HAL open science

Histoire d'une rencontre ratée et histoire à parts inégales. Essai sur le discours orientaliste à propos du Viêt Nam 1860-1940

Laurent Dartigues

To cite this version:

Laurent Dartigues. Histoire d'une rencontre ratée et histoire à parts inégales. Essai sur le discours orientaliste à propos du Viêt Nam 1860-1940. 2012. halshs-00769182

HAL Id: halshs-00769182

https://shs.hal.science/halshs-00769182

Preprint submitted on 29 Dec 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

2012

Histoire d'une rencontre ratée et histoire à parts inégales. Essai sur le discours orientaliste à propos du Viêt Nam 1860-1940

Laurent Dartigues

Histoire d'une rencontre ratée, histoire à parts inégales. Essai sur le discours orientaliste français à propos du Viêt Nam 1860-1940.

À Estelle, Félicien et Célestin.

Conventions

1. Quand j'écrirai le mot « orientalisme » sans autre spécification, je m'adresserai à la dimension géographique (science du spécialiste de l'Orient), et non disciplinaire du mot.

2. Les noms viêtnamiens de lieu seront rendus avec les majuscules et un tiret de séparation afin de ne pas les confondre avec le nom d'une personne. Par exemple, je rendrai par « Thai-Binh » les différentes formes couramment employées durant la période coloniale, à savoir « Thai-binh », « Thai binh » ou « Thai Binh ».
Hanoi et Saigon seront pour leur part francisés : Hanoï et Saïgon.
Le Tonkin, l'Annam et la Cochinchine seront respectivement désignés par Nord-Viêtnam, Centre-Viêtnam, Sud-Viêtnam ; le delta du Tonkin deviendra le delta du Fleuve Rouge.
J'ai opté pour « Viêt Nam » et non « Vietnam » qui est la transcription anglaise, d'où découlent « viêtnamien », « sino-viêtnamien », etc.

3. Les noms propres viêtnamiens seront rendus ainsi : Truong Vinh Ky afin d'unifier les nombreuses variantes, Truong-vinh-Ky, Truong-Vinh-Ky, etc.

4. Ces conventions ne s'appliquent évidemment pas lorsqu'il s'agit de citer un texte ou bien dans le cas d'une narration qui fait place au style indirect pour rendre compte des propos d'un auteur.

5. Les citations extraites des textes – elles ne sont pas forcément littérales, c'est-à-dire que pour les besoins de la cause un adjectif peut devenir un adverbe, un singulier un pluriel, etc. – sont encadrées à l'aide des guillemets suivants : “ ”. Il ne faut pas les confondre avec des mots mis entre ces guillemets-ci : « ». Généralement, ce procédé marque une certaine distance par rapport à la précision ou la pertinence du mot (on ne peut tout expliciter), ou bien parce qu'il s'agit d'un mot très couramment employé par la communauté des sociologues ou des anthropologues. Parfois, il s'agira du titre de paragraphe ou de chapitre d'un texte.

Abréviations

1. Les institutions

A.A.V.H. : Association des amis du Vieux-Hué.

A.E.F.E.O. : Archives de l'École française d'Extrême-Orient.

A.I.B.L. : Académie des inscriptions et des belles-lettres.

E.F.E.O. : École française d'Extrême-Orient.

E.P.H.E. : École pratique des hautes études.

M.A.P. : Mission archéologique permanente.

M.E.P. : Missions étrangères de Paris.

S.É.I. : Société des études indochinoises.

2. Revues diverses

A.H.S.S. : Annales d'histoire et de sciences sociales.

A.R.S.S. : Actes de la recherche en sciences sociales.

A.S.A.A. : Asian studies association of Australia.

A.S.M.E. : Annales de la Société des missions étrangères de Paris.

B.G.T.M.C.O.P. : Bulletin général de thérapeutique médicale, chirurgicale, obstétricale et pharmaceutique.

B.M.E.P. : Bulletin des Missions étrangères de Paris.

B.M.S.A.P. : Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris.

B.S.A.P. : Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris.

B.S.F.P. : Bulletin de la Société française de philosophie.

C.I.S. : Cahiers internationaux de sociologie.

C.S.S.H. : Comparative studies in society and history.

J.I.B.S. : Journal of Indian and Buddhist Studies.

J.I.S.O.A. : Journal of the Indian Society of Oriental Art.

M.C. : Missions catholiques, bulletin hebdomadaire illustré de l'œuvre de la propagation de la foi.

R.F.F.F.C. : Revue de folklore français et de folklore colonial.

R.F.H.O.M. : Revue française d'histoire d'outre-mer.

R.F.S. : Revue française de sociologie.

R.F.S.P. : Revue française de sciences politiques.

R.H.I. : Mil neuf cent, revue d'histoire intellectuelle.

R.P.F.E. : Revue philosophique de la France et de l'Étranger.

R.S.R. : Recherche de sciences religieuses.

S.S.I. : Social science information.

3. Revues « indochinoises »

A.T. : Avenir du Tonkin.

B.A.V.H. : Bulletin des amis du Vieux-Hué.

B.C.A.I. : Bulletin de la commission archéologique d'Indochine.

B.E.F.E.O. : Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient.

B.É.I. : Bulletin économique de l'Indochine.

E.R. : Excursions et reconnaissances.

R.I. : Revue indochinoise.

C'est là le côté infernal de cette affaire. On croyait
toujours y être chez les autres, alors qu'on était seulement chez soi.

Romain Gary, Les racines du ciel

Un liant qui donne de l'homogénéité à l'œuvre ? Il existe, et c'est l'amour ; amour, c'est-à-dire désir et besoin de possession par la connaissance du pays et des gens.

Jean-Yves Claeys, à propos du contenu de l'œuvre du B.A.V.H.

Table des Matières

Remerciements, p. 2

Conventions, p. 4

Abréviations, p. 5

Table des matières, p. 8

I - LE CHOIX DU CORPUS

Introduction, p. 12

Partie première : Délimitation et présentation du corpus

Chapitre un : La question du corpus, p. 18

1. Les délimitations primaires, p. 18 ; Les bornes chronologiques, p. 18 ; Qu'est-ce-qu'un texte de sciences humaines pour la période considérée, p. 21 – 2. Les modalités de sélection de corpus, p. 22 ; Les grands lieux de production de sciences humaines, p. 23 ; l'E.F.E.O., l'incontournable « institution des marges », p. 25 ; dans la « Cour » des grands, l'Association des amis du Vieux-Hué, p. 25 ; Autres lieux de production et publication savantes, p. 30 ; La consécration par le nom : être ou ne pas être orientaliste ?, p. 32 ; petite histoire du mot, p. 32 ; la querelle entre les orientalistes et les amateurs ?, p. 36 ; Les moments de consécration des œuvres, p. 38 ; les consécrations contemporaines de l'époque coloniale, p. 38 ; les consécrations postcoloniales, p. 42 ; Bilan général des décisions relatives au corpus primaire, p. 44 ; Contrebalancer les effets de la science légitime, p. 45 ; les références en usage chez les chercheurs viêtnamiens, p. 46 ; la construction d'un corpus secondaire, p. 47.

Chapitre deux : Présentation des textes et caractérisation des auteurs du corpus primaire, p. 48

1. Éléments de description des textes, p. 48 – 2. Diversité biographique et régularités sociologiques, p. 51 ; Le profil sociologique, p. 51 ; Humanités classiques et habitus savant : la tradition lettrée dans le champ des études viêtnamiennes, p. 58 ; Les prises de position vis-à-vis des modes de gouvernement de la colonie : des auteurs associationnistes ou assimilationnistes ?, p. 61 ; Exemples d'itinéraires, p. 65 ; de l'armée à l'administration coloniale : E. Luro, p. 65 ; l'orientalisme classique : le cas Léonard Aurousseau, p. 68.

Deuxième Partie : La construction de la « Bibliothèque annamite » : traditions occidentales de pensée, projets savants et projets politiques

Chapitre trois : La structure de la « Bibliothèque annamite », p. 72

1. Le village, miroir et pilier du Viêt Nam : le pays d'Annam est une société de villages, p. 73 ; Le village, identité, expansion et unité du Viêt Nam, p. 73 ; Le village, une communauté fermement structurée, p. 76 ; une entité hyperintégrée et close, p. 76 ; une entité autonome et autorégulée, p. 80 – 2. Le Viêt Nam, une antique civilisation sino-annamite, p. 87 ; Les ombres chinoises, p. 88 ; une société chinoise, p. 88 ; une nation d'inspiration chinoise mais spécifique, p. 95 ; Un univers d'érudition lettrée, p. 95 ; Une civilisation multimillénaire à la pesante tradition, p. 101 – 3. Une société pétrie de superstitions ou de religiosité ?, p. 105 ; Une stupa à quatre étages, p. 106 ; Une élite laïque et une masse superstitieuse : une société religieuse ?, p. 111 – 4. La force de la Bibliothèque, p. 115 ; L'évidence du sens, p. 116 ; Du réseau des représentations au réseau des textes, p. 118 ; Les usages rhétoriques : quelques illustrations, p. 120 ; les citations en langue vernaculaire : le cas du proverbe *Phép vua thua lê làng*, p. 120 ; l'antiquisation de la civilisation viêtnamienne, p. 122 ; Au-delà des contextes d'énonciation, la Bibliothèque *ad hoc*, p. 124 ; « Le » village viêtnamien, petites réflexions autour de l'article défini, p. 126.

Chapitre quatre : Orientalisme et domination coloniale : entre science « pure » et science « aux ordres » ?, p. 128

1. Orientalisme et domination coloniale : un débat récent, p. 129 ; L'anthropologie au banc des accusés, p. 129 ; Le « brûlot » de Saïd, p. 131 – 2. Des bons rapports de collaboration entre administration coloniale et orientalisme : le cas viêtnamien, p. 133 – 3. Science et domination, plaidoyer pour une lecture fluide, p. 136 ; Le droit comme une arme au service de la colonisation, p. 139 ; Les formes détournées de légitimation de la conquête et de la domination dans les textes savants, p. 142 ; Une cité interdite ? la question du pouvoir impérial, p. 143 ; Gabriel Aubaret et la traduction en français du *Gia-dinh thông-chi*, p. 145 ; la question de la race : du déni d'infériorité à la promotion du déclassement, p. 146 ; À propos de discours sur la barbarie du droit viêtnamien, p. 149 ; Apparences et ambivalences des intentions dans les textes, p. 150 ; les préfaces dans les textes d'administrateurs, p.150 ; Bonifacy et la question des métis, p. 152 ; la géographie de Charles Robequain et Pierre Gourou, p. 154

Chapitre cinq : Le poids des traditions savantes. Le cas de *La Cité antique* dans l'espace des études viêtnamiennes, p. 159

1. Une incroyable destinée ? Les motifs de la séduction de *La Cité antique* à la fin du XIXe siècle et au-delà, p. 159 ; p. – 2. Fustel de Coulanges au Viêt Nam : les bonnes raisons d'une présence, p. 161 – 3. Les modes de présence de *La Cité antique* dans les textes, p. 166 ; Les bases générales du

modèle fustélien dans les textes, p. 166 ; *La Cité antique* dans les textes, p. 167 ; *La Cité antique* dans la tourmente ? Critiques et continuités du modèle fustélien, p. 172 – 4. Orientalistes français et intellectuels viêtnamiens, dialogue et malentendus autour de *La Cité antique*, p. 175

Troisième Partie : Orientalistes français et lettrés viêtnamiens : la production conjointe de connaissance sur le monde social viêtnamien, p. 179

1. La production conjointe : petit tour d'une question à problèmes, p. 182 ; Une préoccupation pointilliste sans véritables débouchés empiriques, p. 182 ; Savants français et lettrés viêtnamiens : les raisons d'une rencontre privilégiée, p. 187 – 2. Proposition d'une théorie de la coproduction, p. 189 ; De la communication à la création, de Bastide à Bakhtine, p. 189 ; Une approche dialogique de la production conjointe, p.194 – 3. Les conditions de production orientaliste : les éléments de vraisemblance d'une coopération entre les savants français et leurs pairs viêtnamiens, p. 196 ; Les conditions physiques du terrain viêtnamien, p. 197 ; un piètre réseau de communication, p. 197 ; un état sanitaire qui use les organismes, p. 198 ; Les conditions politiques : les guerres de pacification au Tonkin et dans l'Annam (1885-1896), p. 200 – 4. La production conjointe, du vraisemblable au certain : une étude empirique indiciaire, p. 202 ; Langue, mise en scène de soi et dénigrement : à propos d'« affaires entre soi », p. 203 ; les usages rhétoriques des citations en langue vernaculaire, p. 203 ; la production de « grands hommes » ? Jeu sur la langue et langues acerbes, p. 205 ; Compétences linguistiques et rôle des lettrés viêtnamiens, p. 208 ; qu'entend-on par « compétence linguistique » ?, p. 208 ; la question de l'évaluation, p. 210 ; Entre aphasie et objectivation idéologique des sources indigènes : essai d'interprétation, p. 212 ; Sur la piste de la production conjointe, une sociologie du dénigrement, p. 217 – 5. Le dialogique dans l'orientalisme : coopération, conflit, légitimité et malentendu, p. 221 ; Trois études de cas : nature de la coopération scientifique et rôle des lettrés, p. 221 ; un cas limite : une nature prédatrice avec Abel des Michels et la traduction du roman *Luc Vân Tiên*, p. 221 ; Auguste Bonifacy et l'ethnographie des Mans : l'informateur privilégié comme dépositaire intégral de la culture, p. 223 ; Paul Mus et le lettré cham : le rôle multidimensionnel d'un informateur privilégié, p. 225 ; De la contamination à la construction dialogique – À propos de quelques thèmes communs aux textes viêtnamiens et français, p. 227 ; critère de sélection d'un corpus de textes viêtnamiens, p. 228 ; portrait des auteurs viêtnamiens, p. 229 ; la Bibliothèque commune franco-viêtnamienne, p. 235 ; Production dialogique de savoirs et enjeux identitaires – Études de cas, p. 238 ; fausses adhérences et vrais conflits : la question chinoise, p. 238 ; Petite ou grande médecine ? Le délicat jugement dernier du missionnaire Jean-Baptiste Clair, p. 240

Quatrième Partie : Deux grandes figures de l'orientalisme français : Léopold Cadière et Paul Mus, p. 246

Chapitre six : Genèse et conditions d'une œuvre majeure : Léopold Cadière, savant et missionnaire, p. 248

1. Petites notes sur les sources utilisées, p. 249 – 2. Une œuvre scientifique protéiforme, p. 252 – 3. Aux sources de l'information ethnographique du père Cadière, p. 256 ; Les sources européennes, p. 256 ; les documents extra-viêtnamiens, p. 257 ; les documents sur le monde viêtnamien, p. 260 ; Les sources vernaculaires écrites, p. 266 ; Production de connaissances et échanges dialogiques : le terrain ethnographique de Léopold Cadière, p. 267 – 4. Scène savante et scène missionnaire : une œuvre polyphonique, un homme pluriel, p. 273 ; De quelques caractéristiques intellectuelles et morales du missionnaire savant, p. 273 ; La passion savante, p. 278 ; la quête de savoir, p. 279 ; *Instructions pratiques pour les missionnaires qui font des observations religieuses* : un texte précurseur sur le terrain ethnographique, p. 283 ; Un savant égaré au pays des missions ?, p. 284 ; « Je » double, unité et cohérence du savant missionnaire, p. 286 ; « Je » double, malentendus et tensions, p. 291

Chapitre sept : *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre*, un ouvrage scientifique majeur au service de son temps, p. 295

1. L'œuvre d'un « Big man » des études viêtnamiennes, p. 297 – 2. *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre*, un livre au service de son temps, p. 301 ; Un ouvrage qui s'ancre dans le « cosmodrame » indochinois, p. 301 ; Les sources du travail sociologique de Paul Mus, p. 302 ; les références théoriques, p. 303 ; les références françaises dans le domaine asiatique, p. 305 – 3. La sociologie mussienne du Viêt Nam, p. 306 ; Viêt Nam, une société de villages, p. 307 ; Viêt Nam, une société pénétrée de religieux, p. 311 ; Le modèle mussien des contacts culturels, p. 317 ; Les clairs-obscurs du style : essai sur les effets de langage, p. 319 – 4. Essai de décentrement de *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre*, p. 322 ; La virulente critique de Nguyên Khac Viên, p. 322 ; La pensée mussienne à l'aune de la pensée confucéenne, p. 324 – 5. L'idée d'une « concordance spirituelle » avec le Viêt Nam, p. 328

Conclusion, p. 334

Bibliographie, p. 342

Index des auteurs cités, p. 409

Liste des tableaux et figures, p. 426

Liste des annexes, p. 428

Annexes, p. 430

Introduction

N'est-il pas légitime de s'interroger, dans la France d'aujourd'hui, sur l'intérêt d'une étude qui a pour objet les textes savants « coloniaux »[1] ? On pourrait arguer de ce que la production savante coloniale est un angle mort des études viêtnamiennes (françaises) contemporaines. Plus fondamentalement, cet examen renvoie surtout à la nécessité de renouer les fils avec des savoirs dont « nous » sommes consciemment ou inconsciemment dépendants. Lorsque je travaillais come agronome dans le delta du Fleuve Rouge en 1992-1993, les recherches de René Dumont et de Pierre Gourou publiés dans les années 1930, constituaient encore des références considérées comme incontournables pour le travail de terrain[2]. Lorsque Jacques Dournes (en 1978) ou Gérald Hickey (en 1982) étudient la secte millénariste du « Dieu Python » de la fin des années 1930, ils s'enferment dans une interprétation purement politique du mouvement. En effet, leur analyse repose sur un petit nombre de documents savants coloniaux qui évacuaient toute explication en terme religieux parce que le contexte historique de l'époque imposait ses lunettes politiques aux études ethnologiques[3].

Ce retour en arrière sur un passé, qui est encore le « nôtre », est d'autant plus indispensable qu'il faut admettre que les études viêtnamiennes en France – à quelques notables exceptions près, bien sûr – forment un univers peu visible dans l'espace scientifique. En effet, leur volume est mince et leur présence au sein des universités ou des institutions de recherche est relativement faible. L'écriture des guerres d'Indochine a, il est vrai, mobilisé la plupart des énergies disponibles[4]. En outre, le terrain ethnographique ou le terrain des archives, pour une large part, sont demeurés peu accessibles. Potentiellement, la recherche post-coloniale sur le Viêt Nam a (ou avait) ainsi toute raison pour se placer dans un état de dépendance vis-à-vis des textes coloniaux.

Insérer pleinement les études viêtnamiennes dans le champ général des sciences sociales se doit donc d'explorer la manière dont la « viêtnamologie » d'aujourd'hui peut s'attacher à la tradition savante d'hier. Déterminer de quelle tradition il s'agit conduit inévitablement, en matière de connaissance de l'Asie, vers l'orientalisme. Caractéristique de la construction géographique des sciences sociales en France, l'orientalisme, qui naît au XIXe siècle, postule la connaissance totale

---

[1] L'épithète ne signifie pas qu'il existerait une science que le fait colonial structurerait de part en part et qui justifierait donc une telle qualification. Il s'agit juste de spécifier que je parle de la science qui a pour terrain les colonies, rien de plus. Je me dispenserai dorénavant des guillemets.

[2] R. Dumont, *La culture du riz dans le delta du Tonkin*, 1935 ; P. Gourou, *Les paysans du delta tonkinois*, 1936.

[3] O. Salemink, *Beyond complicity and naïveté : contextualizing the ethnography of Vietnam's Central highlanders*, 1999, pp. 95-99.

