

阳江苗族代耕农的生存策略与制度困局^{*}

温士贤

20世纪90年代以来,云南文山部分苗族群众因土地资源缺乏,陆续移入广东阳江,成为阳江苗族代耕农。他们借助各种生存策略在移居地建立起有别于当地村落的相对独立的代耕社区。阳江苗族代耕农融入当地社会的主要困境,主要来自户籍制度和土地制度的限制。随着人口流动的日益频繁,如何赋予移民群体以平等发展的权利,将其整合到统一的政策框架之中,需要理论上和制度上的进一步探索。阳江苗族代耕社区的出现,为移民社区及移民问题研究提供了新的案例。

关键词:苗族 代耕农 代耕社区 移民 社会融入

作者温士贤,华南师范大学旅游管理学院博士后研究人员。地址:广州市,邮编510006。

一、问题的提出

移民是人类社会的一种普遍现象。20世纪60年代以前,西方学者主要在同化论的框架下展开移民问题研究。同化论认为,移民群体进入移居社会一般会经历定居、适应、同化三个阶段,并认为只有当移民群体被主流社会同化时,他们才有可能获得与主流群体平等的生存发展机会。^①同化论注意到移民群体的文化适应与文化同化现象,但这种分析路径在很大程度上简化了移民世界的多样性和复杂性。20世纪60年代之后,西方学者逐渐抛弃同化论范式,在熔炉理论和文化多元主义理论框架下展开移民问题研究。甘斯(Herbert J. Gans)认为,不同族群的移民群体可以按照各自的适应方式生活在同一个城市空间里。^②格莱泽和莫尼汉(Nathan Glazer & Daniel P. Moynihan)在调查纽约城市移民时注意到,来自国外的移民群体并没有被美国熔炉同化,相反,他们保持着强烈的族群意识并形成一种新的社会群体。^③

^{*} 本文系国家社科基金一般项目“东部城市民族互嵌社区生成机制与社会治理研究”(项目编号:17BMZ062)的阶段性研究成果。

^① 参见G·辛普森著、梁雪峰译:《民族同化》,马戎编:《西方民族社会学的理论与方法》,天津人民出版社1997年版,第408页。

^② 参见Herbert J. Gans, *The Urban Villagers: Groups and Class in the Life of Italian American*, New York: The Free Press, 1962, p. 78。

^③ 参见Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan, *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jew, Italians, and Irish of New York City*, Cambridge: M. I. T. Press, 1963, p. 254。

相关研究表明,一些移民群体往往采取自我隔离的生存策略,在移居地建构属于自己的族群聚居区(ethnic enclave)。20世纪80年代以来,波特斯(Alejandro Portes)及其同事通过对美国城市移民社区的研究,系统提出族群聚居区理论。波特斯将族群聚居区定义为:“集中在一定的地域空间,并且由移民群体创办多样的企业来服务他们自己的民族市场和一般人群。”^①在他看来,族群聚居区的存在必须同时满足两个条件:第一,具有相对独立的地理空间,使其与主流经济体系区隔开来;第二,拥有相对充足的企业机构,以便形成一个拥有自身劳务市场的独立自主的经济体系。以同化论的观点来看,族群聚居区是族群隔离的一种表现形式,它的存在会阻碍移民群体融入主流社会。而波特斯等人的研究表明,族群聚居区的建构可以保障移民群体在不具备移居地文化技能的情况下展开生活,它对移民群体融入主流社会和取得经济上的成功起到重要的作用。^②后继学者围绕族群聚居区与移民群体经济行为的关系展开大量讨论。如桑德斯和尼(Jimy M. Sanders & Victor Nee)通过对族群聚居区中移民工人与移民老板经济状况的研究认为,移民群体如果过多依赖亲属或族群援助,将会使他们陷入一个无尽的义务之网中。^③谢宇和高夫(Yu Xie & Margaret Gough)通过对美国移民的统计研究表明,族群聚居区中移民群体的经济收入低于主流社会中移民群体的经济收入。^④

西方学者对因人口迁移而出现的族群聚居区的研究,多是围绕族裔经济展开的,在一定程度上忽视了族群聚居区的社会文化维度。事实上,族群聚居区不仅包含移民群体特有的经济体系,同时也涵盖移民群体特有的社会文化生活。在中国城乡社会,也存在着一些因人口迁徙而形成的“族群聚居区”,但其存在形态与运行逻辑具有鲜明的社会文化特点。本文的研究对象,即广东阳江苗族代耕社区,即是其中的一个重要代表。本文为推进既往的移民社区及移民问题研究尝试提供新的案例支撑。

目前,阳江境内有苗族代耕农343户,共计2000余人。他们于20世纪90年代由云南文山壮族苗族自治州(以下简称文山)迁入广东阳江代耕。在异乡定居的过程中,他们并没有进驻当地村落,而是依托代耕田地和灵活的生存策略,建立起十余个规模不等的代耕社区,形成了有别于当地村落的“族群聚居区”。苗族代耕农如何在移居社会建构出自己的生存空间?他们能否落地生根并正真被移居社会所接纳?2013年8月至2015年10月,笔者对分布在广东阳江的苗族代耕农群体展开持续追踪调查,累计调查时间200余天。^⑤

二、代耕引致的文山苗族迁徙

在生存资源有限的情况下,迁徙流动成为苗族群众摆脱生存困境的一种策略选择。在苗

① A. Portes, "Modes of Structural Incorporation and Present Theories of Labor Immigration," in M. M. Kritz, C. B. Keely & S. M. Tomasi eds., *Global Trends in Migration: Theory and Research on International Population Movements*, Staten Island, NY: CMS Press, 1981, p. 291.

