-368.
- MICHAUD, Jean, 2009, « Handling Mountain Minorities in China, Vietnam and Laos : from History to Current Concerns », *Asian Ethnicity*, 10, 1 : 25-49.
- MICHAUD, Jean & Tim FORSYTH, éd., 2011, *Moving Mountains: Ethnicity and Livelihoods in Highland China, Vietnam and Laos*, Vancouver : University of British Columbia Press.
- HARDY, Andrew & Sarah TURNER, éd., 2000, « Migration, Markets and Social Change in the Highlands of Vietnam », numéro spécial, *Asia-Pacific Viewpoint*, 41, 1.
- NGA DAO, 2011, « Damming Rivers in Vietnam : A Lesson Learned in the Tây Bắc », *Journal of Vietnamese Studies*, 6, 2 : 106-140.
- NGUYỄN HỮU KHANG, 1946, *La commune annamite : étude historique, juridique et économique*, Paris : Librairie du Recueil Sirey.
- NGUYỄN KHẮC VIỆT, éd., 1967, « Régions montagneuses et minorités nationales en R.D. du Vietnam », *Études Vietnamiennes*, 15.
- NGUYỄN THẾ ANH, 2008, « Le Viêt-Nam : une société unique ? », in *Parcours d'un historien du Vietnam*, Philippe Papin, éd., Paris : Les Indes Savantes, p. 564-571.
- NÔNG QUỐC CHÂN, 1978, « Selective Preservation of Ethnic Minorities' Cultural Traditions », *Vietnamese Studies*, 52 : 57-63.
- PELLEY, Patricia, 1998, « "Barbarians" and "Younger Brothers" : The Remaking of Race in Postcolonial Vietnam », *Journal of Southeast Asian Studies*, 29, 2 : 347-391.



- SALEMINK, Oscar, 2000, « Sedentarization and Selective Preservation among the Montagnards in the Vietnamese Central Highlands », in *Turbulent Times and Enduring Peoples: Mountain Minorities in the South-East Asian Massif*, Jean Michaud, éd., Londres : Curzon Press, p. 125-148.
- SCOTT, James.C., 2009, *The Art of not Being Governed: An Anarchist History of upland Southeast Asia*, Londres : Yale University Press.
- TEERAWICHITCHAINAN, Bussarawan & John KNODEL, 2011, « Change and Persistence in Marriage Payments in Vietnam, 1963-2000 », communication pour *The Annual Meeting of the Population Association of America*, New Haven & Londres : Washington DC.
- TRÉGLODÉ, Benoît de, 1998, « L'homme nouveau en République Démocratique du Viêt Nam : histoire d'une réinvention (1948-1964) », Discussion Paper n° 45, Budapest : Collegium Budapest Institute for Advanced Study.
- VŨ THỊ MINH THẮNG, 2004, « État-Parti et renouveau culturel », in *Viet Nam Contemporain*, Stéphane Doyet & Benoît de Tréglodé, éd., Bangkok-Paris : IRASEC-Les Indes Savantes, p. 355-382.

---

**Résumé :** Cet article vise à comprendre certaines modalités du changement social actuel dans une commune tày de la province de Lào Cai à travers la tension entre les interventions de l'État sur les pratiques de sociabilité collectives et les réactions des populations locales face à ces interventions. L'auteur opère par ce biais une mise en perspective des faits empiriques avec les trois interprétations des rapports État-société conceptualisées par Benedict Kerkvliet. L'étude se concentre sur la manière dont les politiques nationales « d'édification d'un mode de vie civilisé » sont mises en place par les autorités locales puis adoptées, assimilées et transformées par les populations. La première partie présente les principes, les objectifs et les logiques de ces politiques dans une perspective historique, en partant du point de vue national pour aboutir sur une échelle locale. La seconde partie détaille le contenu des réformes mises en œuvre dans la commune étudiée. La troisième et dernière partie vise à illustrer par un cas de mariage la mise en œuvre de ces politiques, en axant la réflexion sur les réactions locales. Ce cas recoupé à d'autres permet d'identifier trois modalités de réception d'éléments extérieurs : une résistance passive par contournement des règles officielles ; une combinaison des éléments endogènes et exogènes ; et une assimilation pragmatique. Cette étude montre en définitive que le changement social s'opère à travers une dialectique entre des interventions étatiques assimilatrices et des réinventions culturelles.

***“Building a Civilized Way of Life” in a Tày Commune in Northern Vietnam: Assimilations, Adaptations and Arrangements***

**Abstract :** *This paper examines social changes currently underway in a Tày commune in the Lào Cai province through the lens of the balance between State interventions in social practices and the responses of the local population. The author compares empirical facts with the three interpretations of State-Society relationships conceptualized by Benedict Kerkvliet. This study focuses on the way the national policies of “establishing a civilized way of life” are implemented by the local authorities and then adopted, assimilated and*

*changed by the local population. The first part introduces the principles, objectives and rationale behind these policies from a historical perspective, beginning at the national level and ending at the local one. The second part gives details on the content of the reform with respect to weddings, funerals and festivals, as implemented in the commune studied. The last part aims to illustrate, through a specific case study of a wedding, how these policies are implemented, focusing particularly on the responses of the local population. This case study cross-checked with others allows the identification of three main ways of receiving external influences: passive resistance by maintaining prohibited practices and norms; a combination of endogenous and exogenous elements; a pragmatic assimilation. Finally, this study shows that the social change operates through a dialectic between State interventions, which entail assimilation, and local cultural reinventions.*

**Mots-clés :** Tày, nord du Vietnam, rapport État-société, changement social, assimilation, accommodement, pratiques de sociabilité.

**Keywords:** Tày, northern Vietnam, State-Society relationship, social change, assimilation, arrangement, sociability.