[4] Cf. D. Hémery, Les recherches françaises en histoire moderne et contemporaine de l'Asie du Sud-Est depuis les années 1960 : un état des lieux, in : *Liber Amicorum – Mélanges offerts à Phan Huy Lê*, 1999, pp. 87-102.

de l'Homme sur une « aire », l'Orient, qui s'étend depuis le Maghreb jusqu'aux confins de l'Asie. Pas n'importe quel « Homme », celui qui appartient aux « grandes » civilisations. Domaine de savoir aux frontières incertaines, l'orientalisme est un ensemble par définition multidisciplinaire qui exerce son « ministère » sur des cultures très variées. Créée au tournant du XXe siècle au Viêt Nam, l'École française d'Extrême-Orient constitue le support principal de l'orientalisme. Récemment étudiée sous l'angle de son histoire sociale et politique[5], les savoirs produits par ou autour de l'École française d'Extrême-Orient demeurent donc dans l'ombre. Il importe désormais de les mettre en lumière.

Ce sont donc les textes orientalistes sur le monde social viêtnamien[6] écrits, grosso modo, durant la période coloniale que je vais scruter. Plus précisément, j'analyserai un ensemble de textes sélectionnés sur la base de leur notoriété, c'est-à-dire ceux qui forment le socle commun de ce « qu'il faut avoir lu sur le Viêt Nam » et qui ont été progressivement élus dans le champ des études viêtnamiennes (partie un, chapitres un et deux).

Je m'efforcerai de rendre compte des principes d'intelligibilité du monde social viêtnamien que ces textes mettent en place. Autrement dit, il s'agit de décrire et d'élucider l'« idée française » du monde social viêtnamien[7], la manière dont les savants français ont appréhendé son histoire, sa culture et sa société, passée ou actuelle. Ce n'est cependant pas dans la perspective de Nguyên Van Phong que je m'inscris. La thèse que ce dernier soutint en 1971 constitue un travail inaugural, dans la mesure où il prit la production scientifique ou littéraire française sur le Viêt Nam colonial en tant qu'objet. Nguyên Van Phong cherchait à mettre en évidence les stéréotypes coloniaux. Au sein de ce qu'il appelait les " *couleurs caractéristiques* "[8], il se donnait pour but d'extraire les " *éléments dignes* "[9] qui lui permettaient de brosser un portrait aussi fidèle que possible de la société viêtnamienne de l'époque. Au contraire de Nguyên Van Phong, je ne m'intéresse pas à la " *valeur informative et cognitive* "[10] des textes, même si, bien évidemment, je ne la nie pas. Simplement, ce n'est pas mon propos, puisque je construis mon objet avec les notions de « bibliothèque annamite », d'« horizon » et de « coproduction » que je détaille ci-après.

---

[5] Nous ne disposions jusqu'à très récemment que de peu de sources pour écrire l'histoire de l'E.F.E.O. Grâce à l'ouverture des archives – grosso modo depuis 1997 – nous jouissons enfin d'une étude sérieuse, celle de Pierre Singaravélou dont le mémoire de maîtrise (1998) vient d'être publié dans la collection « Recherches asiatiques » de l'Harmattan. Cf. P. Singaravélou, *L'École française d'Extrême-Orient ou l'institution des marges*, 1999, 382 p.

[6] J'exclus donc les études ethnographiques sur les ethnies montagnardes, ma recherche ne porte que sur les textes relatifs à l'ethnie majoritaire kinh ou viêt.

[7] « Annamite », devrais-je dire, pour décliner le terme français « Annam » servant à désigner dans la période coloniale le territoire composé du Nord au Sud des deux protectorats, le Tonkin et l'Annam, et d'une colonie, la Cochinchine.

[8] Nguyên Van Phong, *La société vietnamienne de 1882 à 1902, d'après les écrits des auteurs français*, 1971, pp. 267-268.

[9] Id., p. 268.

[10] O. Schwartz, La fin de l'empirisme ? L'empirisme irréductible, in : *Le hobo*, 1993, p. 283.

La cohérence caractérise la manière dont les savants français ont appréhendé la société viêtnamienne (partie deux, chapitre trois). J'émets l'hypothèse que les représentations savantes forment « système », c'est-à-dire offrent des régularités : certaines représentations ont plus de poids et la manière de les présenter est relativement unitaire. J'appelle « Bibliothèque annamite » ce système, m'inspirant librement d'un texte de Michel Foucault dans lequel il soutient que *La tentation de Saint Antoine* de Flaubert est moins un livre nouveau qu'un objet qui s'inscrit dans un réseau du « déjà-écrit » dans les bibliothèques[11]. Foucault nous apporte toutefois bien plus que cela. Il aide également à penser les rapports du langage à la constitution des savoirs, c'est-à-dire la façon dont des règles d'énonciation produites par un système collectif anonyme contraignent la formation des connaissances. La structure du langage est donc une condition forte de possibilité – en deçà de tout seuil de réflexivité – de la création scientifique[12]. À ce titre, s'il me faut expliquer le contenu de cette « Bibliothèque », elle constitue en elle-même un principe explicatif de la forme des discours français sur le Viêt Nam, car elle impose son lexique de mots à la plume savante, par-delà les variables socio-professionnelles caractérisant les auteurs.
Dans un essai exceptionnellement riche, Mikhail Bakhtine admet que toute création culturelle s'insère dans une relation à un interlocuteur non abstrait. Il ajoute qu'il faut :

> " *supposer en outre un certain horizon social défini et établi qui détermine la création idéologique du groupe social et de l'époque à laquelle nous appartenons, un horizon contemporain de notre littérature, de notre science, de notre morale, de notre droit* "[13].

Rendre raison de la cohérence des représentations françaises du monde social viêtnamien s'appuie en partie sur cette idée. Je tâcherai effectivement d'expliquer ce que ces représentations doivent, d'abord, à l'horizon savant compris comme un espace de déterminations externes retraduites dans les textes savants en termes de problématiques, de lexique et de conceptions – pour reprendre les mots de Roland Lardinois, c'est plus particulièrement l'" *univers théorique explicite* "[14] qui m'intéresse, afin d'éviter des régressions à l'infini dans une quête vaine de l'origine des idées. C'est également à l'horizon politique des débats liés à la colonisation et à la légitimation

[11] Cf. M. Foucault, *La Bibliothèque Fantastique*, 1971, pp. 7-33.
[12] Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, 1966.
[13] M. Bakhtine, *Le marxisme ou la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, 1977, p. 123.
[14] R. Lardinois, Louis Dumont et la science indigène, *A. R. S. S.*, 1995, p. 16.

de celle-ci et retraduits dans les textes sous forme de problématiques, de prises de position, de suggestions, que j'attribuerai une valeur explicative (partie deux, chapitres quatre et cinq).

Les représentations françaises ne sont cependant pas toute inscrites dans l'« Occident ». L'« Orient » a aussi son mot à dire. Je défends la thèse que les productions savantes françaises relèvent d'une coproduction. En effet, elles ne sont pas restées imperméables aux formulations et reformulations indigènes[15]. Mieux, elles s'élaborent tout le long d'un dialogue culturel basée sur de multiples échanges de différentes natures entre les savants français et leurs informateurs privilégiés, en l'occurrence les lettrés viêtnamiens (partie trois). Thématique oubliée voire occultée dans le cas viêtnamien, la notion pose de sérieux problèmes de méthode en ce qui concerne son traitement empirique. Je précise que rendre justice à des travailleurs de l'ombre ne constitue pas l'objectif premier de cette partie. Mais la préoccupation est belle et bien présente. Il ne faut en effet pas négliger les conséquences de cette forme apparemment « douce » de la domination dans ce lieu apparemment paisible qu'est l'espace scientifique colonial. En réduisant au silence les voix indigènes, les savants français ont participé de ces humiliations si profondément ressenties par leurs collaborateurs viêtnamiens qu'ils ne savaient pas reconnaître comme leurs pairs. Il convient donc de garder à l'esprit que la notion de coproduction fait référence à la seule dimension cognitive. Elle édulcore forcément la dimension de rapport de force – le vocabulaire brutal qui désigne assez souvent ce travail en commun sera heureusement là pour nous le rappeler – au niveau de laquelle il faudrait parler plutôt d'expropriation. Au-delà d'une approche en terme de contamination (des savoirs occidentaux par des savoirs indigènes, ou le contraire), ce qui m'intéresse, en premier lieu, est de montrer en quoi les représentations du monde social viêtnamien sont, en partie, des représentations croisées. C'est-à-dire des créations qui se construisent dans cette rencontre interculturelle aux multiples effets de connaissance, que ce soit sur le choix objets et la manière de les traiter, ou, très probablement aussi, sur les lieux d'enquête privilégiés par les orientalistes. On verra également en quoi cette rencontre oblige à la redéfinition, le plus souvent douloureuse, des identités, individuelles ou collectives, françaises ou viêtnamiennes.

Je me pencherai, enfin, sur deux figures de l'orientalisme français, Léopold Cadière et Paul Mus. Dans une perspective pratique, il est question de retrouver la singularité d'auteurs éclipsés par l'analyse forcément nivelante d'un grand nombre d'œuvres prises ensemble. Dans une optique théorique, j'examinerai comment ces deux personnages ont appréhendé la culture viêtnamienne et ont été amenés à redéfinir leurs propres rapports à celle-ci, mais aussi à entretenir des

[15] A. L. Stoler & F. Cooper, Between metropole and colony. Rethinking a research agenda, in : *Tensions in empire*, 1997, p. 9.

malentendus de diverses natures, cognitifs ou sentimentaux avec elle (partie quatre, chapitre six et sept).

Première partie : De quelques difficultés à surmonter pour définir un corpus de textes orientalistes

Chapitre I – Le choix du corpus

1. Les délimitations primaires

Les bornes chronologiques (1862-1939)

Je m'inscris, grosso modo, dans la période qui court des années 1860 aux années 1930. La nécessité pratique de définir des bornes n'impose toutefois pas une décision purement arbitraire : une logique théorique préside bien sûr à ce choix.

La formation de l'Indochine française s'étale sur presque un demi-siècle. Les premiers assauts débutent en 1858 avec la prise de Tourane – elle précède de peu celle de Saïgon (1859) – qui constitue le premier jalon du rattachement de la Cochinchine au futur empire colonial français. La région sera définitivement contrôlée en 1867, mais son annexion n'est institutionnalisée qu'en 1874[16]. La colonisation se poursuivra jusqu'à la fin des années 1890 avec la maîtrise du Tonkin et de l'Annam. La nouvelle poussée française en Extrême-Orient correspond, en effet, aux années 1880-1885. Elle débouche, d'une part, sur le « traité Patrenôtre » du 6 juin 1884 qui entérine le protectorat français sur l'Annam-Tonkin, et, d'autre part, sur le traité de T'ien-tsin du 9 juin 1885 qui estampille la reconnaissance définitive par la Chine de la suzeraineté française[17]. Ce n'est, cependant, qu'en 1897 que " *les forces françaises sont maîtresses de l'ensemble du pays* "[18], clôturant une longue et douloureuse guerre dite de « pacification » contre les mouvements de résistance. Prendre l'année 1862 comme point de départ de l'étude, c'est donc simplement s'inscrire au commencement officiel de la mainmise coloniale de la France sur l'ensemble du « pays d'Annam » : elle concorde avec la signature du traité de Saïgon du 5 juin 1862 qui donne à la France les trois provinces de la Cochinchine orientale (Biên-Hoa, Gia-Dinh, My-Tho). Du point de vue de la nature du travail savant – de ses objets, de son écriture ou de ses intentions – cette date apparaît en outre pertinente. Elle constitue, en effet, non pas une rupture, mais présente néanmoins les premiers signes d'une transformation de la production savante sur le Viêt Nam. Tout d'abord, c'est une date identifiée en tant que telle. La commémoration du

[16] P. Brocheux & D. Hémery, *Indochine, la colonisation ambiguë*, 1994, p. 33 et sq.
[17] Lê Thanh Khôi, *Le Viêt-Nam, histoire et civilisation*, 1955, pp. 370-371.
[18] Id., p. 67.

bicentenaire de la création de l'École nationale des langues orientales vivantes[19] indique qu'Eugène Cortambert et Léon de Rosny inaugurent la période scientifique des études viêtnamiennes grâce à leur ouvrage *Tableau de la Cochinchine* édité en 1862. Évidemment, ce sont deux professeurs des Langues'O, mais on ne doit pas négliger l'effet symbolique d'une telle imposition, justement parce qu'elle s'ajuste à un événement historique. Ce qui importe, toutefois, c'est le sens de la transformation qu'ouvre l'exploration scientifique de la colonie. Un champ d'études viêtnamiennes se dessine effectivement, et dont les caractéristiques de fonctionnement vont désormais déterminer de nouvelles pratiques. Jusque-là, les informations concernant cette partie du monde provenaient essentiellement des écrits missionnaires et, dans une moindre mesure, des relations de voyageurs. Les textes missionnaires étaient très liés aux questions de l'entreprise religieuse et la plupart étaient publiés dans des revues internes aux milieux religieux. À partir des années 1860, de nouveaux acteurs entrent en scène et produisent un savoir qui, tout en s'adossant aux besoins coloniaux, en matière d'administration notamment, laissent place aussi à des objectifs scientifiques clairement exprimés. J'en veux pour preuve l'apparition de revues qui affichent leur ouverture vis-à-vis de recherches savantes, que ce soit Excursions et Reconnaissances fondée en 1879, le Bulletin de la Société des études indochinoises en 1881, ou bien la Revue indochinoise en 1893 (voir infra). Globalement, une véritable " *prise de possession scientifique* " s'opère au cours du " *grand débat* " colonial des années 1873-1883[20]. S'esquisse également dès cette époque un ensemble de liens entre les textes savants, sur la base de citations explicites ou de références implicites, alors que les traces des ouvrages antérieurs aux années 1860 ne sont ni repérables, ni objectivement intégrés dans les productions savantes[21]. Puis viendront la création de l'École Française d'Extrême-Orient en 1898 (voir infra) et la rédaction des imposants volumes bibliographiques de la *Bibliotheca indosinica* concoctée par Henri Cordier au début du XXe siècle : autant d'indices qui certifient qu'un processus d'établissement d'un champ scientifique est bien à l'œuvre[22].

---

[19] Elle est ultérieurement désignée par l'acronyme de Langues'O. Je retiendrai toutefois cette appellation dans la suite du texte.

[20] P. Brocheux & D. Hémery, op. cit., 1994, pp. 38-39.

[21] À propos des discours sur l'Inde, Sylvia Murr constate que la concurrence entre les jésuites et les scientifiques s'exprime dans le fait que les savants ne citent pas les jésuites, ou bien se réfèrent à leurs travaux uniquement pour les critiquer. Cf. S. Murr, Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières, *Purusartha*, 1983, pp. 233-284. Faut-il alors suivre Nguyên Thê Anh qui soutient que les écrits missionnaires ont eu une grande influence sur les représentations françaises du Viêt Nam ? Cf. Nguyên Thê Anh, *France et Viêt Nam, les réalités d'un dialogue culturel de trois siècles*. À l'exclusion d'E. Cortambert et L. de Rosny qui plagient les écrits antérieurs des prêtres, les ouvrages missionnaires, même s'ils sont plus présents dans les travaux des premières années de la colonisation, apparaissent rarement en tant que sources directes d'informations.

[22] Voir à ce sujet P. Bourdieu, Le champ scientifique, *A.R.S.S.*, 1976, pp. 88-104.

Je clôture le corpus en 1939, au moment ou un peu avant les ruptures annoncées par la Seconde Guerre mondiale et l'arrivée des Japonais dans la péninsule indochinoise. Ce moment constitue-t-il ici aussi une cassure au niveau scientifique ? On peut le pressentir, même si elle ne s'exerce pas tant dans l'ordre des savoirs qu'au plan des conditions pratiques, voire des objets, du travail scientifique. S'il faut en croire Georges Boudarel, l'apparition du maquis *Viêt-minh* au Nord, l'insurrection de la Cochinchine et la mutinerie de Do-Luong marquent une nouvelle phase dans les études ethnographiques qui sont relancées par l'administration à partir des années 1940-1941 pour ses besoins de sécurité. Les ethnies minoritaires peuplant les montagnes en sont les principales cibles[23]. En fait, l'administration coloniale sollicite la collaboration de l'E.F.E.O. dès 1936, notamment dans le domaine du renseignement sur les populations indigènes. La fondation de l'Institut indochinois pour l'étude de l'Homme, en 1938, marque aussi un tournant dans la mesure où, d'une part, l'institutionnalisation et la professionnalisation de la recherche en sciences sociales s'accélèrent, et, d'autre part, les études de terrain menées par des chercheurs viêtnamiens se voient encouragées[24]. Plus généralement, des changements dans l'activité scientifiques sont perceptibles tout au long des années 1930. L'espace savant ne pouvait rester à l'écart des crises diverses (la dépression économique mondiale, les « soviets de Nghê-Tinh », la rébellion de Yên-Bay) qui secouent la « Perle de l'empire » dans les années 1930-1931. En particulier, le travail scientifique pâtit des restrictions budgétaires, que ce soit en termes financiers ou de personnel[25]. Le gouverneur général ampute ainsi le budget de l'E.F.E.O. de 1932 de trente mille piastres[26]. Il est d'ailleurs possible que la production scientifique ait été touchée dès la fin des années 1920, car, à partir de 1928, le budget de l'Indochine est secoué par la crise financière du régime colonial[27].

---

[23] G. Boudarel, Sciences sociales et contre-insurrection au Vietnam, in : *Le mal de voir*, 1976, p. 142.

[24] J. Kleinen, Ethnographic praxis and the colonial state in Vietnam, in : *Viêt Nam – sources et approches*, 1996, p. 38.

[25] Le projet de création d'une vaste entreprise culturelle et politique d'édition sur le modèle hollandais à Java échoue sur l'écueil économique. Voir C. Pasquel Rageau & C. Salmon, Un projet colonial en Indochine inspiré de *Balai Pustaka*, *Archipel*, 1992, pp. 57-74.

[26] P. Singaravélou, *L'École française d'Extrême-Orient ou l'institution des marges*, 1999, p. 251. La piastre équivalait alors à peu près à 10 francs. P. Singaravélou fournit un indicateur assez fiable de la fragilité des ressources pécuniaires de ces années-là. Dès 1923, un arrêté autorisait l'École française à vendre de modestes objets d'art khmer. Mais à partir de 1930, des objets de valeur sont mis sur le marché. Les recettes s'envolent : si la vente rapporte 669 piastres entre avril et décembre 1929, le procès-verbal de septembre 1931 enregistre un montant de 4 245 piastres, le procès-verbal de septembre 1932, 3 997 piastres et celui de mars 1936, 21 707 piastres. Le don de 100 000 francs effectué par André Citroën en 1932, en contrepartie d'un présent de sculptures khmères pour garnir l'exposition de la mission Citroën en Asie, confirme les besoins de l'E.F.E.O. Une lettre de 1932 du directeur de l'École, Georges Cœdès, à André Citroën insistait, d'ailleurs, sur l'opportunité de cette action de mécénat pour l'E.F.E.O. qui traversait une période budgétaire " *critique* ". P. Singaravélou, op. cit., pp. 252-254.

[27] P. Brocheux & D. Hémery, op. cit., pp. 104-105. L'École française d'Extrême-Orient qui est alimenté par le budget colonial, en est certainement affectée.

Il n'est donc pas étonnant que la connaissance de l'Asie, en France, soit en " *perte de vitalité* " tout le long des années 1939-1950[28]. En tout cas, ce bilan confirme le bien-fondé de la date retenue.