② 参见 Kenneth L. Wilson and A. Portes, "Immigrant Enclave: An Analysis of the Labor Market Experiences of Cubans in Miami," *American Journal of Sociology*, Vol. 86, No. 2, 1980; Alejandro Portes, "The Social Origins of the Cuban Enclave Economy of Miami," *Sociological Perspectives*, Vol. 30, No. 4, 1987.

③ 参见 Jimy M. Sanders and Victor Nee, "Limits of Ethnic Solidarity in the Enclave Economy," *American Sociological Review*, Vol. 52, No. 6, 1987.

④ 参见 Yu Xie and Margaret Gough, "Ethnic Enclaves and the Earning of Immigrants," *Demography*, Vol. 48, Issue 4, 2011.

⑤ 文中凡未明确给出出处的材料,均来自上述田野调查。

族人的神话传说、信仰体系和宗教仪式中仍保留着迁徙的记忆,在定居的农业文明中仍能感受到苗族“漂泊的心态”。^①时至今日,西南山区苗族群众自发迁徙的现象仍然普遍存在,他们在选择上有偏好山地的路径依赖,^②在一些山区地带发展出苗族移民聚居的村落。^③

文山地处滇桂黔三省区交界处。这一区域属典型的石灰岩地貌,山区、半山区占总面积的97%。^④在这块较为贫瘠的土地上,生活着汉、壮、苗、瑶、彝、回等11个民族。受历史文化因素的影响,文山苗族群众主要居住在高海拔的山区地带。在文山广南县流传着“桃子开花、苗族搬家”的说法:“每逢春天来临,桃李开花时节,苗族便用几只背箩背着全部家当,赶着黄牛迁徙,当找到一片灌木林或一片有水草、能开垦出一片土地之处便停下来,用树木茅草搭起简易房住下来。”^⑤

在20世纪80—90年代,广东阳江地区的一些农民因土地过多而苦恼。阳江地处粤西沿海,是广东省的粮食主要产区之一。由于地处珠三角外缘,阳江经济社会发展相对滞后。但其境内水土资源较为丰沛,加之当地农业人口少,人均耕地面积相对较高。这一时期,农村已实行家庭联产承包责任制,农民要承担国家下达的公粮任务。在阳江农村地区,公购粮任务最高时每亩200余斤。与此同时,珠三角地区的工业化进程迅速推进。当地农民纷纷进入珠三角地区务工,农村田地大面积抛荒。1994年6月17日《阳江日报》刊载一篇标题为《溪头全力复耕丢荒田 不能再让良田长满野草》的文章。这篇新闻报道指出,当地发展外向型经济,农村劳动力大量外流,是造成农村田地抛荒的主要原因,并将“动员农民代耕,或发动农民拾耕”作为解决田地抛荒的一条重要措施。^⑥在当时的社会背景下,阳江村民都急切希望外部劳动力进入,帮助他们耕种田地并完成相应的公粮任务。

阳江农民弃农务工的行为,为远在西南山区的苗族群众的迁移提供了契机。当阳江田地大量抛荒,需要招人代耕的消息传播到云南文山苗族村落,这些居住在大山深处的苗族群众渴望走出大山,以获得更多的土地资源。1991年底,文山广南县马堡村的杨华明^⑦带着几个老乡来到阳江,被当地广阔的良田和充足的水源所吸引。他们找到当地村干部协商代耕事宜。阳江乐安村的村干部对他们的到来非常欢迎,并答应转让100亩田地给他们“永久”耕种。苗族群众的到来,不仅缓解了当地农民的生产压力,同时也有效保障了国家的公粮任务。乐安村村委会的一位干部回忆代耕事件的缘起时讲到:“当时采取招人代耕的办法对三方都有利。为当地人减轻了公粮负担,对当地人有利;为代耕农提供了田地种,对代耕农有利;国家可以足额收到公粮,对国家也有利。”在当时的社会背景下,地方政府也默认了这种给当地社会带来益处的土地耕种“转让”行为。

达成代耕协议之后,杨华明等人即返回家乡组织亲友前往阳江代耕。当时,具有迁徙意愿的农户较多。而代耕田地面积有限,无法接纳过多的人口。为此,杨华明等人对有意迁徙的农户进行了挑选:“那些小偷小摸的不要,爱喝酒闹事的不要,爱抓鸟打猎的不要。”杨华明等人已