Si le découpage opéré en deux points du temps n'établit pas des ruptures symétriques, il laisse apparaître un système de savoirs cohérent. Évidemment, la production savante n'obéit pas à des partitions aussi tranchées du temps. On peut très certainement repérer, là, des textes écrits « juste » avant ou « juste » après qu'il importerait de retenir, ici, des pensées élaborées dans l'intervalle de temps retenu mais couchées par écrit en dehors de celui-ci. Je justifierai plus loin les libéralités que je m'accorde quant à la stricte délimitation temporelle du corpus[29].

Pour terminer sur ce chapitre, je conçois que prendre un tel intervalle de temps peut paraître ambitieux. Ceci répond, en fait, au désir d'embrasser une diversité *a priori* d'auteurs. C'est donner ainsi plus de force à l'hypothèse de l'existence d'une « Bibliothèque annamite », s'il s'avère que des régularités discursives tissent effectivement une toile qui vient enserrer des auteurs confrontés à des contextes variés.

Qu'est-ce qu'un texte de sciences humaines pour la période considérée ?

J'aurais pu extraire mon corpus de l'ensemble des écrits savants coloniaux. C'est toutefois une base trop considérable dans la mesure où l'Indochine suscita d'innombrables travaux dans les domaines de la sociologie, l'ethnologie, l'histoire, l'archéologie, mais aussi les sciences économiques, le droit, sans oublier les sciences naturelles, la botanique, la géologie, la géographie physique, l'agronomie, les sciences médicales, etc.
En me focalisant sur les écrits relatifs au monde social viêtnamien, je semble retenir *a priori* les textes relevant des « sciences humaines ». Il est cependant clair que, par exemple, les sciences naturelles peuvent tout aussi bien véhiculer un « certain regard » sur le monde social. Un traité d'agronomie a certes moins de chances de nous informer sur la société viêtnamienne qu'une analyse sociologique, mais il peut ne pas être exempt d'observations, de commentaires ou jugements sur la culture qu'il découvre. Simplement, ce n'est pas le choix qui prévaut dans ce

[28] P. Masson-Oursel, La connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'orientalisme, *R.P.F.E.*, s. d., pp. 354-355. L'auteur, philosophe et historien spécialiste de l'Inde, est professeur à l'École des Hautes Études.
[29] Pour une analyse rigoureuse du concept de génération, voir N. Perivolaropoulou, Karl Mannheim et sa génération, *Mil Neuf Cent, Revue Intellectuelle*, 1992, pp. 165-186.

livre, car la volonté d'une lecture attentive d'un nombre limité de textes oblige à restreindre le corpus au domaine des sciences humaines.

Mais que faut-il entendre par sciences humaines ? Jean-Claude Passeron rappelle que, depuis que Kant proposa au XVIIIe siècle le mot d'anthropologie pour désigner la place encore vide d'une science de l'homme, nous avons affaire là à un ensemble pour le moins disparate de travaux :

> " *aussi divers que ceux qui, au cœur du XIXe siècle, mirent au net la méthode historique (…), ou qui, de la fin du XIXe siècle au milieu du XXe, firent fleurir concurremment des synthèses ou des doctrines explicatives (de type psychologique, historique ou sociologique) et se multiplier, souvent en se refondant à neuf contre une tradition érudite ou philosophique, des disciplines autonomes fortement charpentées autour de leur méthode (ethnologie, psychanalyse) ou unifiées – et spécialisés – par le traitement de données homogènes (économie, linguistique, démographie)* "[30].

Un exemple pris dans le classement de la bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient permet d'ailleurs de saisir le flou des frontières disciplinaires, ou, si l'on préfère, l'œcuménisme des classifications au début de ce siècle. Ainsi, on trouve à la section « anthropologie », le nom de Jean Marquet pour ses deux romans, *De la rizière à la montagne* et *Du village à la cité* ou bien la section « géographie » accueille les guides touristiques.
Afin de ne pas projeter les divisions actuelles sur le passé, je ne rejetterai aucune des disciplines énumérées dans la citation ci-dessus. Elles se retrouvent d'ailleurs toutes sur le sol viêtnamien, rassemblées sous la bannière de l'orientalisme. Pour être exact, pas « toutes », car la philosophie n'a pas droit de citer dans un espace qui revendique des études empiriques.

2. Les modalités de sélection du corpus

Le mode d'élection des textes repose sur le critère de notoriété. Ce qui conduit à s'interroger sur ce qui confère la notoriété, ou plutôt, qui l'adjuge. La question devient ainsi celle de l'identification d'instances de consécration. Le pluriel pourrait apparaître de trop ici. " *Centre légitime de l'érudition coloniale* "[31], l'École française d'Extrême-Orient occupe la place de manière

[30] J.-C. Passeron, *Le raisonnement sociologique*, 1991, p. 20. Voir aussi V. Karady, Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française, *R.F.S.*, 1982, p. 23, n.
[31] V. Karady, id., p. 23.

omnipotente au sein de ce champ des études viêtnamiennes qu'elle contribue puissamment à établir. Incarnation de la " *tradition lettrée* " qui est en position de force tout au long du XIXe siècle dans l'espace universitaire[32], l'E.F.E.O. organise et discipline les savoirs, à partir des premières années du XXe siècle, de façon presque monopolistique. Je décrirai donc le champ au sein duquel cette institution règne en maître – l'adverbe « presque » prendra alors toute sa signification –, avant de m'intéresser aux différentes formes de consécration des auteurs.

Les grands lieux de production de sciences humaines au Viêt Nam

Selon Émile Gaspardone, le champ des études françaises au Viêt Nam est ainsi structuré, d'une part les missionnaires, les officiers et les voyageurs, d'autre part, les administrateurs des Services civils, et enfin l'E.F.E.O.[33]. Autrement dit, d'un côté des individus, de l'autre une institution ; et en creux, d'un côté, des " *méthodes pratiques* " mises en œuvre par des amateurs, certainement louables, mais qui demandent un encadrement, de l'autre, une véritable " *investigation scientifique* "[34]. Le propos est évidemment réducteur voire caricatural. Il faut certes admettre le rôle prééminent de l'E.F.E.O. comme instance de consécration, mais il faut aussi reconnaître l'existence d'autres institutions au sein de l'espace savant français au Viêt Nam. En outre, ces institutions organisent des échanges scientifiques qui transgressent, certes de manière limitée, les frontières érigées, ici, par Gaspardone.

À côté de l'E.F.E.O., je présenterai donc les trois principaux périodiques et/ou sociétés savantes qui ont fourni des études de valeurs et animé le champ scientifique[35].

L'École française d'Extrême-Orient, l'incontournable « institution des marges »

Pour l'essentiel, deux projets président à la création de l'E.F.E.O.[36] D'une part, le projet universitaire des indianistes Auguste Barth et Émile Sénart, et du latiniste Michel Bréal, tous trois membres de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. À la fin des années 1890, ces derniers souhaitent fonder la Société de Chandernagor sur le modèle des Écoles françaises d'Athènes et de Rome dans le but de concurrencer l'orientalisme britannique. Et par ailleurs, le projet de Charles Lemire, résident de France en Indochine et savant à ses heures perdues, et de Pierre Lefèvre-

---

[32] Id., p. 17.
[33] E. Gaspardone, Annamite(1869), in : *Cent-cinquantenaire de l'École des langues orientales*, 1948, p. 202.
[34] Id.
[35] Cf. les « orientations bibliographiques » in : J. Chesneaux, *Contribution à l'histoire de la nation viêtnamienne*, 1955.
[36] P. Singaravélou, op. cit., p. 37 et sq., p. 51 et sq., p. 62 et sq.

Pontalis, médecin militaire qui participa à la mission Pavie d'exploration scientifique de la péninsule indochinoise. Ces derniers proposent au Congrès des orientalistes de Paris (1897) l'établissement en Indochine d'un institut de recherche et de conservation archéologiques. Le « plan Lemire », soutenu par l'administration coloniale, rencontre l'attention du gouverneur général Paul Doumer qui fait ses premiers pas dans l'organisation administrative de la colonie. Définitivement convaincu par Sylvain Lévi de passage à Saïgon, Doumer, par arrêté du 15 décembre 1898, donne vie à la Mission archéologique permanente (M.A.P.). Il en confie la tutelle scientifique à l'A.I.B.L., mais, comme toute institution indochinoise, elle est placée sous l'autorité du gouverneur général qui la finance sur le budget général de la colonie créé en juillet 1898. Un décret du 20 janvier 1900 transforme la M.A.P. en École française d'Extrême-Orient[37]. Primitivement installée à Saïgon, elle déménage en 1902 à Hanoï avec son embryon de bibliothèque, suivant en cela le déplacement de l'administration générale dans la nouvelle capitale de l'Union indochinoise.

À l'instar des Écoles de Rome et d'Athènes, l'E.F.E.O. n'est pas une école d'enseignement – si ce n'est à titre " *accessoire* "[38] – mais un institut de recherches archéologiques, philologiques et historiques. Son territoire d'exploration ne se cantonne pas à l'Indochine, mais s'étend aux " *civilisation voisines* "[39] dites " *extrême-orientales* ", c'est-à-dire l'Inde, la Chine, la Malaisie, etc.[40] Un arrêté du 9 mars 1900 assigne une nouvelle tâche qui va vite devenir une composante essentielle de l'action de l'École. Le classement et la conservation des monuments de l'Indochine entre dorénavant dans ses attributions. La création de la Commission des antiquités du Tonkin (1901), de la Commission du Cambodge (1905), puis d'un service chargé de la conservation du site d'Angkor (1907) renforce, en outre, ce pôle d'activités.

Faut-il accorder crédit aux propos d'Édouard de Martonne lorsqu'il décrit les conditions de travail du " *savant colonial* ", locaux vétustes, instruments vieillots, personnels auxiliaires peu nombreux et mal formés[41] ? Sorte d'épopée héroïque en l'honneur de la science coloniale – non exempte d'ironie d'ailleurs –, ces affirmations semblent mal s'appliquer au cas de l'École française. Une vaste bibliothèque et un imposant musée prévus par l'arrêté de fondation, des locaux spacieux et un personnel viêtnamien de lettrés et secrétaires, laissent deviner un sort plutôt enviable. La bibliothèque de l'E.F.E.O. constituée progressivement par des échanges avec des

---

[37] L'E.F.E.O. devient, par la suite, un établissement public doté de la personnalité civile (décret du 3 avril 1920). Ce statut lui permit de s'attacher des fonctionnaires permanents et spécialisés.

[38] Historique général, *B.E.F.E.O.*, 1921, p. 6. Le texte oppose le " *labeur stérile* " de l'enseignement au " *travail fécond* " de la recherche.

[39] Voir article 2 de l'arrêté de fondation du 15 décembre 1898.

[40] Remarquons que le Japon n'apparaît pas dans cet arrêté.

[41] E. de Martonne, *Le savant colonial*, 1930, p. 80. Il s'agit ici d'Edouard de Martonne, qu'il ne pas confondre avec Emmanuel de Martonne, normalien, agrégé d'histoire, docteur ès lettres et ès sciences, gendre de Vidal de la Blache.

consœurs, des collectes effectuées lors de voyages d'exploration et des dons, est devenue un outil de recherches de premier ordre[42]. Elle se compose d'un fonds de manuscrits viêtnamiens, cambodgiens, laotiens, birmans, chinois et japonais, d'ouvrages européens concernant l'Indochine, l'Inde, la Chine et le Japon, d'imprimés consacrés au Viêt Nam, la Chine et le Japon, d'une impressionnante collection d'estampages, ainsi que de cartes, plans et d'une série iconographique[43]. Outre la tutelle scientifique de divers musées – le Musée Khai-Dinh de Hué (1923), le Musée Albert Sarraut de Phnom Penh (1905), le Musée Blanchard de la Brosse de Saïgon (1929) –, l'E.F.E.O. a la charge du Musée Louis Finot à Hanoï et du Musée cham de Tourane (1918). Avec la bibliothèque, le Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient constitue l'autre instrument privilégié de la recherche et le moyen d'insérer la science française dans le concert mondial. Le premier numéro paraît en 1901, et porte en sous-titre le nom de « Revue philologique ». De grand format (in 8°), le Bulletin est, certes, une revue d'érudition classique au contenu assez souvent abrupt pour le profane, mais il ouvre aussi ses colonnes à des articles d'ethnologie ou de folklore (cf. infra). Le B.E.F.E.O. comporte en outre une rubrique intitulée « Chronique » qui porte principalement sur l'actualité concernant l'Asie dans le domaine scientifique et politique (jusqu'en 1907), des critiques bibliographiques et une éventuelle rubrique nécrologique.

L'organisation du personnel a considérablement évolué durant la période coloniale. En effet, l'arrêté de création de la M.A.P fut corrigé une première fois par un décret du 3 avril 1920, puis modifié à nouveau par un décret du 22 juin 1931. Schématiquement, il est distingué un personnel européen – constitué d'un directeur, de trois membres permanents (ou professeurs), de membres temporaires (ou pensionnaires) nommés, au maximum, pour trois années, et de correspondants –, et un personnel asiatique de lettrés, interprètes, secrétaires, dessinateurs, estampeurs, mouleurs, relieurs, etc., la cheville ouvrière du travail savant si l'on préfère[44]. C'est par l'entremise du titre de correspondant de l'École que celle-ci va entre autres dominer le jeu dans le champ scientifique. Si les professeurs ou pensionnaires sont recrutés pour l'essentiel à l'E.P.H.E. ou aux Langues'O sur proposition de l'A.I.B.L., le statut de correspondant est ouvert à tous les " *collaborateurs du dehors* "[45], savants occasionnels dont le rôle est dès le départ conçu dans le but de décupler la force de travail de l'E.F.E.O.

---

[42] C'est la plus riche documentation sur l'Indochine réunie dans une bibliothèque publique selon Jacqueline Filliozat (communication personnelle, juin 1999).
[43] Voir *B.E.F.E.O.*, 1921, pp. 399-400.
[44] Voir *B.E.F.E.O.*, 1933, fascicule 2, p. 1158. Voir aussi P. Singaravélou, op. cit., pp. 134-137.
[45] Lettre de M. Barth, *B.E.F.E.O.*, 1901, p. 3.

Dans la cour des grands : l'Association des amis du Vieux-Hué

La documentation aujourd'hui à ma disposition reste peu prolixe quant à la genèse de l'Association. Elle voit le jour en novembre 1913 sous l'impulsion, notamment, du docteur Albert Sallet, futur secrétaire, et du missionnaire Léopold Cadière, futur rédacteur de la revue que les Amis du Vieux-Hué créent. Il faut ajouter à cet acte de naissance les hommes qui signent les statuts, à savoir Louis Dumoutier, payeur à la Trésorerie de Hué – il deviendra le premier président de la société savante –, H. Le Bris, professeur, R. Bienvenue, administrateur des services civils et P. Albrecht, capitaine d'infanterie coloniale. Cette société savante naît d'une initiative privée et non gouvernementale, ce qui d'emblée lui confère une originalité[46]. Qu'il faut par ailleurs tempérer, car on retrouve là les ingrédients classiques à la base de toute société savante : un médecin, un missionnaire, des représentants de l'État, un professeur[47]. Par contre, une particularité des Amis du Vieux-Hué est d'avoir, dès l'origine, noué des collaborations avec les dignitaires de la cour ou les hauts-mandarins. Le prince Buu Liêm, Dao Thai Hanh, Nguyên Dinh Hoe participent à la réunion de fondation de l'association ; l'empereur Khai Dinh devient, à côté du gouverneur général, du résident supérieur en Annam et du directeur de l'E.F.E.O., président d'honneur de l'Association des Amis du Vieux-Hué ; les Viêtnamiens – le fait est suffisamment rare pour qu'on se doit de le souligner – constituent une proportion importante du nombre des adhérents : 10 % en 1914, jusqu'à 40 % des troupes en 1921, pour se stabiliser autour de 30 % par la suite (26 % en 1934, 33 % en 1940). Précisons toutefois que le bureau de l'A.A.V.H. n'intégra jamais un seul Viêtnamien, l'ouverture s'inscrit évidemment dans le cadre des relations inégales constitutives du rapport de domination coloniale. Également, la salle des réunions mensuelles, la bibliothèque et le musée dont l'A.A.V.H. sut se munir – richement doté, il deviendra le Musée Khai-Dinh –, se trouvent tous au sein de la citadelle impériale. Philippe Papin explique, du reste, que les orientations de la société savante doivent se rapporter en partie au fait que :

> " *Les membres de l'Association étaient donc en contact direct avec la Cour, ses ministères et ses archives, avec le monde des rites, des élites et du passé de l'Etat central viêtnamien* "[48].

[46] E. de Martonne, op. cit., p. 56 et sq.
[47] J.-P. Chaline, *Sociabilité et érudition. Les sociétés savantes en France XIXe-XXe siècles*, 1995, p. 69, 105, 110.
[48] P. Papin, *Introduction*, Édition électronique du B.A.V.H., p. 2.

Les Amis du Vieux-Hué ont eu leur heure de gloire au début des années 1920, avec un maximum d'adhérents en 1925 (quatre-cent-vingt-neuf membres), nombre qui déclinera par la suite, mais pas de manière régulière (environ deux-cent-vingt membres en 1934, à peu près deux-cent-quatre-vingt-onze en 1940). Il est vrai, les difficultés économiques des années 1930 frappent aussi l'Association, ainsi qu'en témoigne, en 1934, le président au cours d'une réunion où il déplore de nombreuses démissions dues aux restrictions budgétaires[49]. La publication de la revue de l'Association, le Bulletin des amis du Vieux-Hué, devient dès lors plus aléatoire. L'année 1940 voit par exemple un seul numéro sortir[50]. Le coup d'état japonais du 9 mars 1945 met fin aux activités de l'A.A.V.H.

Les douze pages du plan de recherches que Cadière concocte dans le premier numéro du bulletin de l'association, sont d'une grande richesse. En effet, elles nous donnent accès aux objectifs internes, tout en essayant de ménager à l'association une place dans l'espace savant de la colonie.

Ce plan est ambitieux et d'une grande diversité[51]. D'abord, le père Cadière assigne à l'A.A.V.H. un travail d'" *histoire particulière* "[52] qui consiste à situer et décrire de manière exhaustive tous les monuments de Hué et de ses environs, à recueillir les légendes relatives à ses monuments et à faire l'histoire des grands personnages viêtnamiens et européens liés à l'histoire de la capitale impériale. Ensuite, il dresse le programme de recherche d'" *histoire proprement dite* "[53], ç'est-à-dire celui des événements qui se rattachent à Hué, à laquelle il adjoint la géographie historique du pays, la numismatique et la collecte des traditions orales se rapportant à des lieux historiques. Il n'oublie pas, d'autre part, la description des œuvres d'art à laquelle s'agrège la mission de répondre à la question de la spécificité de l'art viêtnamien par rapport à l'art chinois. Enfin, Cadière charge l'A.A.V.H. d'étudier les croyances religieuses populaires[54] et de rassembler des matériaux sur " *tous* " les lieux de culte, dans le but d'identifier les phénomènes de substitution, incorporation ou modification du vieux fonds de croyances animistes par le confucianisme, le taoïsme ou le bouddhisme arrivés ultérieurement et. À côté de ces objectifs scientifiques, l'Association se donne aussi un " *but pratique* ", à savoir la recherche, la conservation et la

[49] Compte-rendu de la séance du 26 décembre 1934, *B.A.V.H.*, 1934, 4, p. 423.
[50] Cf. Rapport du rédacteur du Bulletin, *B.A.V.H.*, 1940, p. 253.
[51] Les sommaires témoignent de la variété des thèmes abordés. Voir annexe 1.
[52] L. Cadière, Plan de recherches pour « les amis du vieux Hué », *B.A.V.H.*, 1914, 1, p. 10.
[53] Id.
[54] Id., p. 8.

publicité[55] de tous les " *vieux souvenirs* " liés à Hué (monuments, rois, grands mandarins, etc.). C'est une préoccupation forte de l'A.A.V.H., car la vocation muséographique est nettement mise en avant par Cadière :

> " *Hâtons nous de décrire, de photographier les rares spécimens* [les « bleus de Hué »] *qui restent encore, pour en conserver le souvenir* "[56].