① 参见杨渝东:《永恒的漂泊:定居苗族之迁徙感的人类学研究》,社会科学文献出版社2008年版。

② 参见陆海发:《西部边疆地区少数民族自发移民问题及其治理》,《宁夏社会科学》2011年第5期。

③ 参见陆海发:《云南K县苗族自发移民问题治理研究》,云南大学博士论文,2012年。

④ 参见文山壮族苗族自治州苗学发展研究会编:《文山苗族》,云南民族出版社2008年版,第1页。

⑤ 云南省广南县地方志编纂委员会编:《广南县志》,中华书局2001年版,第224页。

⑥ 参见莫介锋:《溪头全力复耕丢荒 不能再让良田长满野草》,《阳江日报》1994年6月17日。

⑦ 为保护当事人隐私,文中当事人姓名均作了化名处理。

经预料到,在迁徙过程中将会遭遇诸多困难。他们选择了那些品行端正且生存能力强的家庭。最后,根据100亩田地所需的劳动力,他们选定24户家庭前来代耕。1991年12月,准备迁徙的家庭每户派出一两名青壮年,组成一支移民“先遣队”前往阳江。年轻人行动能力较强,一旦迁徙行动失败,他们可以随时返回老家。

移民“先遣队”立足之后,他们看到了迁徙的可行性,随即卖掉房屋和牲畜,做好迁徙异乡的准备工作。1992年初,杨华明等人开始组织迁徙家庭大规模向阳江迁徙。苗族移民的举家迁徙行动并非一步到位,而是采取了渐进式的家庭迁徙策略。生存能力较强的青壮年先行迁徙,行动能力较弱的老人和孩子被暂时留在家中。待先期迁徙的家庭成员在移居地站稳脚跟后,会陆续把留在原籍地的父母、兄弟和子女接来居住。这种渐进式的家庭迁徙策略,为移民群体提供了一种相对稳妥的迁徙方式,并且在很大程度上降低了移民群体在迁徙过程中遇到的各种风险。

1992年至1996年间,不断有文山苗族群众迁徙到广东阳江进行代耕,他们先后建立起云南队、麦洞村、大更村、高桥村、灯芯塘、泥塘村、云东村、矿田村、荒坑村、岗华村等十余个大大小小的代耕社区。在迁徙过程中,苗族移民群体逐渐形成一个链式迁徙网络,使迁徙行动成为一个自我延续的过程。这场由代耕引发的迁徙行动犹如接力赛,一批刚刚落脚,一批又接踵而至。直到20世纪90年代后期,由代耕引发的苗族迁徙行动才逐渐平静下来。近年来,随着农业税的减免以及土地价值的上涨,当地村民与苗族代耕农之间关于土地权属的矛盾逐渐暴露出来,苗族代耕农相对平静的代耕生活也随之被打破。

三、代耕社区的建构策略

与个体化的迁徙不同,苗族代耕农的迁徙活动是有计划、有组织、集体性的迁徙活动。他们在定居之初就形成了以“族群聚居”为特点的代耕社区。代耕社区的形成,并非一蹴而就,苗族代耕农为之付出了很多心血。他们精心营造自身的居住空间,并将自己的传统文化嵌入进来,努力将一种陌生的空间环境改造为适合自身生存发展的家园。代耕社区的建构,不仅为苗族代耕农提供了独立的地理生存空间,也为他们融入当地社会提供了较大的回旋余地。

(一)居住空间的自主营造

苗族移民迁徙阳江后,首先面临着居住空间的营造问题。考虑到自身与当地居民之间的社会文化差异,他们并没有选择进驻当地村落,而是依托代耕田地营造了相对隔离的居住空间。当地村民“转让”给外人代耕的田地,大多位于远离当地村落的山地丛林之中。这些被当地村民“遗弃”的土地,为苗族代耕农建构代耕社区提供了一个相对独立的地理空间。通过精心的营造,苗族代耕农将自然状态下的地理空间转化为具有文化气息的居住空间。

他们对居住空间的营造,从私人空间和公共空间两个维度展开。对个体和家庭来说,住房是最为重要和最为基本的私人空间。在苗族代耕农的原籍地,住房多是泥木混合结构,以泥土夯制墙体,以木材、瓦片搭建屋顶。原籍地的居住条件虽然差强人意,但房屋的每个部分都能发挥其特有的文化和社会功能。如厅堂是接待来客的重要场所,房屋的中柱是安放新生儿胞衣的地方,火塘则是家庭生活的核心。可以说,住房不仅是一个居住的场所,同时也是一个重要的文化空间。迁入阳江后,受经济条件的限制,苗族代耕农仅以竹子、油毡纸搭建了简易的棚屋。棚屋内部低矮逼仄,以木板隔出厅堂、卧室、厨房等生活空间。此外,每座房屋都会开有

一个侧门,这是专门为妇女在坐月子期间进出所留的通道。按照文山苗族风俗习惯,妇女坐月子期间不能从正门进出,以免冲撞到家族祖先的神灵。棚屋中厅堂、房柱、火塘、侧门的保留,为一些传统文化习俗的延续提供了可能。