L'autre obsession majeure des Amis du Vieux-Hué a trait à la volonté « ethnographique » de décrire minutieusement les faits, à ce parti pris de l'infiniment petit :

> " *La science n'est pas faite uniquement de larges généralisations, de grandes envolées, étalées dans des mémoires interminables. Elle repose sur des faits minimes, sur des détails précis* "[57].

Le plan de recherches a également pour objectif d'insérer la société savante dans le champ des études viêtnamiennes. En s'intéressant au " *Hué cham* ", Cadière se garde bien de toute volonté d'annexion – ou, plutôt, prévient toute interprétation en ce sens – d'un territoire déjà balisé par l'École française d'Extrême-Orient :

> " *En nous occupant des ruines chames, nous empiétons sur le domaine de l'École Française d'Extrême-Orient ; mais nous aurons toujours soin de réserver ses droits ; ce ne sera pas une violation de frontières, ce sera une collaboration, qui, je l'espère, sera fructueuse* "[58].

Très précautionneux, Cadière poursuit son œuvre d'allégeance. En vouant l'association savante à la conservation du vieux Hué, il rappelle en effet que le B.A.V.H. est en conséquence autre chose que ce que sont la R.I. et le B.E.F.E.O., ces deux " *remarquables* " périodiques situés à Hanoï, avec lesquels il n'est pas question d'entrer en concurrence, " *déplacée* " et d'emblée promise à l'échec[59], selon le prêtre. À ce titre, la résolution anti-théorique affichée et le choix de se situer dans le détail

---

[55] C'est fréquemment une des motivations à la base de la création d'une société savante. Cf. J.-P. Chaline, op. cit., p. 37.
[56] Id., p. 9.
[57] Id., p. 10.
[58] Id., p. 2.
[59] Id., p. 11. Voir aussi le compte-rendu de la réunion du 26 mars 1914, *B.A.V.H.*, 1914, 2, p.189, au cours de laquelle Cadière réitère son vœu de non-concurrence avec l'E.F.E.O. Le propos est prémonitoire des difficultés à venir. Cadière raconte qu'il a réussi à " *arracher* " à G. Cœdès (alors directeur de l'E.F.E.O.) son étude sur les bassins et puits du Quang-Tri. Cette primeur paraît nécessaire à Cadière pour maintenir la notoriété scientifique déjà établie du B.A.V.H., même s'il la situe sur un " *plan inférieur* " au B.E.F.E.O. Cf. *B.A.V.H.*, 1937, 4, p. 418. En fait, cette recherche ne sera pas publiée – pour une raison que j'ignore – dans le B.A.V.H.

pourraient se lire comme une stratégie de prudence vis-à-vis des autres acteurs de l'espace savant, notamment l'E.F.E.O. Toujours est-il que les Amis du Vieux-Hué émettent le vœu de se placer sous le patronage de l'École française (voir article 3 des statuts dans l'annexe 2). La réponse du directeur de l'E.F.E.O., Louis Finot, à cette demande rend perceptible – sous les formules de politesse obligées – les tensions caractéristiques de l'entrée d'une nouvelle institution dans un champ de toute petite taille. Elles donnent raison *a posteriori* aux prévoyances diplomatiques déployées par Cadière, mais jugeons plutôt :

> " *En faisant de votre Société une filiale de l'Ecole française, vous avez heureusement concilié la liberté de vos travaux avec cette unité supérieure de vues et de méthodes qui fait concourir à un but commun les recherches particulières* "[60].

Pour mettre en musique son plan, la société savante se dote du Bulletin des amis du Vieux-Hué. C'est une œuvre de toute première importance[61] : cent-et-un volumes[62] de 1914 à 1944, environ seize mille pages, trois mille deux-cents planches hors-texte et huit cents gravures qui en font une somme iconographique unique. Selon Papin, la revue reste relativement confidentielle, avec un maximum de six-cents bulletins vendus en 1925. Pourtant, son objet, l'érudition qui s'y développe ou le marché potentiel de l'époque empêchent de prendre ce chiffre pour quantité négligeable.

D'après Nguyên Tiên Lang, l'Association des amis du Vieux-Hué est une " *sorte d'institution nationale* ", dans la mesure où les personnalités en vue à Hué ou en Indochine en faisaient partie. Le constat est juste, la liste des membres l'atteste (cf. annexe 3). Les grands personnages de passage à Hué l'honoraient d'ailleurs de leurs visites, poursuit-il[63]. Le tableau des allocutions prononcées à l'adresse des visiteurs de marque retranscrites est à ce sujet assez éloquent :

---

[60] Lettre du Directeur de l'E.F.E.O. au Président des A.V.H. du 9 mars 1914, *B.A.V.H.*, 1914, 1, p. 92 (les italiques sont de notre fait).
[61] J'emprunte ici les données fournies par Philippe Papin dans l'introduction de l'édition électronique du B.A.V.H., pp. 1-6.
[62] Bizarrement, P. Papin indique 123 volumes.
[63] Nguyên Tien Lang, Hommage vietnamien au R. P. Léopold Cadière, *Bulletin des Missions-Étrangères de Paris*, s. d., p. 28.

Année	Personnalités
1919	Monguillot, gouverneur général par intérim
1921	Thân Trong Huê, ministre de l'instruction publique à la Cour impériale
1921	Pasquier, résident supérieur de l'Annam
1922	Sylvain Lévi, indianiste ; Pasquier ; Friès, résident supérieur par intérim
1930	Jabouille, résident supérieur par intérim
1933	Bao Dai, empereur de l'Annam
1934	Graffeuil, résident supérieur
1937	Brévié, gouverneur général
1938	Pham Quynh, Premier Ministre de l'empereur
1939	Catroux, gouverneur général par intérim
1939	Grandjean, résident supérieur

Tableau 1 : Les allocutions prononcées à l'occasion de l'accueil de personnalités par l'A.A.V.H.

Les autres lieux de production savante[64]

La Revue indochinoise, dont le siège est à Hanoï, est un autre grand lieu de publications savantes. À ma connaissance, il n'existe pas d'études dédiées à l'histoire sociale de ce périodique. Je me contenterai de quelques brèves informations tirées du dépouillement de la revue (1893-1926).

Créée en 1893, puis absorbée par la revue Extrême-Asie de Jean Bouchot en 1926 pour donner Extrême-Asie, Revue indochinoise, elle devient, en 1928, l'organe du Bureau officiel du tourisme en Cochinchine sous le nom de : Extrême-Asie, Revue indochinoise illustrée. Son premier numéro affiche pour objectif de faire connaître l'Indochine à la France, ce qui explique la place qu'elle compte faire aux " *études savantes* " empiriques, mais surtout aux comptes-rendus sur les efforts industriels et agricoles consentis par la colonie[65]. Une fois le régime colonial bien installé, la R.I. s'octroya alors des buts plus neutres, à savoir diffuser des documents et des études

[64] Je ne dirai qu'un mot de la revue Excursions et Reconnaissances, antérieure à la constitution du champ savant que je décris. Organe du Collège des stagiaires de Saïgon, éphémère (1879-1890), c'est, selon Louis Finot, une " *excellente* " publication qu'Antony Landes dirigea. Voir *B.E.F.E.O.*, 1921, p. 2. Les articles dérivent essentiellement des besoins coloniaux en matière de connaissance du pays (reconnaissance et altimétrie d'un fleuve, note sur une pêcherie de Rach-Gia, etc.), mais, parfois, la revue s'ouvre à des thèmes plus désintéressés (rapport sur des objets de bronze trouvés au Cambodge, Notes sur les mœurs et les superstitions populaires, etc.).

[65] Cf. *Revue Indo-Chinoise*, 1893 (août), 1 (la rubrique " A nos lecteurs "). Le deuxième objectif tient le haut du pavé dans un premier temps, même si les débats purement scientifiques ne désertent pas la revue. Par exemple, dès le numéro 2, on trouve une critique virulente adressée aux ethnographes " *à système* " qui scrutent les croyances religieuses avec un regard de philosophe européen prompt à discerner les contradictions logiques. L'auteur de l'article, anonyme, fustige cette attitude qui ne voit pas que les légendes sont pour les Annamites de jolies histoires auxquelles ils croient et dont on peut s'amuser le temps d'une veillée de contes. Cf. *Revue Indo-Chinoise*, 1893 (septembre), 2, pp. 132-133.

historiques, géographiques, ethnographiques, politiques et des traductions de textes littéraires. Cette double orientation, scientifique d'un côté, politique de l'autre – les pratiques de l'époque ne constituent toutefois pas ces deux domaines en deux blocs exclusifs, la science se doit d'être utile – se retrouve dans le personnel qui anime la publication. Henri Gourdon, qui occupe le poste de directeur de la revue à partir de 1913, est un fonctionnaire de l'Instruction publique en Indochine. Il est entouré de collaborateurs tels que Léonard Aurousseau, Claude Maître et Charles Maybon qui sont des membres permanents de l'E.F.E.O., ou bien Georges Cordier et Henri Russier qui sont des fonctionnaires coloniaux, ou encore Auguste Bonifacy, officier militaire, Jean Marquet, écrivain, et l'inévitable Cadière. Tous ou presque sont en rapport avec l'E.F.E.O., en tant que professeurs ou correspondants. À cet égard, la Revue bénéficie d'une notoriété incontestable qui lui vaut des signatures de valeur.

La Société des études indochinoises (S.É.I.) est la plus ancienne société savante de la colonie. Elle naît sur les cendres du Comité agricole et industriel de la Cochinchine, fondé en 1865 par l'amiral Roze, qui, faute de subventions du Conseil colonial, dut fermer ses portes en 1881. Transformée en association privée, la S.É.I. reprend en 1883[66] à la fois les objets d'étude – à savoir l'industrie, le commerce, l'agriculture, auxquels elle ajoute les arts et les sciences[67] –, et la raison d'être du Comité – c'est-à-dire l'augmentation des connaissances " *utiles* "[68]. À cet égard, la Société se met explicitement au service de l'administration et des colons désireux de s'appuyer sur ses travaux[69]. Cette société savante saïgonnaise est d'ailleurs essentiellement composée de fonctionnaires et colons européens. Les recherches sont publiées dans le Bulletin de la Société des études indochinoises dont la publication est de fréquence variable. Reconnue d'utilité publique[70] en février 1907, la Société connaît une éclipse entre 1919 et 1926, période où un seul bulletin paraît[71]. En 1926, sous l'impulsion de Jean Bouchot[72], l'association reprend des couleurs. Elle négocie alors un nouveau virage, nettement orienté vers la recherche. L'histoire de la

---

[66] C'est aussi une création précoce sur l'échiquier des sociétés savantes coloniales. En 1870, il n'en existait que huit, essentiellement des sociétés archéologiques en Algérie. Trente ans plus tard, ce chiffre a doublé. J.-P. Chaline, op. cit., p. 48.

[67] À ce titre, notons que la S.É.I. se place sous le " *patronage* " virtuel de la Société de Batavia et de la Société asiatique du Bengale. Cf. Historique de la Société des Études Indochinoises, *B.S.É.I.*, 1901, p. 26.

[68] Cf. *B.S.É.I.*, 1883, 1er fascicule, p. 30 et sq. Le sommaire du Bulletin de 1898 illustre le credo. Les articles portent sur les colonies militaires de la Basse-Cochinchine, l'opium, les pêcheries, la fabrication indigène du sucre, mais aussi la chasse à l'éléphant, des conseils donnés aux naturalistes amateurs, etc.

[69] Historique de la Société des Études Indochinoises, *B.S.É.I.*, 1901, p. 28 (article premier des statuts).

[70] Ce qui lui offre la possibilité de recevoir des dons et des legs sans que la réserve du droit des tiers, au profit des héritiers, puisse s'appliquer. J.-P. Chaline, op. cit., p. 73.

[71] Aucun bulletin n'est produit entre 1923 et 1926.

[72] Chartiste, Paul Bouchot (1886-1932) est nommé archiviste de la bibliothèque de Saïgon en 1925. En 1926, il devient correspondant de l'E.F.E.O. P. Singaravélou, op. cit., pp. 310-311.

Cochinchine forme, dès lors, la partie prépondérante des activités, avec un intérêt marqué pour la " *personnalité culturelle* "[73] du pays, mais aussi pour la préservation et la réhabilitation de coutumes " *ravagées* " par la civilisation occidentale. La S.É.I. crée pour cela une institution, la Commission Pétrus Ky. Ce faisant, elle revendique sa vocation orientaliste et cherche à s'insérer pleinement dans le champ scientifique de la colonie. Un article de Jean Bouchot dans le deuxième numéro du nouveau B.S.É.I. est à ce titre révélateur. Bouchot regrette l'" *indifférence* " pour l'étude de l'art cochinchinois au profit des manifestations artistiques chames et khmères. Il en appelle alors à une " *croisade* " pour constituer un musée. Mais, signe que la construction d'un espace autonome reconnu passe par des objets légitimes, Bouchot donne comme but à cette croisade la collecte de souvenirs chams et khmers[74] ! Ceci dit, le gouverneur de la Cochinchine équipe la Société d'un musée en 1929, le Musée Blanchard de la Brosse[75]. Et en 1930 (ou 1931), le S.É.I. se dote d'une bibliothèque, grâce à l'action de Louis Malleret[76].

La consécration par le nom : être ou ne pas être orientaliste ?

Le champ des études viêtnamiennes est donc, *a priori*, un montage hétérogène, que ce soit en termes d'origine sociale, de capital scolaire, ou d'appartenance institutionnelle. Il est cependant caractérisé par la domination quantitative des travaux de savants amateurs, tout au moins jusque dans les années 1920, voire 1930 ; de manière évidente jusqu'aux portes de la Première Guerre mondiale, de façon moins nette par la suite. Ainsi, l'Exposition coloniale organisée à Marseille en 1906 offre la médaille d'or à Bonifacy (officier militaire) et Giran (administrateur), la médaille d'argent à Diguet (officier militaire) et Cadière (missionnaire), et la médaille de bronze à Louis Bonnafont (publiciste ?)[77]. Non que ce soit une caractéristique proprement viêtnamienne. Ce qui l'est, en revanche, c'est que la création en 1898 de l'E.F.E.O. n'a pas vraiment changé le paysage savant au Viêt Nam pour la période considérée[78]. La volonté de l'A.I.B.L. de limiter à trois le nombre de membres permanents n'y est pas étrangère, elle désirait même n'envoyer qu'un seul savant en poste. D'ailleurs, l'A.I.B.L. se donnait pour but de " *répandre* " les bonnes méthodes scientifiques et de " *surveiller* " les travaux des fonctionnaires et des missionnaires qu'elle voulait

[73] P. Langlet, La Société des Études Indochinoises a 90 ans, *B.S.É.I.*, 1973, p. 515.
[74] J. Bouchot, Initiation à l'étude des arts anciens en Basse-Cochinchine, *B.SÉ.I.*, 1926, pp. 175 et sq.
[75] Il regroupe, en particulier, la collection d'objets d'art réunis par un ancien pharmacien de la marine décédé en 1927 à Saïgon, le docteur Holbé. Le musée est placé sous le contrôle scientifique de l'E.F.E.O.
[76] P. Langlet, op. cit., p. 516 et sq. Louis Malleret sera le directeur de l'E.F.E.O. de 1949 à 1956.
[77] F. Baille, *L'Indo-Chine à l'exposition coloniale de Marseille (avril-novembre 1906)*, 1907, p. 106 et sq.
[78] Contrairement à ce qu'affirme G. Boudarel, op. cit., p. 145.

s'attacher[79]. De ce fait, et pour occuper le champ des études viêtnamiennes, les rapports entre professionnels et amateurs ont oscillé entre coopérations nécessaires et conflits de préséance qui rendent la distinction mouvante et le travail de délimitation une préoccupation chronique par le biais du contrôle de l'accès aux lieux légitimes de la communication scientifique ou par la prescription de méthodes standards exigibles pour faire œuvre savante. L'usage du couple de mots orientalisme/orientaliste est à ce titre un instrument au profit de ces luttes.

Petite histoire du mot orientalisme

Cette étude lexicographique et lexicologique cherche à cerner le moment où le mot « orientalisme » entre dans les dictionnaires et accède ainsi à une reconnaissance institutionnelle et sociale, grosso modo, au milieu du XIXe siècle. Il s'agit aussi de repérer, à travers l'évolution de ses définitions, le moment où l'orientalisme s'officialise comme un domaine du savoir. Je ferai ressortir que l'orientaliste est avant tout, mais non exclusivement, un spécialiste des langues, c'est-à-dire qu'il doit les maîtriser en pratique et posséder les outils nécessaires à leur étude.

Les premières attestations non lexicographiques du mot « orientalisme » apparaissent, dans l'état actuel des connaissances[80], chez le géographe Konrad Malte-Brun en 1826 et chez le voyageur-naturaliste du Muséum d'histoire naturelle Victor Jacquemont en 1830. Dans une lettre adressée à Adrien Balbi, Malte-Brun dénonce une théorie en vogue à cette époque qu'il appelle « orientalisme ». Cette théorie, aussi " *absurde* " que le " *celticisme* " ou l'" *éthiopianisme* " précise-t-il, l'indigne : elle ose prétendre que les migrations des peuples se faisaient de l'Orient vers l'Occident et que l'Occident lui doit ainsi son origine, ses langues et ses idées[81]. C'est cette date de 1826 qui est mentionnée dans le tome 12 du *Trésor de la langue française* (1986, p. 631), et qui est reprise par Alain Rey dans le *Dictionnaire historique de la langue française* (1992, p. 1383). De son voyage en Inde pour le compte du Muséum – il devait d'ailleurs y mourir en 1832 à l'âge de 31 ans[82] – Victor Jacquemont laisse une correspondance, en date de 1830, dans laquelle l'explorateur évoque un mouvement artistique qu'il nomme l'" *orientalisme littéraire* " et auquel il prédit une certaine longévité. Sans doute fait-il ici allusion à cette mode du XIXe siècle qui dénote l'influence de l'Orient dans la littérature. La deuxième édition revue par Alain Rey du *Le Grand Robert de la langue*

[79] Cité dans : P. Singaravélou, op. cit., pp. 68-69.
[80] Je tiens ici à remercier M. Ringenbach et l'ensemble des services de l'Institut National de la Langue Française qui m'ont fourni toutes les données nécessaires à l'écriture de ce paragraphe.
[81] A. Balbi, *Introduction à l'atlas ethnographique du globe*, 1826, pp. 5-6.
[82] Cf. le *Dictionnaire des lettres françaises, Le dix-neuvième siècle*, 1971, pp. 525-527, qui contient une notice biographique de V. Jacquemont.

française (1985, tome 6, p. 986) fait figurer cette date de 1830 et illustre d'ailleurs le mot « orientalisme » en faisant référence à cette relation de Victor Jacquemont.

Si l'on suit le *Trésor de la langue française*, la première référence lexicographique du mot « orientalisme » date de 1840 et se trouve dans le *Complément du dictionnaire de l'Académie française*. Dans cet ouvrage, l'orientalisme prend le sens, vague à souhait, de " *science des choses de l'Orient* "[83]. Le *Complément du dictionnaire de l'Académie française* de 1842 se fait plus précis. Il consacre une nouvelle discipline scientifique, d'une part, en délimitant un domaine général de savoir : " *L'ensemble des connaissances des peuples orientaux, de leurs idées philosophiques ou de leurs mœurs* "[84], et, d'autre part, en attribuant à ce domaine un corps de spécialistes, les " *orientalistes* " dont l'orientalisme est la " *science* "[85]. Dans le même temps qu'il octroie le statut de science à l'orientalisme, le *Complément du dictionnaire de l'Académie française* désigne les savoirs qui ne peuvent accéder au label :

> " *Système des auteurs qui prétendent que toutes les migrations des peuples, toutes les transmissions d'idées civilisatrices, se sont faites de l'Orient à l'Occident* "[86].