在建构私人空间的同时,苗族代耕农也在积极营造社区共享的公共空间。他们把代耕社区视作自己新的生存家园,积极修建道路、架设线路、开办学校,在代耕社区中投入大量心血和精力。在定居之初的几年里,代耕社区无法通电,人们靠点煤油灯来照明。云南队在2000年架设电线时引发了内部分歧。一些人认为,自身生活尚未得到根本改善,因此不愿自费出资架设电线。杨华明给大家做思想工作:“现在哪里都通电,不通电就没法发展。就是自己出钱也要先把电接通。”经过一番动员之后,他最终说服代耕社区中的成员出资架设电线。其他代耕社区也大多通过内部筹资的方式,先后解决了通电问题。

由于代耕社区中的苗族孩子只能以苗语交流,因此,他们难以适应当地学校的教学模式。另外,因苗族代耕农不具备当地户籍,子女入读当地学校需要缴纳一笔额外的费用。为解决当时的子女教育问题,麦洞村于1995年率先自筹经费建起第一个私立性质的“云南移民小学”。其后,云南队、云东村、岗华村等一些人口较多的苗族代耕社区,也相继修建了自己的小学校,并聘请代耕社区中有文化的青年人任教。学校的兴办,为苗族代耕社区带来了一定的文化气息。尽管这些学校的师资力量薄弱,教学活动缺少规范,但对初来乍到、不适应当地教学模式的苗族代耕农子女而言,仍然有着不同寻常的重要意义。随着与当地社会交往的日渐增多,苗族代耕农及其子女逐渐突破了语言上的障碍。2006年前后,苗族代耕农子女开始进入当地学校或者阳江市区的学校就读,苗族代耕社区中自建的小学校相继解散了。

由苗族移民定居历程可以看出,他们并非简单地从一个社会进入另一个社会,而是要在移居社会中创造出一个新的生存空间。对处于一定弱势地位的移民群体来说,空间上的自我隔离是应对自身弱势地位的一种有效策略。代耕社区的建构,不仅可以满足苗族代耕农生活上的需要,还会迅速培养出一种安全感和地方归属感。代耕社区中的住房虽然简陋,基础设施也不尽人意,但这是苗族代耕农自己苦心经营的家园,是他们异乡生活的根基所在。

(二)代耕社区的文化嵌入

在同化理论看来,移民群体为融入主流社会必须放弃原本的文化传统。实际上,在移民群体的生存实践中,很少存在这种非此即彼的文化适应模式。相关研究表明,移民群体若能够维持与两个社会的联系,成为真正的双重文化接受者,他们在适应过程中面对挑战时会有更强的弹性。^①就苗族代耕农群体而言,他们一方面努力学习新文化中有用的成分,与此同时也更倾向于保留传统的生活方式和价值理念。这种文化适应模式,使苗族代耕农成为双重文化的接受者,进而摆脱了移民群体普遍面临的边缘化的生存困境。

语言是族际交流的媒介,同时也是民族文化的重要表征。语言差异往往阻碍着族际间的交流交往。进入阳江后,苗族代耕农首先遭遇语言障碍。苗族人操自己的民族语言,而阳江当地村民多数讲本地方言。两个群体在相遇之初,几乎无法用语言进行沟通。苗族代耕农意识到掌握当地语言的重要性,在与当地村民交往过程中主动学习普通话和本地方言。现在,大部分苗族代耕农都能熟练地使用普通话和本地方言。当然,在代耕农群体内部,人们仍习惯用苗

^① 参见 Celia J. Falicov, “Working with Transnational Immigrants: Expanding Meanings of Family, Community, and Culture,” *Family Process*, Vol. 46, Issue 2, 2007.

语进行交流,并将语言视为区分彼此的重要标准。

语言上的差异,直接影响苗族代耕农的休闲娱乐等文化活动。在日常休闲娱乐中,他们很少观看汉语电视节目,而是观看从原籍地购买的苗语光盘。这些苗语光盘主要是芦笙表演、苗族山歌、苗族神话等娱乐节目,同时也有少部分翻译为苗语的汉语节目。尽管这些文化产品有些粗糙,但他们却乐此不疲。在入户调查时,笔者经常和他们一起观看这些苗语节目,他们会认真细致地讲解其中的内容与情节。此外,人们也热衷于观看自己制作的音像制品。如定居在阳西县下河村的苗族代耕农,每年春节都会举办歌舞表演。届时会有专人负责对节目表演进行录像,并将其刻录成光盘分发给大家。从日常生活中的休闲娱乐活动可以看出,尽管苗族代耕农处于主流社会的包裹之中,但他们对自身的传统文化持有高度的认同感,并借助传统文化资源进行文化再生产。

仪式是文化体系的核心部分,也是一个民族价值观、生命观和世界观的深层体现。在苗族传统文化中具有较多的仪式,如祭祀仪式、成年仪式、治疗仪式等,这为苗族社会的运转提供了重要文化支撑。苗族代耕农从原本的社会中脱嵌出来,但他们并没有遗弃传统的仪式活动。相反,在异乡的生存实践中,他们利用传统仪式活动来建构自身的生命意义与文化秩序。