Malgré l'opprobre institutionnel dont elle fait l'objet, cette théorie ne disparaît pas pour autant. Au début du XXe siècle, l'archéologue Joseph Déchelette critique assez sèchement cette conception :

> " *L'orientalisme intégral de certains préhistoriens, aussi bien que les vieilles hypothèses sur les invasions de l'Europe par des hordes asiatiques, paraissent incompatibles avec les données actuelles de nos connaissances* "[87].

Le dictionnaire de l'Académie française, cependant, ne fixe pas les définitions ou plutôt, il révèle les deux faces de l'objet. En effet, il met sur le même plan la " *science des orientalistes* " mais aussi la " *connaissance des langues orientales* ". Cette tension disciplinaire est à rapprocher du fait que les sens respectifs des mots « orientalisme » et « orientaliste » ne se recoupent pas forcément. Le mot

---

[83] *Trésor de la langue française*, tome 12, 1986, p. 631.
[84] *Complément du dictionnaire de l'Académie française*, 1842, p. 870.
[85] Id., p. 870.
[86] *Complément du dictionnaire de l'Académie française*, p. 870.
[87] J. Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*, tome 1 : Archéologie préhistorique, 1908, p. 342. Le *Französisches Etymologisches Wörterbuch* de Walther von Wartburg publié en 1955, fait encore une place à cette thèse (voir tome 7, p. 414).

« orientaliste » est plus ancien que celui d'orientalisme et il désigne, depuis 1799, le " *spécialiste des langues et civilisations d'Orient* "[88]. Plus restrictif, le *Dictionnaire universel des Sciences, des Lettres et des Arts* de 1859 attribue le titre d'« orientaliste » aux personnes qui s'adonnent à l'" *étude des langues orientales* " telles que le " *turc* ", le " *sanscrit* " ou encore le " *chinois* "[89].

La question des langues est donc au cœur de la définition, parfois en situation de non-concurrence avec le plan « civilisationnel », comme indiqué ci-dessus[90], parfois engagée dans des luttes de suprématie avec celui-ci. Le *Dictionnaire des dictionnaires* (1892) fait de l'orientalisme une " *branche de la philologie* " et logiquement de l'orientaliste un spécialiste des langues orientales[91]. À la même époque, le dictionnaire d'Arsène Darmesteter et Adolphe Hatzfeld suggère que l'orientaliste doit être plus que cela, puisqu'il lui faut aussi, en sus des langues, être versé dans la " *connaissance* " de l'histoire et des peuples orientaux[92]. Peut-être faut-il rapprocher cette définition de la lutte que James Darmesteter – professeur de persan au Collège de France et directeur de l'École pratique des hautes études –, mène contre les dérives de l'orientalisme allemand trop inspiré, à ses yeux, par la philologie[93].

Tournons-nous vers le *Grand dictionnaire universel* de Pierre Larousse ou le *Dictionnaire des dictionnaires* de Paul Guérin pour une étude plus lexicologique que lexicographique. Selon le premier, si c'est vers la fin du XVIIIe siècle que date " *réellement* " l'orientalisme avec la découverte du sanscrit, les deux auteurs s'entendent pour affirmer que le XIXe siècle est le siècle de sa fondation, avec en particulier la création de chaires dédiées aux langues orientales au sein du Collège de France – notons que ces fondations sont antérieures à l'entrée de la définition savante de l'orientalisme dans un dictionnaire[94]. Pierre Larousse n'hésite pas à comparer la " *transformation* " de l'étude des langues et des religions et le " *renouveau* " de la philosophie de l'histoire que l'orientalisme a suscités, à l'influence de la Renaissance sur le développement de la

---

[88] A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, 1992, p. 1383. A. Rey précise que l'orientaliste devient, dans la deuxième moitié du XIXe siècle, le peintre des choses orientales. Notons que le *Complément* de 1842 ne comporte pas d'article au mot « orientaliste ».

[89] M.- N. Bouillet, *Dictionnaire universel des Sciences, des Lettres et des arts*, 1859 (4ème éd. revue et corrigée).

[90] *Le Grand Robert de la langue française* de 1985 agglutine par exemple les deux aspects, l'orientalisme est défini comme " science des choses, des langues de l'Orient " (p. 986).

[91] P. Guérin, *Dictionnaire des dictionnaires*, 1892, tome 5.

[92] A. Hatzfeld et A. Darmesteter, *Dictionnaire général de la langue française*, 1901, tome 2, p. 1641. A. Darmesteter est un philologue, fondateur de la Société des études juives.

[93] P. Singaravélou, op. cit., p. 47. L'affaire est plus compliquée, reflet probable du processus d'institutionnalisation en cours, puisque la philologie oscille tout au long du XIXe siècle (et au-delà) entre la science de l'interprétation des textes et de l'établissement du texte authentique, l'histoire de la littérature et l'étude des langues. Cf. P. Zumthor, Philologie, in : *Encyclopædia Universalis*, pp. 65-67.

[94] Les chaires de sanskrit et de sinologie sont créées en 1814, celle d'égyptologie en 1831. À titre de repères, la Société asiatique est fondée en 1822, l'École française d'Athènes en 1846.

pensée humaine. À ce titre, il parle de " *Renaissance orientale* "[95]. En outre, Pierre Larousse inscrit l'orientalisme dans la longue histoire des rapports entre le christianisme, d'une part, et le " *mahométisme* " et la religion hébraïque, d'autre part. La création d'une chaire d'arabe à Paris au XIIIe siècle, l'enseignement de l'hébreu, du chaldéen à Oxford, Bologne ou encore Paris au XIVe siècle, la constitution de la philologie comparée au XVIe siècle sont autant de jalons, selon Pierre Larousse, de cette histoire. On voit ici qu'avant d'englober également ce qui sera plus tard désigné comme l'« Extrême-Orient », l'orientalisme se référait d'abord au « Proche-Orient »[96]. Pour Paul Guérin, la " *deuxième phase* " de l'orientalisme débute au XVIIIe siècle avec les recherches entreprises par les jésuites sur la Chine[97].

Que ce soit donc en tant que science des cultures ou des langues orientales, l'orientalisme s'institutionnalise et devient une discipline dans la deuxième moitié du XIXe siècle, avec ses spécialistes, les orientalistes, et ses méthodes de travail, historiques ou philologiques.

La querelle entre les orientalistes et les amateurs ?

Il est d'usage de légitimer les auteurs en les qualifiant d'orientalistes. Parmi ses critères d'objectivation de la qualité des textes, Nguyên Van Phong retient le label " *orientaliste* ", dont il se sert par exemple pour désigner les administrateurs coloniaux Arthur Chéon, Antony Landes ou Gustave Dumoutier. Il est dès lors évident, pour Nguyên Van Phong, que leurs écrits représentent de manière fiable la société viêtnamienne. À moins que ce ne soit l'inverse, c'est parce que leurs textes sont de qualité qu'on peut les affilier à la galaxie orientaliste : en l'occurrence, l'auteur est peu explicite[98]. Pourtant, définir ces fonctionnaires coloniaux en tant qu'orientalistes est peu courant[99]. Le numéro du B.S.É.I. de 1951 voué à l'orientalisme et dirigé par le directeur de l'E.F.E.O. du moment, Louis Malleret, s'intitule de manière significative *Cinquante ans d'orientalisme français*. Autrement dit, avant 1900 et la fondation de l'E.F.E.O., point d'orientalistes, mais un " *groupe d'hommes distingué*s ", des savants " *isolés, dont les productions portaient*

[95] *Grand dictionnaire universel du XIXème siècle*, P. Larousse, Paris, 1874, tome 11, p. 1466.
[96] Id. Pierre Larousse note aussi ce lien entre l'orientalisme et l'État qui a secondé les efforts des érudits en créant des chaires ou des cours d'enseignement, mais également l'École nationale des langues orientales. Il relève aussi l'action de la Société asiatique et du Congrès d'orientalistes de 1873 où apparaît pour la première fois le mot « Extrême-Orient ».
[97] P. Guérin, op. cit.
[98] Nguyên Van Phong, *La société viêtnamienne de 1882 à 1902, d'après les écrits des auteurs français*, 1971, p. 21.
[99] Bizarrement, G. Boudarel qualifie G. Dumoutier et A. Chéon d'" orientalistes professionnels ". G. Boudarel, op. cit., p. 145.

la marque trop évidente de leur isolement "[100]. C'est en ce sens aussi qu'il faut comprendre une brochure, éditée en 1900 par l'E.F.E.O., et destinée à l'usage des collaborateurs d'" *horizon non scientifique* ". Elle comporte les règles qu'il faut respecter pour récolter des matériaux dans les domaines de l'archéologie et de la linguistique[101]. Plus sommairement, la simple invocation d'une méthode (orientaliste) suffit à stigmatiser les positions. Ainsi, souligne-t-on que la " *méthode* " et la " *critique* " ont permis d'" *assainir* " les connaissances sur le Viêt Nam produites par des savants " *improvisés* "[102]. De même, le directeur de l'E.F.E.O. accorde un avis favorable à Paul Giran qui sollicite un détachement pour réaliser une enquête sur le droit coutumier, dans la mesure où ce dernier applique la " *méthode* " qu'il " *préconise* "[103].

C'est en vertu de cette division implicite, sanctionnée par la maîtrise des outils de l'orientalisme, que l'accès aux publications les plus prestigieuses se décide. Lorsque le japonologue et membre permanent de l'E.F.E.O. Claude Maître remet à la R.I. des papiers de l'administrateur Gustave Dumoutier relatifs à divers cultes, il signale que s'ils sont " *tout à fait digne de l'impression* ", ils ne le sont toutefois pas suffisamment pour la grande revue scientifique qu'est le B.E.F.E.O.[104]. Il refuse également à Antoine Brébion la publication d'une monographie sur les rues et monuments de Saïgon au titre qu'elle relève plutôt de la ligne éditoriale de la R.I.[105].

Ce qui ne veut pas dire qu'il n'existe pas d'études de valeur hors de l'orientalisme savant. Seulement, du point de vue des universitaires, elles sont l'œuvre d'" *érudits locaux* "[106] ou d'" *authentiques anciens* ", ces coloniaux de la période 1880-1900 qui connaissaient le pays en profondeur[107] : on ne dit pas « orientalistes ». La nécrologie que Louis Finot accorda à Bonifacy me paraît à ce sujet éclairante. Finot écrit en effet :

> " *A la différence de beaucoup d'autodidactes, Bonifacy avait une tournure d'esprit essentiellement scientifique et un sens très net des conditions techniques d'un bon travail. Aussi n'est-il pas surprenant que l'École Française, à peine installée au Tonkin, ait reçu sa visite et ses offres* "[108].

Le propos semble bien dessiner une hiérarchie à deux rangs, d'un côté, les orientalistes, de l'autre côté, les autodidactes à la tournure d'esprit « essentiellement scientifique » et que l'application de

---

[100] *B.E.F.E.O.*, 1921, p. 2.
[101] *Instruction pour les collaborateurs de l'École Française d'Extrême-Orient*, 1900, pp. 1-6.
[102] *B.E.F.E.O.*, 1921, p. 278.
[103] A.E.F.E.O., P19, minute n° 647 du 25 ? août 1911. P. Giran est un administrateur des services civils.
[104] Voir *Revue Indo-Chinoise*, 28 février 1905.
[105] A.E.F.E.O., carton 19, dossier Correspondance des collaborateurs résidant en Indochine 1900-1937. A. Brébion est professeur à l'École de Baria en Cochinchine.
[106] G. Cœdès, Études indochinoises, *B.S.É.I.*, 1951, p. 451.
[107] P. Mus, *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre*, 1952, p. 200 et 227.
[108] L. Finot, Nécrologie : le lieutenant-colonel Bonifacy, *B.E.F.E.O.*, 1931, p. 343.

méthodes sûres venues de l'orientalisme rend dignes. Incidemment, il est détaché une périphérie de travaux qui ne peuvent prétendre au label prestigieux de l'orientalisme.

L'École française, autrement dit la science professionnelle, est donc l'instance majeure d'imposition d'une notoriété, que ce soit par l'octroi d'un statut, sous une forme ou une autre, ou par la publication d'un article dans son prestigieux Bulletin. Vu que les études viêtnamiennes sont dominées par les savants amateurs, l'existence concrète de l'E.F.E.O. dans le champ scientifique passe évidemment par ce jeu de la consécration. Le vocabulaire est ici instructif. Le maniement de la disqualification scientifique passe par un discours sur la compétence – l'E.F.E.O. parle alors d'autodidactes, parfois aussi de savants occasionnels ou improvisés –, mais aussi par un discours sur la fonction – l'E.F.E.O. évoque alors les auxiliaires, les correspondants ou les collaborateurs du dehors. On verra plus loin, dans un autre cadre, ce que la maîtrise des langues autorise en matière de lutte « aux frontières ». C'est qu'il faut remarquer, c'est que, dans le même temps où s'expriment des formes de division sociale du travail savant, il est néanmoins reconnu la nécessité de ces collaborations pour l'existence du champ savant. Claude Maître avoue dans une correspondance de 1911 que le B.E.F.E.O. tient grâce aux " *tartines* " de Cadière et Deloustal et qu'il est obligé de laisser passer des articles qu'il aurait bien voulu " *encorbeiller* "[109].
Je noterai cependant que ces discours de stigmatisation relèvent du fonctionnement normal de tout espace scientifique et n'ôtent pas à l'E.F.E.O. sa capacité à consacrer des savants dans la mesure où son autorité scientifique est partout reconnue[110]. On doit de toute façon admettre que le choix par l'E.F.E.O. d'adouber tel ou tel auteur répond aussi à des critères de qualité, même si c'est parfois *a minima*.

Les moments de consécration des œuvres

Les moments de consécration scientifique qui révèlent des notoriétés relativement permanentes vont dorénavant m'intéresser afin de mieux cerner mon corpus, notamment avant 1900. S'il s'agit, certes, de multiplier les modalités de sélection – la notoriété est une aussi

[109] A.E.F.E.O., Mss. Europ. 247, Lettres de Cl. Maître 1909-1912 : lettre du 16 juin 1911 à Louis Finot.
[110] Même si, à ce sujet, les années 1909-1911 mettent l'E.F.E.O. dans la tourmente. Voir P. Singaravélou, op. cit., p. 217 et sq.

question de redondance historique[111] –, je ne chercherai évidemment pas à rendre compte de toutes les formes possibles de consécration[112].

Les consécrations contemporaines de l'époque coloniale

En 1908, le gouvernement général de l'Indochine fonde au Collège de France un cours d'histoire et de philologie indochinoises qui sera érigé en chaire magistrale en 1920. La leçon d'ouverture faite par son titulaire, Louis Finot, marque bien sûr un moment important de l'institutionnalisation de la science en œuvre en Indochine. Finot établit d'ailleurs un bilan des connaissances et distingue, en ce qui concerne le Viêt Nam, les noms suivants[113] :

Noms	Domaine
Chéon, Cadière	Etude de la langue
Luro	Histoire des institutions (« magistral »)
Dumoutier G.	Archéologie/Folklore
Landes	Littérature

Tableau 2 : Les auteurs français consacrés en 1908 par Louis Finot.

La publication en 1921 d'un numéro spécial du B.E.F.E.O. retraçant l'histoire de l'École et dressant un bilan de son œuvre, doit aussi être considérée comme un moment fort de consécration d'auteurs ou/et de textes. Parmi les multiples correspondants de l'École, on distingue ceux dont la " *collaboration* " a été " *la plus importante* ", à savoir, en ce qui concerne les études viêtnamiennes, les missionnaires Cadière, Durand et H. de Pirey, les militaires Bonifacy et Lunet de Lajonquière, le docteur Sallet, l'administrateur Georges Maspéro et l'explorateur Odend'hal[114]. Un chapitre dédié à l'« Indochine annamite » permet de dresser une liste plus exhaustive des savants dont les travaux sont loués[115] :

[111] Trinh Van Thao, op. cit., p. 9.
[112] À ce titre, il n'a pas été constitué de listes sur la base de l'ouvrage biographique réalisé par L. Finot (*Le livre d'or du Cambodge, de la Cochinchine et de l'Annam*) ou bien celui d'A. Brébion complété après sa mort par A. Cabaton, (*Dictionnaire de bio-bibliographie générale, ancienne et moderne de l'Indochine française*).
[113] L. Finot, Les études indochinoises, *B.E.F.E.O.*, 1908, pp. 221-233.
[114] *B.E.F.E.O.*, 1921, p. 401.
[115] Indochine annamite, *B.E.F.E.O.*, 1921, pp. 198-278. Avec l'introduction de L. Finot, il faudrait rajouter à la liste les noms de Philastre pour le droit, mais aussi les " *ouvrages de valeur* " d'Aubaret, Launay, Legrand de la Liraye et Bouillevaux. Cf. Historique général, *B.E.F.E.O.*, 1921, pp. 2-3.

Domaine	Noms
Géographie	Chassigneux, Cadière, Pelliot (“ *véritable fondateur de la géographie historique de l'Indochine* ”), H. Maspéro, Aurousseau
Histoire	Dumoutier, Cadière, Orband, H. Maspéro (“ *une place à part* ”), Aurousseau
Droit	Deloustal
Ethnographie	Luro (“ *classique* ”), Landes, Dumoutier, Cadière, Przyluski, Bonifacy, Chochod, Pouchat (“ *mais pas de tentative d'explications* ”)
Linguistique	“ *des trucs intéressants mais partiels* ” chez Bonet, Génibrel, Rhodes ; “ *ouvrages de fond* ” avec Cadière et H. Maspéro, Chéon, Przyluski, Deloustal
Littérature	G. Cordier

Tableau 3 : Liste des noms d'auteurs français relevés dans le n° spécial du B.E.F.E.O. (1921).

Événement majeur où les savoirs sont mis en scène, fixés et légitimés, l'Exposition coloniale internationale de Paris donne lieu à la publication d'un ouvrage sur l'Indochine dont le grand indianiste Sylvain Lévi assure la direction[116]. Divisé en deux volumes, le premier présente des résultats scientifiques, le second a vocation de « guide » – les contributions ne sont d'ailleurs pas signées – sur des sujets divers (organisation administrative et politique, l'agriculture, la chasse, les services médicaux, les institutions scientifiques, etc.). Le volume scientifique expose essentiellement des travaux de l'E.F.E.O., ainsi que l'avoue Sylvain Lévi. On retrouve les contributeurs[117] suivants :

Noms	Titres	Rapports à l'E.F.EO.
Robequain	Le pays et les hommes	Membre temporaire
Przyluski	Les populations de l'Indochine française	Correspondant
Finot	Histoire ancienne	Directeur
Masson	Histoire moderne	Inconnu (conservateur des Archives et bibliothèque de l'Indochine)
Mus	Religions indochinoises & Littérature chame	Membre permanent
Dufresne	Littérature annamite	Stagiaire
Cœdès	Littérature cambodgienne	Directeur
Goloubew	Art et archéologie de l'Indochine	Membre permanent

Tableau 4 : Les contributions scientifiques dans l'ouvrage *Indochine*.

[116] S. Lévi, *Indochine*, 1931.

[117] Un tableau fourni en annexe 4 donne la liste des savants dont les travaux sont cités dans les bibliographies adjointes à cet ouvrage. Autrement dit, je considère ces bibliographies comme des sortes de consécrations secondaires d'auteurs.

Le numéro spécial du B.S.É.I. de 1951 fête, par un numéro spécial, les cinquante ans de « l'orientalisme français ». En particulier, René Grousset rend hommage aux " *figures d'orientalistes* " tout au long d'un panégyrique centré sur les orientalistes universitaires (Finot, Pelliot, Maître, Mus, H. Maspéro, Parmentier, Marchal, Foucher, Bloch, S. Lévi, Demiéville, etc.) dont la plupart n'ont d'ailleurs pas orienté leurs recherches sur le monde social viêtnamien. Pour le Viêt Nam, on remarque les noms de Gourou et Robequain, certes géographes, mais qui " *méritent* " de l'orientalisme français, et de Lunet de Lajonquière[118]. Un chapitre porte toutefois sur les " *recherches de valeur* " spécifiques au Viêt Nam. L'ancien directeur de l'E.F.E.O., Georges Cœdès, qui le rédige, fait ressortir les noms suivants[119] :

Noms	Titres ou commentaires
Dumoutier (" surtout "), Legrand de la Liraye, Aubaret, Launay, Luro	Les " *érudits locaux* "
Cadière, Gaspardone, Cadière/Pelliot	Sur les sources de l'histoire viêtnamienne
Pelliot	" *fondateur de la géographie historique de toute l'Indochine* "
H. Maspéro, Aurousseau	Histoire ancienne
Madrolle	*Le Tonkin ancien*, avec des idées " *contestables* " sur l'origine du peuple
Parmentier, Jansé, Goloubew	Archéologie
Deloustal	Droit
Bezacier	Histoire de l'art
Rhodes, Taberd, Génibrel	Lexicographie

Tableau 5 : Liste des noms d'auteurs français fournis par G. Cœdès (1951).

Il fut confié à André Leroi-Gourhan et Jean Poirier le soin de diriger un ouvrage synthétisant les connaissances ethnologiques relatives aux colonies françaises. Publié en 1953, *Ethnologie de l'Union française* fut en fait conçue dès 1942 : il devait constituer le premier jalon d'une collection visant à fournir une documentation sur les colonies utilisable dès la " *Libération* "[120]. Les deux auteurs firent appel, pour l'Indochine, au service d'André-Georges Haudricourt et Georges Condominas. Ce dernier a rédigé une bibliographie assez imposante sur le Viêt Nam. Je la présente ici[121] :

[118] R. Grousset, Figures d'orientalistes, *B.S.É.I.*, 1951, pp. 413-426.
[119] G. Cœdès, Etudes indochinoises, *B.S.É.I.*, 1951, pp. 450-457.
[120] C.-A. Julien, Introduction, in : *Ethnologie de l'Union française*, 1953, pp. 1-4.
[121] Voir tome 2, pp. 671-678. Sur cette liste, je ne garde que les auteurs français.

Domaine	Noms
Ouvrages généraux	S. Lévi et G. Maspéro (“ *très important* ”, “ *pour les meilleurs spécialistes du moment* ”), Teston/Percheron, Robequain et Gourou (“ *classiques* ”), Madrolle, Henry, Gravel (pêche)
Préhistoire et protohistoire	Colani, Mansuy, Fromaget, Saurin, Jansé, Goloubew, P. Lévi, Patte
Linguistique	Dubois, Grammont (avec Lê Quang Trinh), Génibrel, Bonet, H. Maspéro
Ethnographie viêtnamienne	Briffaut, Diguet, Giran, Langlet, Luro, Pasquier, Schreiner, Tavernier (qui sont les “ *classiques* ”) Cadière et Dumoutier (“ *les deux grands noms* ”) Przyluski, Bezacier, Claeys, Chassigneux, Gourou, Robequain, Dumont, Paris, Deloustal, Philastre, Camerlynck, Des Michels, Crayssac, G. Cordier, Gaspardone

Tableau 6 : Liste des auteurs français constituée par G. Condominas (1953).

Publié certes en 1956, *Aperçu d'un demi-siècle de travaux scientifiques à l'École Française d'Extrême-Orient* apparaît dans ce paragraphe car il est rédigé par Louis Malleret, ancien directeur de l'E.F.E.O. Il y glorifie, en particulier, l'œuvre de Cadière qui est, à ses yeux, l'auteur à la fois des premières recherches sur la civilisation et l'histoire du Viêt Nam et d'études remarquables de linguistique. Dans le domaine de la littérature, Malleret distingue Georges Cordier ; sur le droit, Deloustal. En ce qui concerne le folklore, il fait ressortir Jean Przyluski. Il retient les noms de Cadière, Pelliot, (Henri) Maspéro, Aurousseau, Madrolle, Bezacier, Orband, Boudet, (Maurice) Durand et Gaspardone pour l'histoire. Enfin, la géographie consacre, selon lui, Chassigneux et “ *deux monuments* ”, Robequain et Gourou[122].

Les consécrations post-coloniales

À l'occasion de la réintégration de son administration centrale à la Maison de l'Asie, l'E.F.E.O. organisa deux colloques scientifiques et, en 1994, une exposition qui relate sa propre histoire scientifique et que l'École française a présenté sous forme d'une plaquette. Léon Vandermeersch[123] résume l'état des études viêtnamiennes. Ceci donne, pour la période qui m'intéresse, les résultats suivants :

[122] Voir L. Malleret, *Aperçu d'un demi-siècle de travaux scientifiques à l'École Française d'Extrême-Orient*, 1956, 42 p.
[123] L. Vandermeersch, Études viêtnamiennes, in : *L'École Française d'Extrême-Orient dans l'histoire*, 1994, pp. 3-4. Voir aussi *90 nam nghiên cuu vê van hoa va lich su Viêt Nam*, 1995, pp. 283-288, ou bien aussi pp. 289-294 pour des listes similaires de noms.

Archéologie	Philologie et linguistique	Histoire	Études des mœurs, croyances et littératures vernaculaires
Colani, Janse, Bezacier	Cadière (“ *le plus grand des viêtnamisants* ”), H. Maspéro, Przyluski, Deloustal	Cadière, Deloustal, H. Maspéro, Deloustal, Gaspardone	Cadière (“ *prépondérant* ”), Przyluski, Bonifacy

Tableau 7 : Les savants français sélectionnés lors de l’exposition organisée en 1994 par l’E.F.E.O.

L’ouvrage issu de la commémoration du centenaire de l’E.F.E.O. – il est rédigé par deux de ses membres – donne la même liste, à laquelle il faut ajouter Paul Mus.

J’ai également décidé de faire appel aux compétences d’expertise des viêtnamologues les plus connus et reconnus de la scène française actuelle. J’ai donc adressé, par courrier, une question volontairement vague à huit chercheurs : Georges Boudarel, Pierre Brocheux, Georges Condominas, Charles Fourniau, Daniel Hémery, Philippe Langlet, Nguyên Thê Anh et Trinh Van Thao. Je leur demandais, en effet, d’identifier les trois grands savants français de la période coloniale qui, dans le domaine des sciences humaines, ont le plus marqué la connaissance du Viêt Nam. La distance temporelle qui sépare les viêtnamologues d’aujourd’hui de la période coloniale me semble devoir fonctionner comme un outil d’objectivation, à même capable de mieux cerner les grandes contributions qui transcendent les spécialités disciplinaires et servent encore de références aujourd’hui. L’idée est, en outre, de dessiner les liens d’intertextualité que les trois grands élus tissent avec d’autres auteurs. Autrement dit, il s’agit, dans un deuxième temps, de considérer ces trois grandes figures en tant qu’instances de consécration. Certaines réponses furent recueillies au cours de rencontres, une réponse généreuse apporta quatre noms et deux ne me sont pas parvenues. Les résultats sont exposés dans le tableau qui suit :

	Paul Mus	Léopold Cadière	Pierre Gourou	Pierre Huard et Maurice Durand	Nguyên Van Huyên	Lê Thanh Khôi
Nombre d'occurrences	5	5	5	1	1	1

Tableau 8 : Résultats de l'enquête auprès de viêtnamologues contemporains sur les grands orientalistes français de la période coloniale.

Au-delà des noms, des ouvrages sont mis en avant, à savoir *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre* pour Paul Mus, et *Les paysans du delta tonkinois* pour Pierre Gourou[124]. Aucun des viêtnamologues consultés ne singularise des textes particuliers dans l'œuvre de Léopold Cadière : il semble que l'ensemble de ses productions soit déterminant pour la compréhension de la culture viêtnamienne. À propos de Paul Mus, Charles Fourniau écrit :

> " *Toute l'œuvre me semble indispensable à une compréhension intime du Viêtnam. L'évidence de ce choix me dispense de plus longs commentaires* ".

Les références très nombreuses sur lesquelles Mus, Cadière et Gourou appuient leurs propres recherches sont présentées en annexe 5 pour ce qui regarde Gourou, dans la quatrième partie de ce livre en ce qui concerne Cadière et Mus.

Bilan général des décisions relatives au corpus primaire

L'annexe 6 fournit ce bilan et explicite les motivations qui justifient la présence de tel ou tel auteur dans le corpus. Il a fallu cependant trouver quelques aménagements. Jean-Claude Perrot soutient que les livres économiques qui forment le socle commun de la science économique – il l'évalue à environ 10% de la production totale – se répartissent en environ dix ouvrages de " *notoriété permanente* " et deux-cents à trois-cents ouvrages de notoriété plus secondaire[125]. Dans le cas des études viêtnamiennes, probablement y aurait-il moins d'une dizaine de travaux de

[124] Les étals de livres dressés à Hanoï, dans une rue dévoyée à cet effet, exhibent, par exemple, les photocopies des livres de Gourou (*Les paysans du delta tonkinois*), Huard et Durand (*Connaissance du Viêt-Nam*). On a pu aussi y trouver un exemplaire de *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre* de P. Mus.
[125] J.-C. Perrot, Quelques préliminaires à l'intelligence des textes économiques, in : *Pour l'histoire intellectuelle de l'économie politique*, 1995, p. 9.

« notoriété permanente ». Par conséquent, l'application de cette règle aurait conduit à un minuscule corpus. En outre, la notoriété d'un auteur ne correspond pas forcément à la notoriété de l'ensemble de ses productions scientifiques, voire même du texte que j'ai retenu dans le corpus. Henri Parmentier illustre ce cas : son travail a essentiellement porté sur l'archéologie chame ou khmère alors que j'ai sélectionné un article sur la religion annamite, tout à fait annexe par rapport à son œuvre. Autre cas de figure, la notoriété d'un texte ne signifie pas pour autant que son auteur a atteint la célébrité au sein de la communauté savante pour l'ensemble de son œuvre. À titre d'exemple, Raymond Deloustal n'est connu que pour sa traduction monumentale du code des Lê, alors qu'il a également orienté ses recherches vers la grammaire ou la littérature viêtnamienne.

Je déplore deux absences de marques sur cette liste, d'abord et surtout, Arthur Chéon et son *Recueil de cent textes annamites*, ensuite Georges Coulet et son *Cultes et religions de l'Indochine annamite*. Ces deux ouvrages n'ont pu être localisés, ni à la bibliothèque de l'E.F.E.O. ou des Langues'O, ni à la bibliothèque du Centre des archives d'outre-mer ou à la Bibliothèque nationale. D'aucuns s'étonneront de l'absence d'autres noms, peut-être Bourayne, Madrolle ou encore Bezacier. La critique naîtrait dans ce cas de la confusion entre la notion de qualité – du reste bien vague – et la notion de notoriété ; et à ce sujet, on pourrait évidemment dénicher une foultitude de « petits textes » inconnus de valeur qui feraient le bonheur de l'historiographie. Les Bourayne et consorts pourraient certes figurer dans le corpus secondaire (cf. infra). Le choix est ici assumé eu égard à la taille déjà conséquente du corpus. L'étude ne prétend pas à l'exhaustivité – elle larderait un corpus déjà bien persillé – car elle ne permettrait pas une description fine des éléments du texte.

Si j'intègre évidemment Paul Mus et Léopold Cadière dans le corpus primaire, leurs contributions ne seront pas étudiés (à quelques détails près) avec la masse des autres textes : leurs œuvres font l'objet d'une analyse à part. Précisons que *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre* écrit par Paul Mus en pleine guerre d'Indochine et publié en 1952 apparaît dans le corpus pour la raison essentielle que cet ouvrage puise dans une expérience de terrain qui s'insère dans l'entre-deux-guerres.

Contrebalancer les effets de la « science légitime »

L'effet « *homo academicus* » produit par l'E.F.E.O.[126], dont la légitimité institutionnelle et scientifique, mais aussi la durée, lui ont permis d'occuper quasiment tout l'espace des études

[126] Des propos tenus sur l'ethnologie au Viêt Nam illustrent cet effet. A. Leroi-Gourhan constate un état de " *carence ethnologique* ", conforme, à ses yeux, à la fermeture du terrain qu'induit la prépondérance du modèle des « humanités classiques ». Voir A. Leroi-Gourhan, Études ethnologiques, *B.S.É.I.*, 1951, p. 549. Plus proche de nous, V. Karady relève la " *persistance prolongée* " de la " *prééminence* " des études liées au paradigme lettré en fournissant des chiffres sur

viêtnamiennes, ne pose pas de problème quant au choix des éléments du corpus. L'effet est inévitable puisqu'on a mis en avant le critère de notoriété pour établir la sélection : une instance de consécration désintéressée, objective et extérieure relève du pur fantasme. En revanche, il est nécessaire d'en contrôler au mieux les conséquences. En premier lieu, pour préparer le terrain à d'éventuelles généralisations quant à la portée de la « Bibliothèque annamite ». Si la « Bibliothèque » est plus, ou autre chose, que l'effet indirect des formes de consécration, alors on doit retrouver son influence sur des écrits qui, soit sont moins connus, soit dépassent le cadre strict que je me suis donné. En second lieu, parce que l'interprétation de la signification d'une œuvre du point de vue de son auteur ne peut évidemment pas se contenter d'analyser son livre le plus connu[127] : il est nécessaire de construire un système de différences afin de mieux cerner les différentes intentions qui président et accompagnent l'écriture. Pour résoudre ce problème, j'ai cherché à élargir le corpus en contournant autant que faire se peut la problématique de la consécration institutionnelle. Pour ce, j'ai fait appel aux références bibliographiques françaises de quelques auteurs viêtnamiens. Surtout, j'ai aménagé un corpus qui regroupe des textes ou des auteurs « secondaires ».

Les références en usage chez des chercheurs viêtnamiens

Considéré comme un des plus grands ethnologues viêtnamiens, notamment par Paul Mus, Nguyên Van Huyên publie en 1944 un sorte de manuel (*La civilisation annamite*) qui est une synthèse des travaux antérieurs. Il y est joint une riche bibliographie que je présente ici :

---

le pourcentage d'articles relatifs à l'ethnologie publiés dans le B.E.F.E.O. Cf. V. Karady, op. cit., p. 31. De fait de seconde main, cette quantification pose toutefois problème : cette prééminence est loin d'être un monopole (voir annexe 7). Reste que G. Condominas a cependant raison de noter que cette discipline est peu représentée à l'E.F.E.O., parce que la tradition orientaliste la rejette vers les sociétés sans écriture. G. Condominas, Deux grands ethnologues pratiquement inconnus de la profession : les pères François Callet et Léopold Cadière, in : *Histoires de l'anthropologie*, 1984, p. 170.

[127] Les propriétés du champ orientaliste pourraient aboutir à ne sélectionner que les œuvres les plus consensuelles.

Domaine	Noms ou titres
Famille	Cadière, Deloustal, Dumoutier, Lustéguy, Pasquier, Philastre, Tavernier
Commune	Briffaut, Dumoutier, Gourou, Kresser, Ory, Pasquier
État	Cadière, Orband, S. Lévi, G. Maspéro, Pasquier, De la Suse
Maison	Cadière, Chapuis, Claeys, Craste, Dumoutier, Gourou, Gras, Robequain
Vêtement, alimentation et médecine	Diguet, Dumoutier, Gouin
Production économique	Gourdon, Gourou, Henry, Robequain *L'Annam* (sous la direction de Cadière) *La Cochinchine* (publié par la S.É.I.)
Vie religieuse	Cadière, Dumoutier, Mus, Przyluski
Vie intellectuelle, artistique	Bonifacy, Cordier G., Dufresne, Goloubew, Gourdon, G. Maspéro, H. Maspéro, Przyluski, Souvignet, De la Suse

Tableau 9 : Les références françaises de Nguyên Van Huyên (1944).

Le grand historien viêtnamien Lê Thanh Khôi a offert en 1955 un volumineux ouvrage sur l'histoire et la civilisation du Viêt Nam[128] qui est le premier du genre. Le tableau qui suit donne les références françaises – pour la période et les disciplines que je considère –, qu'il utilise et expose sous une rubrique intitulée « Orientation bibliographique »[129] :

Ouvrages généraux	Géographie humaine	Minorités	Histoire	Préhistoire
Cadière/Pelliot, Aurousseau, Gaspardone	Gourou, Henry, Khérian	Abadie, Bonifacy, Leuba, H. Maître, Malleret, H. Maspéro, Ner	G. Maspéro, Cadière, Bouillevaux, Legrand de la Liraye, Maybon/Russier, Aurousseau, Gaspardone	Colani, Finot, Fromaget, Goloubew, Mansuy, Patte

Tableau 10 : Les références françaises de Lê Thanh Khôi (1955).

Auteur d'une thèse sur la psychologie du paysan viêtnamien soutenue à Paris V en 1974[130], Dinh Van Trung – je prends volontairement un chercheur peu connu (sans que cela ne préjuge

[128] Lê Thanh Khôi, *Le Viêt-Nam, histoire et civilisation. Le milieu et l'histoire*, 1955.
[129] Le terme suggère que la « substantifique moelle » des études viêtnamiennes est ici retenue. Notons que C. Robequain et E. Chassigneux sont classés sous la rubrique « géographie physique », de même que P. Gourou pour son livre *Le Tonkin* (1931) qui est, pourtant, la base de travail pour la rédaction de *Les paysans du delta tonkinois* qui est, lui, rangé sous la rubrique « géographie humaine ».
[130] Encore aujourd'hui, le nombre de thèses dédiées au Viêt Nam dans le domaine des sciences sociales est faible : au début des années 1970, elles se comptaient sur les doigts d'une main.

de la qualité de ses travaux) – recourt à de nombreuses références en langue viêtnamienne, pour la grande majorité produites après 1945[131]. Les références françaises sont toutes puisées dans la période antérieure à 1950. Elles recoupent largement les listes précédemment établies :

Sociologie	Histoire	Géographie
Cadière, Souvignet, Bernanose, Coulet, G. Cordier, Délétie/Nguyên Xuan, Diguet, Dumoutier, Demange, Giran, Gourdon, Landes, Langlet, Luro, Malot, Nordemann, Orband, Ory, Tavernier, Przyluski	Bezacier, Chapuis, Philastre, Hocquard, Deloustal, G. Maspéro, Rey	Gourou, Robequain, Henry

Tableau 11 : Les références françaises de Dinh Van Trung (1974).

La construction d'un corpus secondaire

Cette construction relève d'une sélection fort peu objectivée. Hormis le désir de retrouver dans le corpus secondaire les textes moins connus des auteurs du corpus primaire, il s'est en effet constitué en tirant au hasard des noms dans les fiches de la bibliothèque de l'E.F.E.O., mais aussi, plus fréquemment, en notant le nom d'un auteur, de notoriété disons « locale », repéré au cours de lectures diverses : en guise d'exemple Fournier-Wailly chez Georges Boudarel[132] ou Clair chez Nguyên Van Phong (voir le contenu du corpus en annexe 8).