在苗族人的观念中,祖先是家庭成员的保护神。不管迁居何处,祖先始终会伴随着他们。迁徙阳江之后,苗族代耕农将祖先接引至新居中供奉,这意味着他们将在此地长久定居。走进苗族代耕农家里,首先便会发现,在其家屋厅堂的正中位置,供奉着家族祖先的牌位。他们用黄纸(黄纸上再用鸡血黏贴三撮鸡毛)将传统的祖先牌位贴在墙壁上。现在,一些家庭也用市场上购买的牌位来供奉祖先。在年节庆典、婚丧嫁娶及家庭生活的重要节点,都需要祭拜祖先。频繁的祭祖仪式不仅表达了对祖先的追思,同时也在不断强化家族成员间的凝聚力。

祖先是家庭的保护神,土地神则是整个社区的保护神。苗族代耕农普遍认为,要内拜祖先,外拜土地。每个地方都有自己的土地神,到哪里就要祭拜哪里的土地神。定居阳江后,他们在附近的林地中搭建了简易的土地庙,每年农历二月初二杀鸡祭拜,祈求土地神保佑大家能够在此安居乐业。祭拜仪式结束后,主持人会组织大家对事关集体的重大事项进行商议,并通过看鸡骨卦来预测接下来一年的整体运势。在原籍地,祭拜土地神的仪式活动有着严格的规定。在祭拜活动之后,全村人要休息三天,不允许人们从事农事活动,以免惊扰土地神。迁到阳江后,人们忙于生计,在祭拜仪式结束后便开始匆匆做工。尽管仪式形式在一定程度上被简化,但仪式的核心却并没有改变。通过祭拜土地神仪式,代耕社区成员得到有效整合,同时也将自身嵌入当地的文化生态体系之中。

此外,苗族代耕农群体还频繁上演出生仪式、结婚仪式、改名仪式、葬礼仪式及各种治疗仪式。这些仪式活动,对苗族代耕农群体的生存发展起到至关重要的作用。从个体的层面来看,仪式活动满足了移民群体的精神需求并赋予社会成员以生命意义,避免了移民群体在双重文化挤压下所出现的文化困境;从社会的层面来看,各种仪式活动的开展,将苗族代耕农整合起来,使他们认识到自己并非孤立的社会个体。

(三)代耕社区内外的经济关联

寻找土地以解决生存危机,是苗族族人迁徙的内在动力。他们取得土地之后,积极开展农业生产,很快掌握了全新的耕作技术。现在,早稻亩产700余斤,晚稻亩产900余斤。异乡代耕虽然没有给他们带来太多的经济收入,但至少解决了基本的温饱问题。用他们的话说:“如果分作十分的话,现在的生活比以前好了七分。”从这一点来看,他们的迁徙行动是成功的。随着

谋生渠道的多元化,土地对他们而言,也逐渐失去了原初的意义。以前,代耕农精心种植早晚两季稻谷,现在多是种植一季晚稻。有些代耕的田地甚至也出现了抛荒的现象。他们经常抱怨说:“现在种田成本太高,种一亩田仅是化肥、农药、请收割机这些就要花掉400多元。现在大家都不愿意种田,只是随便种一点够吃就行。”在市场化的社会环境中,仅仅依靠农业耕作已难以满足代耕农的日常需求,他们需要在代耕之外寻求其他经济收入来源来维系和支撑代耕社区。

城市中的族群聚居区往往通过创办移民企业,来满足移民群体的内部就业需求。与城市中的族群聚居区不同,苗族代耕农未能发展出独立的经济体系,其经济活动主要围绕当地各种生态资源展开。阳江境内具有丰富的山地资源,这为苗族代耕农的施展多元化的生计手段提供了重要的外部条件。现在,部分年轻人选择进厂务工,而大部分中年男子则热衷于在周边的山地中从事挖药材、捉马蜂、做山工等传统生计活动。

在苗族代耕农定居之初,当地的药材收购商贩就找过他们,动员他们上山挖药材,为苗族代耕农指出了一条谋生之路。苗族代耕农经常采挖的药材有牛大力、土茯苓等。最初,代耕社区周边山地中药材资源非常丰富,代耕农每人每天都有机会采挖到数量不等的药材。2000年前后,大部分家庭购买了摩托车,采挖药材的活动范围得以扩大。在近20年的时间里,阳江山地中的药材资源已被采挖殆尽。现在,他们经常骑摩托车跨越阳江地界,到邻近的台山、恩平、电白等地采挖药材。对一些年轻人来说,他们宁愿选择在大山中挖药材,也不愿进工厂务工。云南队杨土元说:“我们没有文化,进厂做工一个月只有3000元左右,而且在工厂做工也不自由。挖药材的时间我们可以自由安排,顺利的话一天能有两三百元的收入。”阳江苗族代耕农将生存空间拓展到周边城市,拓展到代耕社区之外的广阔山林之中。^①