Sorte de « corpus-témoin », le corpus secondaire n'exige pas le même travail descriptif que j'engage sur le corpus primaire, notamment en ce qui concerne la caractérisation sociologique des auteurs. C'est le texte qui m'intéresse ici de manière exclusive, en particulier dans son rapport à la « Bibliothèque ».

On pourrait s'étonner que ce corpus intègre des personnages connus en tant qu'écrivains, dans le cas présent Albert de Pouvourville, Jean Marquet ou Jules Boissière. Dans la mesure où je veux approcher une mesure de l'étendue de la « Bibliothèque annamite », ils ont évidemment toute leur place. D'autres raisons expliquent leur présence. Ce qui est surprenant, à mon sens, c'est que l'historiographie fige une place, dans l'espace des positions, à un agent social, alors que ce dernier a cumulé des positions successivement occupées dans le temps : Albert de

[131] Cf. Dinh Van Trung, *La psychologie du paysan du delta. Etude sur la culture vietnamienne*, 1974.
[132] Il est d'ailleurs mal orthographié en Fournier-Vailley.

Pouvourville et Jean Marquet se sont exprimés, tour à tour ou simultanément, sur plusieurs scènes, politique, artistique mais aussi, dans une moindre mesure, savante. À ce sujet, notons que Paul Mus apprécie la qualité sociologique du roman de Marquet, *De la rizière à la montagne*, et cite, pour les mêmes raisons, *L'Annamite* d'Albert de Pouvourville dont il récuse toutefois le ton colonialiste.

Chapitre II – Présentation des textes et caractérisation des auteurs du corpus primaire

1. Éléments de description des textes

Je l'ai dit dans le chapitre précédent, le complexe disciplinaire regroupé sous le nom de « sciences humaines » rend délicat tout effort de ventilation des textes. D'autant plus que le statut des textes n'est pas toujours ferme : le style littéraire côtoie des écritures plus serrées sur le plan scientifique. En première approximation, vingt-cinq textes relèveraient de l'ethnologie ou de la sociologie (53 %) et treize de l'histoire (28 %), trois textes ressortent de la géographie humaine (6 %). Six textes (13 %) ne sont pas classés, essentiellement des traductions. L'objet des différentes études est plus à même de faire saisir les traditions intellectuelles qui sont en jeu dans ces travaux scientifiques. À côté de recherches sur l'histoire ancienne, dans la tradition de l'orientalisme classique[133] (Henri Maspéro, Léonard Aurousseau), on trouve des travaux sur les institutions villageoises (Paul Ory, Antony Landes, Camille Briffaut), sur les institutions de manière plus générale (Éliacin Luro, Alfred Schreiner, Pierre Pasquier), sur la famille et le culte des ancêtres (Georges Dürrwell, Émile Tavernier), sur les croyances religieuses (Léopold Cadière, Henri Parmentier). Signalons aussi ces « inclassables » que je n'hésite pas à caractériser d'un bon mot bien connu, à savoir qu'ils sont produits par des « spécialistes en tout genre ». Je pense au livre *Essais sur les Tonkinois* de Gustave Dumoutier, mais surtout à *Variétés tonkinoises* du père Souvignet[134] (voir annexe 9). Notons également qu'il n'y a pas de textes sur la conquête coloniale.

---

[133] Par rapport à la majorité des textes des fonctionnaires ou des militaires, ces deux textes se singularisent par leur objet et leur style. Hautement pointus et descriptifs, avec un renvoi permanent à un petit nombre de sources, les articles de H. Maspéro et Aurousseau développent un imposant appareil de notes et pullulent leurs textes de caractères chinois. J'aurai à revenir sur l'appelation « orientalisme classique ».

[134] Je n'ai pas affaire ici au type « Bouvard et Pécuchet ». L. Jammes, présent dans le corpus secondaire, exprime bien mieux ce type de la curiosité tout azimut et prétentieuse. Sur ce dernier aspect, il affirme ainsi que sa connaissance " *assez parfaite* " de la langue et les " *milliers d'Annamites* " qu'il a interrogés lui ont permis de dégager la " *vérité réelle* " de la religion des Annamites. L. Jammes, Quelle est la religion des Annamites ?, *B.S.É.I.*, 1895, p. 31.

Ils ont été en fait écrits, pour la plupart, par des protagonistes des guerres coloniales ou par des journalistes témoins des événements. D'intérêt très circonstanciel, ils n'ont pas franchi les limites de leur « temporalité ». D'ailleurs, cette histoire récente n'occupera plus beaucoup les énergies savantes, la phase d'annexion du pays passée.

Mon corpus comporte à peu près autant de livres (vingt-quatre) que d'articles (vingt-et-un). *A priori*, l'époque voudrait qu'un article s'adresse plutôt à un public averti qu'au grand public. La majorité des articles est effectivement publiée dans des revues spécialisées ; ou si tel n'est pas le cas, ce sont des revues affiliées à des sociétés savantes ou à des entreprises savantes :

B.E.F.E.O.	Anthro-pos	Recherches de science religieuse	Annales du Musée Guimet	Rev. de folk. franç. et folk. colon.	B.S.É.I.	E. & R.	B.A.V.H.	R.I.
10	2	1	1	1	2	2	1	1

Tableau 12 : Ventilation des articles dans les différentes revues, en nombre d'articles (n=21).

L'intention savante se dégage nettement si l'on considère les maisons d'édition qui accueillent les ouvrages. Nonobstant les stratégies d'édition, on trouve, en effet, les éditeurs « Ernest Leroux » (25 % des titres) ou « Augustin Challamel » (13 %), mais aussi la « Société des éditions géographiques, maritimes et coloniales » (13 %) ou « Félix Alcan » (un seul titre). Les deux thèses de géographie du corpus sont publiées par la « Société des éditions géographiques, maritimes et coloniales », pour celle de Gourou, et « Van Oest », pour celle de Robequain. La thèse d'histoire de Maybon est publiée chez « Plon ».

Les dates de publication des textes laissent poindre trois périodes (voir annexe 10). La première période court de 1862 jusqu'au début du XXe siècle – je la clôture arbitrairement en 1902, c'est-à-dire avec la publication du troisième tome d'Alfred Schreiner – et comporte treize titres (23 %). La deuxième période va donc de 1903 jusqu'au milieu des années 1910 – je la clôture en 1916 – et compte vingt-sept titres (47 %). Enfin, la troisième période se déploie de la fin des années 1910 à la fin des années 1930 (1917-1939) et comprend dix-sept titres (30 %). La périodisation n'est pas sans recouper les grandes périodes de l'occupation française, une longue phase de conquête, une phase d'installation de l'appareil d'exploitation coloniale et une phase de déclin qui échoue aux pieds de la Seconde Guerre mondiale. Évidemment, l'« effet E.F.E.O. » de consécration se surimpose à ce découpage. Avant 1900, les travaux jugés « dignes » sont

effectivement le fait d'une poignée d'érudits, alors qu'après 1900, il est logique que, selon la vénérable institution, l'arrivée d'universitaires et sa tutelle scientifique » augmentent la surface savante de la colonie. L'« effet E.F.E.O. », c'est aussi la professionnalisation de la recherche. Les universitaires se taillent alors une part considérable du gâteau, mais très progressivement ou, pour être plus précis, très tardivement. La première étude d'un universitaire, membre (temporaire) de l'E.F.E.O., sur le Viêt Nam est celle du géographe Émile Chassigneux en 1912, et ce n'est qu'en 1916 que l'on trouve une recherche effectuée par un membre permanent, à savoir Henri Maspéro, dans le corpus. Jusqu'en 1916, les travaux universitaires ne représentent donc que 12.5 % du total des textes[135] (sur quarante titres au total). Par la suite, leur contribution grimpe à 65 % (sur dix-sept titres au total). Ce n'est évidemment pas que l'effet d'institutionnalisation du champ que ces chiffres résument. Entre autres, nous savons que la transformation du fonctionnement administratif (ou militaire) après la conquête a raccourci la durée des carrières aux colonies et a alourdi les charges purement administratives du travail des fonctionnaires coloniaux : la science comme hobby perd ici probablement des membres potentiels.

2. Diversités biographiques et régularités sociologiques

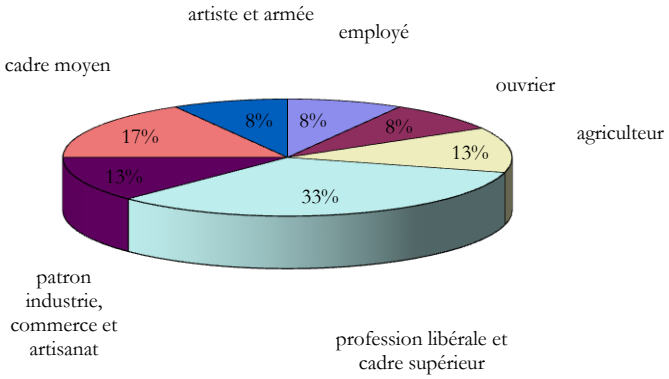
Le profil sociologique

Agréger des données individuelles dans le but de dresser un portrait de groupe nécessiterait d'être exhaustif. Hélas, l'éparpillement, voire l'absence de renseignements biographiques concernant certains auteurs, empêche de mener à bien un tel projet : je ne dispose que de vingt-cinq noms pour lesquels les données sont à peu près complètes (sur trente-trois possibles). La faiblesse des effectifs rend de toute façon délicat le codage des catégories et l'établissement de corrélations. J'en suis donc réduit à dresser un profil partiel à vertu strictement descriptive, sans volonté de généralisation. C'est pourquoi je chercherai à exemplifier des cas, dans la mesure du possible typiques, sachant que l'existence ou non d'informations constitue la contrainte première. L'ensemble des éléments utilisés ont été regroupés au sein de notices biographiques présentées en annexe 11.

[135] Je ne prends pas en compte l'étude d'A. Bouinais et A. Paulus, car la contribution du spécialiste de la Grèce antique dans le travail d'A. Bouinais est difficile à mesurer : certes des références, mais probablement aussi une caution scientifique que des liens de parenté favorisaient.

La profession des parents, plutôt du père, recoupe des métiers très divers, depuis l'artisan-horloger (cas Bonifacy) jusqu'à l'industriel (cas Dumoutier), en passant par le professeur au Collège de France (cas Maspéro). La figuration des métiers du père selon l'ancienne nomenclature[136] des C.S.P. fait ressortir la catégorie des cadres supérieurs et des professions libérales (magistrats et professeurs de haut niveau en majorité, ainsi qu'un docteur en médecine). La petitesse des effectifs rejette toute tentative de hiérarchisation des poids des autres catégories dans le domaine des vains efforts[137] :

Figure 1 : C.S.P. du père (n=25)



Dans son étude sur les membres (temporaires ou permanents) de l'E.F.E.O., Singaravélou[138] met en évidence l'importance des héritages culturels dans la détermination de la carrière orientaliste. Je ne peux parler de déterminisme du milieu familial pour ce qui est de ce corpus. S'il est vrai qu'un héritage social spécifique pourrait induire une " *volonté de s'expatrier à l'autre bout du monde, dans des conditions aléatoires* "[139], il ne peut jouer que marginalement dans mon cas (ce serait celui, par exemple, des frères Maspéro). Nguyên Van Phong s'est demandé ce qui a pu amener les fonctionnaires, missionnaires, ou militaires à voguer vers les confins de l'Orient. Il invoque la " *soif du changement* ", qu'il renvoie à un désir d'évasion, à une insatisfaction face à la routine de la

[136] Il importe peu ici de se servir de l'ancienne ou de la nouvelle nomenclature. Simplement, l'imprécision de l'ancienne colle mieux à l'incertitude et au flou des données disponibles : inutile de tuer une mouche avec un bazooka !
[137] En dehors du fait que les données concernent à peine un peu moins des trois-quarts de la population, nombre de choix présentent des difficultés techniques. À titre d'exemples, le père d'Henri Parmentier est artiste-peintre, mais aussi professeur de dessin : j'ai décidé de le mettre dans la catégorie « artistes, clergé, militaire » ; le père d'Auguste Bonifacy est horloger – employé ou bien à son compte, je ne le sais point – et se retrouve ainsi dans la même catégorie que le père de Gustave Dumoutier qui est patron d'une entreprise industrielle.
[138] P. Singaravélou, op. cit., pp. 97-120.
[139] Id., p. 106.

vie européenne et à une décision subite de s'engager dans des entreprises lointaines[140]. Fort justement, il rappelle que ces " *élans* " sont cultivés par des rencontres ou des lectures[141]. En effet, les vocations doivent souvent plus au hasard – plus ou moins probable bien sûr – des circonstances qu'à autre chose. Pour illustration, Gustave Dumoutier par exemple arrive au Tonkin grâce à Paul Bert qui fut son ancien professeur au Muséum d'histoire naturelle et qui l'emmène dans ses bagages de résident général au Tonkin. L'hypothèse de Nguyên Van Phong est en fait très liée au fait que son travail est référé à la phase de conquête. Les marins notamment s'engagent dans l'aventure coloniale avec d'autant plus d'ardeur que la défaite face à l'Allemagne suscite un « désir de compensation ». On verra ainsi, dans le cas d'Éliacin Luro, que les thèses de Nguyên Van Phong rejoignent des discours d'autojustification de l'engagement dans l'aventure coloniale.

Singaravélou met également en lumière que les capitaux économiques et sociaux détenus sont en général élevés. Nguyên Van Phong pour un tout autre corpus rejoint cette conclusion. Les auteurs qu'il étudie (militaires, voyageurs, aventuriers, médecins, fonctionnaires, etc.) proviennent d'un milieu social élevé ou " *moyen supérieur* "[142]. Comparons les données :

[140] Nguyên Van Phong, op. cit., p. 12.
[141] Id., pp. 13-14.
[142] Id., p. 18. L'absence de données claires obère, hélas, toute tentative de comparaison.

	Les données « Singaravélou » (n=54)	Les données de mon corpus (n=25)
Petite bourgeoisie et classe populaire	24%	36%
Petit et moyen fonctionnaire	13%	16%
Bourgeoisie moyenne	7%	4%
Fraction intellectuelle (artistes, prof. du secondaire et supérieur)	30%	24%
Hauts-fonctionnaires et officiers supérieurs	11%	4%
Profession juridique	4%	8%
Fraction possédante (propriétaire, industriel, banquier, rentier)	11%	8%

Tableau 13 : Comparaison entre le « corpus E.F.E.O. » de P. Singaravélou et notre corpus.

Si j'avais en ma possession des renseignements sur l'ensemble du corpus, on verrait probablement que la plupart des catégories, à l'exception, vraisemblablement, de la catégorie « populaire », sont surévaluées. En effet, les métiers socialement valorisés, généralement bien identifiables, ont toute chance d'être mentionnées, en vertu du fait que les biographies d'« hommes importants » sont plus fréquentes, et en tout cas mieux documentées. Contrairement aux données de Singaravélou et à l'hypothèse de Nguyên Van Phong, la majorité de « mes » auteurs est issue de milieux plus modestes. La recomposition des données dans une grille économique[143] va d'ailleurs dans ce sens :

Classes populaires	Classes moyennes	Classes supérieures
40%	20%	40%

Tableau 14 : Origine économique des auteurs du corpus (n=25).

[143] En ce qui concerne le niveau économique des employés, je me réfère à R. Castel qui précise que leur statut demeure médiocre " *au moins* " jusqu'au milieu du XIXe siècle, que ce soit dans l'administration ou le secteur privé. R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, 1995, pp. 143-144.

Les formations scolaires indiquent un niveau général élevé. À l'exception de Gustave Dumoutier pour lequel j'ai un doute, ainsi que deux individus dont je ne dispose d'aucune information, tous les autres ont au moins le baccalauréat[144] (voir annexe 12). Les quatre orientalistes professionnels du corpus proviennent des filières privilégiées par le mode de recrutement de l'E.F.E.O., c'est-à-dire l'École pratique des hautes études et les Langues'O. En ce qui concerne cette dernière, une constatation s'impose, le viêtnamien n'intéresse pas ces orientalistes : le seul diplômé de viêtnamien est Jean Przyluski[145] (en 1911). Encore que son cas soit singulier, sa carrière d'orientaliste est le produit d'une reconversion dans un deuxième temps, puisqu'il est issu des services civils de l'administration coloniale (voir sa notice biographique). Paul Mus est pour sa part diplômé de siamois (en 1925) ; il suit également les cours de chinois de Vissière (entre 1922 et 1924). Henri Maspéro et Léonard Aurousseau sont, quant à eux, diplômés de chinois (le premier en 1907, le second en 1910). Les Langues'O attirent cependant d'autres profils : Gustave Dumoutier, Paul Giran, Paul Ory ont, semble-t-il, fréquenté ses bancs ; Raymond Deloustal et Georges Maspéro sont brevetés des Langues'O. À l'exception de Dumoutier et Deloustal, c'est dans le cadre de la formation à l'École coloniale que les cours des Langues'O sont courtisés.

Les études de droit sont omniprésentes, par le biais de l'École coloniale[146], mais aussi par l'intermédiaire de cursus universitaires spécifiques (35 %, n = 31). Sauf dans le cas d'Henri Maspéro, elles sont toutes liées à la pratique administrative :

	Noms
Licences ou thèses en droit	Bouinais, Des Michels, Dürrwell, Luro, Maspéro H., Maspéro G., Russier, Tavernier
Ecole coloniale	Giran, Maspéro G., Pasquier, Przyluski

Tableau 15 : Les formations en droit.

Indicateur aussi du haut niveau scolaire, le nombre d'agrégations et de thèses n'est pas négligeable, à savoir 29 % (n = 31) :

[144] Rappelons que le nombre de bacheliers est de 6 100 en 1876, de 7 063 en 1910. Voir J.-L. Fabiani, *Les philosophes de la République*, 1984, p. 19.
[145] P. Singaravélou, op. cit., p. 312.
[146] W. Cohen, *Empereurs sans sceptre. Histoire des administrateurs de la France d'outre-mer et de l'École coloniale*, 1973, p. 73 et sq. Voir aussi S. Hennion, *L'Afrique et l'Ecole coloniale*, 1995-1996, pp. 11-13.

	Noms
Thèses en lettres	Maybon, Mus, Przyluski, Russier
Thèses en droit	Tavernier
Thèses en médecine	Des Michels
Agrégation en histoire et géographie	Chassigneux, Gourou, Robequain

Tableau 16 : Les titulaires d'une thèse ou d'une agrégation.

À la sortie, les carrières militaires, administratives ou juridiques sont prépondérantes, les premières (33 %, n = 33) essentiellement en rapport avec la conquête, les secondes (33%, n = 33) avec la mise en place de l'exploitation de la colonie :

Administrateurs ou magistrats	Militaires
Briffaut, Deloustal, Dumoutier, Dürrwell, Giran, Landes, Maspéro G., Ory, Pasquier, Przyluski, Russier	Aubaret, Bonifacy, Bouinais, Cordier, Diguet, Luro, Philastre, Sallet, Schreiner, Silvestre, Tavernier

Tableau 17 : Administrateurs, magistrats et militaires à l'arrivée dans la colonie.

La transformation des besoins de la colonisation conduit à des conversions de carrière. De nombreux militaires endossent la carrière administrative. C'est le cas pour nombre de marins débarqués en Cochinchine au début de la colonisation. À la différence de l'Annam et du Tonkin, la Cochinchine est une colonie qui fut administrée à ses débuts par la puissance militaire. Plus précisément, les amiraux se sont partagés son contrôle jusqu'à la mise en place d'un gouvernement civil en 1879. L'un d'entre eux, le vice-amiral Charner, crée en 1861 un corps d'administrateur des affaires indigènes pour lequel il recrute dans le milieu des marins les hommes capables de relever le défi. Au sein du corpus, je trouve dans ce cas Gabriel Aubaret, Éliacin Luro et Paul Philastre. De façon similaire, Georges Cordier entre dans l'administration des douanes et régies, après avoir participé à la « campagne du Tonkin » de 1896 à 1900.