隐匿在大山之中的各种山地资源,成为苗族代耕农重要的经济来源。原在阳西县程村镇灯芯塘代耕的杨氏兄弟,后来也走进大山以采挖药材为生。通过采挖药材,杨氏兄弟在两三年时间里积攒了20余万元。他们在乐安村购置了一座旧宅,将生活重新安顿下来。在取得丰厚收入的同时,苗族代耕农付出了艰辛的劳动。采挖药材需要整天在大山中奔波,比从事农业劳作和工业生产更为劳累。当他们去较远的山地采挖药材时,一去一回就是十来天,甚至是一两个月的时间。为节省生活开支,他们要在山林搭建帐篷居住,承受着风吹雨淋、烈日暴晒之苦。

除开发利用免费的山地资源外,苗族代耕农在移居地发展出一个颇具特色的劳动力市场。阳江境内林地较多。大量桉树的种植与砍伐,为当地社会提供了大量就业机会。在阳江,砍树、种树、割草等山地工作多是由苗族代耕农承担。苗族代耕农称之为“做山工”。当地一些老板认为,这些云南人^②老实勤快,因此愿意将山地工程承包给他们。“做山工”较为辛苦,但其形式自由灵活。最为重要的是,这种非正规就业对劳动力素质要求不高,可以将家庭中闲置的劳动力资源充分利用起来。砍伐树木的工价以吨数计算,砍伐一吨木材的工价通常在100元左右;如果是种树、割草等工作,则以按亩数计算,一亩地的工价在120元左右。一旦找到工价合适的工程,人们便以一定的工价承包下来。苗族代耕农通过亲属网络能够快速传递就业信息,并能够迅速组织同乡亲友开展劳作。

^① 其他地区的代耕农也有采取“内卷化”生存策略的。参见黄志辉:《无相支配:“代耕农”及其底层世界》,社会科学文献出版社2013年版,第111—115页。

^② 阳江当地村民对苗族代耕农并没有族别上的认识,多根据原籍地将他们笼统称为云南人。

对苗族代耕农来说,他们在移居地社会能够掌控的资源非常有限。正是通过对当地各种生态资源的挖掘利用,才使得他们在激烈的社会竞争中生存下来。与迁移之初相比,他们的生活条件有了很大的改善,部分代耕农的经济条件甚至要优于当地村民。当地村民对其经济条件的转变表现出惊讶的态度:“以前那帮云南人买肉都是买那些最便宜的肥肉,但现在都是吃瘦肉、吃排骨,而且一买就是几十块钱。现在他们的条件比我们本地人还好,大部分人家都修了两三层的楼房,有些人家还购买了小汽车。”通过苗族代耕农的生存策略可以看出,他们之所以能够以顽强的生命力在新的社会环境中生存下来,很大程度上得益于他们在迁移中自我组织起来,并扎根于当地社会网络。“正是在移动的过程中,我们称之为‘社会’的那种特殊组织才得以发展起来”。^①

四、代耕社区的制度困局

阳江苗族代耕农建构出了自己的生存家园。但由于不具备当地的户籍身份,他们始终被排斥在地方行政管理体制之外。当然,苗族代耕农从原有的社会中脱嵌出来之后,并没有陷入缺乏管理的混乱与无序之中。相反,在新的社会环境中,他们开启了一种自我治理模式,以此规范个人和集体的行动,重新建构社会秩序。自我治理有别于自上而下的行政治理,它建立在社会成员彼此认同和相互信任的基础之上,并自愿服从权威人物和自定制度规范。

(一)代耕社区的自我治理

对苗族代耕农来说,代耕社区便是他们的新村落。在异地定居的同时,他们也自定规则,进行自我治理。在实现自我治理的过程中,代耕社区中的带头人对代耕农的生存发展起到至关重要的作用。与在原籍村落一样,每个代耕社区都推选出一名威望高、能力强的人作为“村长”。“村长”一般由迁徙活动的带头人担任。在迁徙过程中,带头人已经有了出众表现并由此树立起自己的权威形象。“村长”的职责主要涉及内部管理和外部沟通两方面。在内部管理方面,涉及的事务主要有组织生产建设、处理矛盾纠纷、约束成员行为等;在外部沟通方面,“村长”需要与当地村民进行沟通联系,努力维护代耕社区的集体利益。在日常生活中,“村长”是代耕社区的核心人物。

从社区治理的层面来看,代耕社区中的“村长”具备了村落社会能人治理的基本特质。^②特别是在应对危机之时,“村长”的决策与领导能力对代耕社区的发展起到至关重要的作用。如云南队在定居之初,面临着空前的生存危机。当时,作为“村长”的杨华明决定采取“统一劳动、统一分配”的集体生产形式。“村长”对代耕社区中的生产活动进行统一管理。回忆当时的情形时,杨华明如是讲:“哪些人去放牛,哪些人去犁地,哪些人去外出打工赚钱,都要统一安排。做工赚到钱要上缴给‘村长’,需要开支时再从‘村长’那里领取。当初如果不是这样做,大家就活不下来。”通过这种高度集体化的生产生活模式,云南队代耕社区才得以度过生存危机。一年之后,生活逐步稳定下来,云南队才结束这种集体生产形式,将代耕的田地按人口平均分配到户。

^① [美]R·E·帕克、E·N·伯吉斯、R·D·麦肯齐著,宋俊岭、郑也夫译:《城市社会学——芝加哥学派城市研究》,商务印书馆2012年版,第143页。

^② 参见罗家德、孙瑜等:《自组织运作过程中的能人现象》,《中国社会科学》2013年第10期。

代耕社区的发展与“村长”的治理能力密不可分。威望高、能力强的“村长”能将社区成员凝聚在一起,共同渡过生存难关。在麦洞代耕社区,“村长”老陶为之付出巨大心血。1992年,老陶带领7户亲友来到乐安麦洞代耕。每年春节过后,老陶即召集大家开会,教导社区成员要遵纪守法,并鼓励大伙积极寻找赚钱门路。老陶这样说:“作为‘村长’,既要管得住大伙,又要对大伙负责。我做了20年‘村长’,一分钱都没跟大家收过。不但不收钱,还帮他们管理,还借钱给他们。我做‘村长’,大家都比较放心。我这个人谁都不怕,谁想来我们这里惹事捣乱,我就拿出这条命来和他们拼。”在老陶的带领下,麦洞代耕社区修建了通往公路的水泥小路,大多数村民都修建起两三层高的楼房,社区面貌发生了很大改观。

在能人治理的同时,每个代耕社区都制定了自己的村规民约,以此来约束社区成员的行为,维护来之不易的生存资源。在云南队的村规中,强调“艰苦奋斗”、“互帮互助”、“遵纪守法”、“服从集体”等方面的内容。在社区成员的进退方面,每个代耕社区都有严苛的规定。麦洞社区在定居之初便做出规定:“国有国法,村有村规,不能想来就来,想走就走。以后谁家的亲戚想加入坚决不收,退出之后再想回来的坚决不收。”苗族代耕农获得的田地有限,以致无法接纳后来的移民群体。因此,在代耕社区内部也衍生出相应的成员资格问题。他们把最初一起迁徙的成员,视作代耕社区的天然成员,并严格限制后来者的加入。

在制定村规民约维护社区秩序的同时,苗族代耕农也将自身置于两难境地。实际上,经常有后来者投奔代耕社区中的亲友。碍于错综复杂的亲属关系,代耕社区不得不接纳新的成员。2002年,杨华强、杨华权两兄弟带领家人从阳江红十月农场退出,投奔在麦洞代耕社区定居的姑父老陶。当时,麦洞代耕社区已有陶氏和王氏两大家族十余户居民。杨氏兄弟的加入,遭遇王氏家族的反对。作为“村长”的老陶感到左右为难:一方面作为“村长”要维护社区成员的利益,另一方面又不能对亲友弃之不顾。老陶从中做出协调,要求杨氏兄弟平均承担代耕社区前期建设费用,并且只是给他们分配宅基地而不再分配田地耕种。现在,代耕社区中的一些家庭常年在外做工,但他们仍要参与代耕社区中的各项事务并交纳各种费用,以此来保留在社区中的成员资格。

并非所有的移民群体都能发展出自我治理模式。苗族代耕农群体中之所以能够出现“能人”并形成自我治理模式,很大程度上是因为他们彼此之间有着密切的血缘亲属网络。亲属网络的存在,在很大程度上降低了移民群体之间的信任成本,进而促使他们围绕社区能人形成一个联系紧密的社区共同体。^①

(二)代耕社区的制度壁垒

苗族代耕农虽然建立起自己的生存家园,但一直未能取得当地的户籍身份。迁徙之初,当地村干部曾答应解决代耕农的落户问题,但此事却一拖再拖,时至今日仍未能得到解决。苗族代耕农对此颇有怨言,大更村的苗族代耕农杨正法说:“当时村干部说是只要我们能过来,三五年就能解决户口问题。现在20多年过去了,户口还是没有解决,到头来还是被他们骗了。”

在当前的户籍制度下,社会个体的成员权利被限定在特定的区域范围内。一旦超越了户籍限定的地域范围,个人就会失去相应的成员权利。随着苗族代耕农日益融入现代生活,其户籍身份问题日益凸显出来。在日常生活中,户籍制度给他们的生活带来诸多不便。特别是在

^① 有学者通过对珠三角地区代耕农的研究发现,由于他们来自不同的区域,彼此之间缺少整合机制,因而采取了个体化的生存策略。参见黄晓星、徐盈艳:《双重边缘性与个体化策略——关于代耕农的生存故事》,《开放时代》2010年第5期。

办理相关证件时,他们只能回到原籍地的政府部门去办理。笔者进行田野调查时,经常发现有苗族代耕农返回原籍地办理各种证件的情况。苗族代耕农对此抱怨说:“现在办结婚证、小孩上户口都要回云南老家去办理,往返一次就要花掉几千块钱。”对普通的苗族代耕农家庭来说,返回原籍地办理证件要支付较高的成本。

户籍制度不是简单的对社会成员进行登记管理,同时也是一种人群划分和资源分配制度。由于苗族代耕农的户籍保留在原籍地,因此他们无法享受移居地社会的成员资格,同时也无权参与当地社会的资源分配体系之中。不仅如此,他们甚至还会遭到当地村民的歧视与排斥。特别是在与当地的村民发生冲突时,苗族代耕农往往被蔑称为“快仔”。“快仔”是阳江方言,意味着地位低下的外来人。

户籍身份成为苗族代耕农力图融入阳江当地社会之中的一道无形的壁垒。他们清醒地意识到,若不具备当地户籍,他们始终会被视为外地人。即便在此地修房建村,其定居权也难以得到有效保障。因此,落户当地成为苗族代耕农心头的一件大事。一些代耕社区尝试通过各种手段实现在当地落户。早在2005年,麦洞代耕社区就曾请乐安村委会帮助他们解决户口迁入问题。当时,老陶给乐安村委会交了1000多元用于办理入户手续。除此之外,老陶还私下给乐安村的村干部4万多元,用于打点关系帮助他们解决落户问题。最后,此事不了了之。但老陶并未就此放弃,他这样讲:“我这一代等不了落户,就等儿子这一代。儿子这一代解决不了,就等孙子这一代。相信政府总会为我们解决落户问题。”可以说,落户当地的问题,成为苗族代耕农在异乡定居过程中面临的一大难题。

对处于社会底层的苗族代耕农来说,他们对办理入籍的相关手续知之甚少。在这种情况下,他们只能寄希望当地政府或某些外部力量来解决入籍问题。然而,当前地方政府对苗族代耕农的入籍问题持谨慎态度。乐安村委会的村干部说:“现在我们村干部最头痛的就是这些云南人。他们很老实,很勤劳,也为我们做出了一定的贡献,但我们暂时不接受他们在乐安落户。这里有两个原因:一是土地比以前值钱了,二是外来人口多了,情况也比以前复杂。”外来人口入籍不仅受到户籍制度的限制,同时也会受到一些社会因素与文化因素的限制。在多重因素的限制下,苗族代耕农更难取得移居社会的户籍身份。

与此同时,苗族代耕农还陷入土地制度带来的困境。随着农业税的减免,在城镇化和市场化的推动下,农村土地价值日益凸显。当地村民试图收回当年“转让”给苗族代耕农的土地。当地村民与苗族代耕农之间,围绕土地权属问题出现了诸多矛盾纠纷。在这些土地纠纷中,一些代耕社区失去了部分田地,也有一些代耕社区在当地村民的驱逐下而被迫解体。当苗族代耕农求助于法律时,自己却成为“非法”的闯入者。地方司法系统在审理苗族代耕农的土地纠纷案件时,往往依照现行的法律政策和土地制度进行裁判,而忽略了代耕行为发生的特殊时代背景。按现行的土地制度,苗族代耕农不具备当地户籍,自然不能成为代耕土地的“合法”主人。可以说,当前的户籍制度和土地制度将苗族代耕农挤压到移出地社会与移入地社会的夹缝之中。现在,他们既无法返回故乡,同时也难以成为移居地的合法居住者。调查中,笔者切身感受到苗族代耕农既往生活的艰辛以及他们对未来生活不确定性的焦虑。

五、结 语

不少学者认为,移民群体的文化适应就是一个走向同化的过程。事实上,不同的移民群体

会根据自身特点和所处情境的差异发展出不同的适应策略。对处于弱势地位并且有着独特文化的移民群体来说,放弃自身的文化传统并不意味着能够在主流社会中获得生存优势。相反,在适应新环境的过程中,移民群体的文化传统与族群特性仍在发挥积极作用。从阳江苗族代耕农的案例可以看出,他们并没有走上同化的道路,而是选择建构自己的代耕社区。代耕社区的建构,不仅化解了移民群体的文化困境,同时也使他们避免了碎片化的生存状态。

在异乡的生存实践中,阳江苗族代耕农并未将自身局限在代耕社区之中,而是试图与周边社会建立起广泛的联系。在定居伊始,他们便对自身文化做出策略性调适,并试图通过各种生存策略嵌入移居社会。与西方学者研究的族群聚居区不同的是,阳江苗族代耕社区并未形成独立自主的经济体系。恰恰相反,他们的经济活动深深地植根于地方社会之中,并成为移居社会经济体系中的重要一环。也正因为如此,他们才得以在新的社会文化空间中生存下来。事实上,阳江苗族代耕农群体“开放性”而非“内卷性”的生存策略,也为不同群体的和谐共生提供了可资借鉴的方案。

阳江苗族代耕农是一个具有生存智慧的移民群体。与安土重迁的农民相比,他们并未将自身束缚固定在土地上,而是通过迁徙流动不断向外拓展自己的生存空间。对他们来说,随遇而安、落地生根是一种更为可取的生存策略。然而,他们却遭到当前户籍制度和土地制度的严格限制。虽然阳江苗族代耕农努力对自身的族群边界做出调适,力图将自身整合进当地的社会结构之中,但由于不具备当地的户籍身份,他们始终被认为是外来人口,从而无法获得地方社会的成员资格,成为游离于政府服务管理体制之外的人群。在人口流动日益频繁的今天,如何赋予移民群体以平等发展的权利,将其整合到统一的政策框架中,需要理论上和制度上的进一步探索。

〔责任编辑 刘海涛〕