Plus généralement, on est frappé par la sinuosité des trajectoires sociales. Le passage dans la colonie permet de spectaculaires mouvements d'ascension sociale[147], mais aussi d'accumulation de capital culturel. En guise d'exemple, Émile Tavernier débute aux colonies en tant que militaire[148], puis occupe un poste aux douanes et régies, avant de vêtir la robe de magistrat suite à l'obtention d'un diplôme des Langues'O et d'une thèse en droit à la Faculté de Paris. Pierre-Jules Silvestre, arrivé en Cochinchine en 1862 comme sergent-major dans l'infanterie de marine, entre en 1867

[147] Nguyên Van Phong, op. cit., pp. 20-21.

[148] Probablement comme simple soldat, les dossiers des officiers conservés à Vincennes ne l'enregistrent effectivement pas.

dans l'administration coloniale pour exercer la fonction de chef de la justice indigène. De 1871 à 1877, il est administrateur de la province de Sadec, puis en 1884 directeur des Affaires civiles et politiques au Tonkin. Enfin, il est nommé professeur à l'École libre des sciences politiques à Paris de 1887 à 1913 pour y traiter, dans un premier temps, des questions de droit et coutumes annamites, dans un deuxième temps, des problèmes politiques et économiques relatifs à l'Extrême-Orient. Jean Przyluski, administrateur des services civils au Tonkin, puis chef de la section des affaires indigènes au gouvernement général de l'Indochine (1911), met en place un réseau de surveillance politique en Chine en 1912 sur ordre d'Albert Sarraut. Par la suite, il devient professeur d'annamite aux Langues'O (1913) et à partir de 1931 professeur d'histoire et de philologie indochinoises au Collège de France. Enfin, terminons sur le parcours aventureux d'Alfred Schreiner. Zouave en 1870 par engagement volontaire, marin ensuite lors de la campagne de Nouvelle-Calédonie de 1873 à 1877, il s'installe comme colon au Siam. En 1885, il débarque en Cochinchine en 1885. Devenu géomètre et à ce titre directeur du Livre foncier de Cochinchine, il occupera ultérieurement le poste de professeur au Collège Chasseloup-Laubat de Saïgon.

Si en tant qu'espace savant, le champ des études viêtnamiennes apparaît hétérogène, il faut admettre aussi que les agents occupent un espace de positions en nombre somme toute limité : la palette dessine un paysage essentiellement composé d'administrateurs ou de militaires, saupoudré de quelques universitaires, juristes et missionnaires.

Edouard de Martonne distingue trois catégories de savant colonial, le savant qui exerce dans les colonies, le savant qui effectue une ou plusieurs missions dans les colonies, enfin, le savant qui reste en Europe mais dont le terrain d'application se situe dans les colonies[149]. En ce qui concerne ce corpus, hormis Abel des Michels qui n'a jamais mis les pieds au Viêt Nam, tous les savants appartiennent à la première catégorie. Ils passent même de nombreuses années en Indochine, en moyenne, et approximativement, vingt-deux ans[150] (n = vingt-huit). Cette moyenne recoupe, toutefois, des réalités bien différentes. Chassigneux (deux ans), Aubaret ou Robequain (trois ans), effectuent des séjours courts. Un groupe accomplit autour d'une dizaine d'années au Viêt Nam (Gourou, Luro, Henri Maspéro, Maybon, Mus, Russier, Aurousseau). On trouve ensuite des individus qui font entre vingt-cinq et trente ans en colonie (Deloustal, Giran, Georges

[149] E. de Martonne, *Le savant colonial*, 1930, pp. 21-22.

[150] Pour simplifier, je compte les missions ou les séjours effectués en Asie, mais hors de l'Indochine. J'ai essayé de tenir compte des congés divers passés en France, lorsqu'ils sont à la fois connus et conséquents quant à leur durée. Je ne considère pas, dans le calcul de cette moyenne, les périodes d'enfance ou d'adolescence accomplies dans la colonie, ce qui est le cas de P. Mus (12 ans) et R. Deloustal (4 ans).

Maspéro, Pasquier, Sallet, Schreiner). Enfin, quelques-uns ont passé quasiment toute leur vie d'adulte au Viêt Nam. Ce sont Bonifacy (trente-sept ans), Georges Cordier (trente-huit ans), Diguet (trente-six ans), Dürrwell (quarante ans), Parmentier (quarante-sept ans), Souvignet et Cadière (soixante ans). Ces derniers, à l'exception de Cordier et Diguet, les décèdent d'ailleurs en Indochine, et il faut remarquer que c'est par choix[151]. Nguyên Van Phong fait de la durée du séjour en colonie un indicateur de la qualité des écrits savants. Elle peut, effectivement, traduire un rapport privilégié à l'« objet », parce qu'il s'inscrirait dans la longue durée et conduirait, notamment les savants amateurs à dialoguer de manière solide avec une culture étrangère, à réaliser un travail fouillé de connaissance sur le pays. En ce qui concerne les savants professionnels, et en écartant le cas Henri Parmentier, la durée du séjour en Colonie est plus courte (un peu plus de sept ans, n = 8) : elle est à rapprocher des contraintes et des stratégies liées aux trajectoires professionnelles universitaires pour lesquelles le passage au Viêt Nam (et à l'E.F.E.O.) ne représente qu'un " *moment* ", souvent décisif dans la carrière[152].

Arrivé à ce stade, il est enfin temps de faire le ménage dans les appellations « orientalistes », « orientalistes classiques », « savants amateurs », etc. On a vu que l'E.F.E.O. dessinait trois cercles concentriques centrés autour des spécialistes des langues et civilisations d'Extrême-Orient et dont les rayons sont fonction de la légitimité scientifique reconnue. J'appelle « orientaliste classique » ce noyau de gens en grande majorité formés aux Langues'O ou à l'E.P.H.E. ou bien dans la discipline archéologique (H. Maspéro, Mus, Aurousseau, Przyluski dans un deuxième temps, Parmentier, soit 15 % du total des auteurs). Je réserve le terme d'« universitaires » aux individus qui ont suivi un cursus universitaire non orientalisant – tel que défini ci-dessus – et dont l'activité de professorat et/ou de recherche constitue l'activité rémunératrice (12 % du total des auteurs). Dans mon cas, ce sont les géographes, ou encore Maybon pour une partie de son cursus, mais ceci exclut, par exemple, Russier dont la carrière se passe tout entière dans l'administration. Les savants amateurs rassemblent le « reste » (73 % du total des auteurs), à savoir les hommes – avec un petit « h », il n'y a pas de femmes dans ce corpus[153] –, pour qui le travail scientifique ne peut être qu'occasionnel, l'activité principale et rémunératrice est ailleurs. Dans cette catégorie, nous avons vu que la formation pouvait être de niveau universitaire (G. Maspéro) ou même emprunter les voies de l'orientalisme classique (rappelons que Tavernier ou Giran ont étudié aux

[151] L'incertitude demeure pour G. Dürrwell qui s'éteint à l'âge de soixante-trois ans à Saïgon.
[152] P. Singaravélou, op. cit., p. 150 et sq.
[153] Non qu'elles soient totalement absentes du champ des études viêtnamiennes. Cependant, Madeleine Colani, en tant que préhistorienne, est dans les marges disciplinaires de l'E.F.E.O. Notons que ce n'est qu'en 1922 qu'une femme intègre l'E.F.E.O. comme membre.

Langues'O). Enfin, lorsque je parle d'orientaliste sans autre spécification, c'est que je me réfère à la définition extensive du mot, dans son pur sens géographique : tous les auteurs sont à ce titre des orientalistes. On l'a compris, il ne s'agit pas simplement d'une clarification terminologique, mais également d'un effort de déconstruction de l'opposition « professionnel/amateur ». En partie seulement, dans la mesure où il s'agit aussi de reconnaître l'efficacité sociologique d'un principe de hiérarchisation des ouvrages ou des hommes dans le champ de la production des représentations savantes sur le monde social viêtnamien.

Humanités classiques et habitus savant : la tradition lettrée dans le champ des études viêtnamiennes

La tradition lettrée domine les sciences sociales tout au long du XIXe siècle et au-delà. Victor Karady la caractérise à partir des normes qui règlent le travail de connaissance, à la fois les objets et les méthodes. En ce qui concerne les objets, ne sont considérés que ceux " *dignes d'érudition* ", c'est-à-dire les événements propres aux " *grandes civilisations* " et aux " *hautes époques* "[154] avec leur cortège de personnages considérés comme " *supérieurs* " – autrement dit, ceux qui « font » l'histoire avec un grand « H ». La théorie se voit placée sur un piédestal au détriment de l'enquête empirique. La philosophie apparaît, à ce titre, comme la reine des disciplines littéraires. Du côté de la méthode, l'érudition livresque se taille la part du lion, à condition d'envisager le texte dans une acception large : livre, inscription, monument, iconographie[155]. Ce que Karady appelle aussi le " *paradigme lettré* ", a pour support les facultés de lettres et les lycées, et perdure au moins jusqu'au milieu du XXe siècle, en dépit des innovations impulsées essentiellement par la puissance publique[156]. Ce paradigme est bien sûr la " *voie royale* "[157] empruntée par les orientalistes. La tradition lettrée ne se cantonne pourtant pas. En revanche, je suis plus difficilement Karady lorsqu'il oppose d'un côté, le monde des universitaires professionnels pétris par les humanités classiques et, de l'autre, les " *curiosités extra-universitaires* "[158] du personnel colonial et des sociétés savantes des hautes classes cultivées, à l'origine de la fondation de la cité ethnologique[159]. Je

[154] V. Karady, op. cit.., 1982, pp. 18-19.
[155] Id., pp. 19-20.
[156] Id., pp. 20-21.
[157] Id., p. 24.
[158] V. Karady, op. cit., p. 22.
[159] V. Karady, op. cit., p. 17. Dans le cas viêtnamien, mieux vaudrait parler d'assujettissement. Dans le bilan scientifique que l'École française dresse d'elle-même et qui s'ouvre sur un « historique général », Louis Finot pense l'archéologie, dans le cas asiatique, comme une science englobante. Elle annexe, d'une part, l'ethnographie : " *Il faut donc parfois étendre l'archéologie jusqu'à l'heure actuelle, et telle science qui s'applique aux faits du jour, comme l'ethnographie, en devient, au moins pour une faible part, une des sections* " (*B.E.F.E.O.*, 1921, p. 43), et, d'autre part, la préhistoire : " *En Extrême-*

souscris plutôt à sa thèse qui spécifie que la tradition lettrée se fait sentir, encore au XXe siècle, dans des disciplines plus empiriques comme la géographie, l'archéologie et l'histoire « exotiques »[160]. Parce qu'en effet, elle ne se cantonne pas au monde universitaire des lettres. Ni, d'ailleurs, à la géographique ou l'archéologie, le droit, aussi, en est imprégné ainsi que la présence de Fustel de Coulanges dans le champ des études viêtnamiennes en témoigne (cf. infra). Rappelons également, pour porter la contradiction à Karady, que le personnel colonial qui s'adonne à la science – en tout cas le corpus traité l'atteste –, a fréquemment mené des études dans la filière de lettres des lycées et au-delà. En outre, le renouveau humaniste qui fleurit dans la deuxième moitié du XIXe siècle, cette alliance de l'érudition et de la vertu qui se conçoit comme un modèle de perfectionnement de l'Homme et de progrès de la civilisation – modèle d'éducation aussi, qui mêle latin, grec, grammaire et rhétorique –, dépasse largement le cadre des disciplines traditionnellement érudites. Je pose ainsi l'hypothèse que cet " *humanisme normatif* "[161] sous-tend le travail de connaissance de tous les savants de la colonie, même si elle se laisse évidemment mieux saisir dans le monde des orientalistes professionnels.

C'est donc de là que je vais partir pour présenter, à titre d'idéal-type, les dimensions éthiques et esthétiques de cet orientalisme mâtiné d'Humanités classiques. En l'occurrence, je me baserai, d'une part, sur la conférence tenue par Sylvain Lévi en 1911 au Musée Guimet et, d'autre part, sur le livre de Raymond Schwab publié en 1950. Pour Lévi, maître des études indiennes et guru de nombreux orientalistes de l'E.F.E.O[162], l'orientalisme transforme les notions fondamentales de l'Occident car il fait porter le regard sur des hautes civilisations fondées sur des grandes religions autres que le christianisme et l'islam. La grammaire comparée construit, en effet, une grande famille indo-européenne[163] ; plus, " *pour la première fois dans l'histoire humaine, (…) les orientalistes firent de la terre un tout* "[164]. Ce faisant, l'orientalisme modèle un nouvel humanisme par lequel il montre que le monde est un lieu de mélange où la civilisation n'est plus l'apanage de quelques-uns[165]. Lourde charge pour l'orientaliste, son métier est une vocation, une " *mission de justice* " pour reprendre les termes de Lévi. Pesante filiation aussi, Lévi l'inscrit en héritier de la

---

Orient, nombre de sauvages paraissent à peine plus avancés que les premiers hommes, et les objets sur lesquels s'appuient les études préhistoriques se rapportent sans doute ici à des époques moins reculées qu'en Occident. Il est alors tout naturel de rattacher la préhistoire à l'archéologie " (id.).

[160] V. Karady, op. cit., p. 24.

[161] C. Lévi-Strauss, op. cit., in : *Colloque sur les recherches des instituts français de sciences humaines en Asie*, 1960, pp. 111-118.

[162] P. Singaravélou, op. cit., p. 121.

[163] S. Lévi, *Les études orientales, leurs leçons, leurs résultats*, p. 11 et sq.

[164] R. Schwab, *La Renaissance orientale*, 1950, p. 12.

[165] S. Lévi, op. cit., p. 20.

Renaissance[166]. Le titre de l'ouvrage de Schwab est à cet égard significatif. L'écrivain, ami de Sylvain Lévi, précise que la « Renaissance orientale » est en fait la fin logique de la Renaissance des XVe et XVIe siècles qui, sans l'ouverture vers l'Orient – il faut surtout entendre ici dans la bouche de l'auteur : l'Inde –, serait restée amputée[167]. En outre, l'humanisme « orientaliste » ne doit pas seulement éclairer l'Occident, il doit également répandre ses lumières érudites pour le plus grand profit des Asiatiques eux-mêmes. Les Viêtnamiens connaîtront ainsi mieux leur propre histoire, les Khmers la source de leur propre foi bouddhique[168]. Ces discours témoignent, à mes yeux, certes d'une stratégie de positionnement dans l'espace scientifique[169], mais, peut-être plus sûrement, de cette vision de l'histoire – à laquelle la philologie contribue vraisemblablement[170] – qui naît au XIXe siècle et qui « géométrise » le mouvement de l'humanité en termes d'entrecroisements des civilisations productrices de solidarité culturelle entre les nations. Il faut faire l'effort d'imaginer l'exaltation de la pensée confrontée à ces nouveaux thèmes et ces nouvelles questions concernant les " *ondes de civilisation* ", pour reprendre l'image de Marcel Mauss[171]. Assurément, l'éclatement disciplinaire et le rétrécissement des objets dans la sociologie actuelle n'aident pas à saisir la portée que cette quête de vastes synthèses sur de vastes objets a sur la formation d'habitus scientifiques singuliers. Je pense pourtant qu'il faut admettre, en écartant tout cynisme, la puissance du projet global que les lignes ci-dessus dessinent autour de l'Asie, là où " *l'humain parut être la valeur suprême des esprits* "[172]. On comprend alors mieux les propos de Karady lorsque ce dernier affirme que la tradition lettrée impose au travail scientifique de célébrer l'objet qu'il décrit[173]. Le bilan établi par l'E.F.E.O. en 1921 éclaire richement ce côté de la scène. L'Indochine est désignée comme une civilisation en raison de son antiquité – ce qui constitue la

---

166 Id., p. 7. Voir aussi L. Malleret, *L'exotisme indochinois dans la littérature française depuis 1860*, 1934, p. 22.

167 R. Schwab, op. cit., p. 23. Jean Filliozat explique que la conception de l'Asie comme objet est liée à l'idée qu'un savoir total sur le genre humain passe nécessairement par l'élargissement des horizons de l'Occident. J. Filliozat, L'École française d'Extrême-Orient et la connaissance des peuples, *Progrès scientifique*, 1967, pp. 3-4. Je remercie Jacqueline Filliozat, sa fille, qui m'a aimablement fourni ce texte. P. Pasquier écrit que la connaissance des coutumes et des lois annamites doit permettre d'" *élargir les mentalités* " et de " *régénérer les intelligences* ". P. Pasquier, *L'Annam d'autrefois*, 1930, p. 15 et sq.

168 P. Masson-Oursel, La connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'orientalisme, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, p. 344.

169 L'objet de la conférence de S. Lévi est en effet d'expliciter les raisons d'être de l'orientalisme au sein des sciences modernes.

170 Voir H. Arendt, *L'impérialisme. Les origines du totalitarisme*, 1982, chap. 2 notamment.

171 M. Mauss, *Œuvres 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*, 1969, p. 155. Le mot orientalisme introduit donc à la « charge historique » que le mot contient. Je peux utilement m'appuyer, à ce sujet, sur l'ouvrage particulièrement dense de V. Barthold. Son contenu nous apprend que l'orientalisme s'immerge dans la profondeur du temps – il balaye en effet les cultures anciennes arabe, indienne, grecque, chinoise, etc. – et qu'il s'ancre dans les textes sacrés, dans le religieux, perçu comme la « matière » noble par excellence (voir V. Karady, op. cit., *R.F.S.*, 1982, p. 21, n). Ces représentations, qui structurent l'orientalisme, font entrevoir ce que cette science a de démesuré et d'ambitieux, et même de démesuré dans l'ambition, mais elles laissent également entrevoir l'attrait et les passions que l'orientalisme peut susciter en brassant de tels ensembles. Voir V. Barthold, *La découverte de l'Asie*, 1947, 367 p.

172 P. Masson-Oursel, op. cit., p. 345.

173 V. Karady, op. cit., p. 18.

marque distinctive des grandes civilisations[174]. L'archéologie notamment, en tant que " *connaissance des formes extérieures des civilisations anciennes* "[175], devient une discipline reine capable d'en rendre intelligible les formes spécifiques. De plus, l'Indochine, s'il faut être plus explicite, l'Indo-Chine, comme on l'écrivait jusqu'à ce qu'un arrêté du gouverneur général Klobukowski ôte le tiret, apparaît comme une civilisation résultante :

> " *Elle* [Indochine] *a tiré sa civilisation* [de la Chine et de l'Inde] *et a gardé avec l'une d'elles les liens les plus étroits* "[176].

Certes, le discours sert de justification à l'E.F.E.O. pour privilégier l'étude des cultures indienne et chinoise, mais il consacre dans le même temps l'objet « Indochine », et donc le Viêt Nam, dans la classe des objets à haute valeur culturelle, objets privilégiés du paradigme lettré.

Association ou assimilation ? Les orientations politiques des savants

On aurait pu s'intéresser à la variable « affiliation politique » pour aider à la compréhension des textes. Je me heurte, en la matière, à une difficulté de taille, celle des sources susceptibles de me renseigner. À côté des personnages dont la vie, les proclamations publiques sont « dignes » d'intérêt et donnent lieu à des biographies consistantes, la multitude échappe au regard. Concédons-le, la connaissance de l'affiliation politique n'est pas forcément d'une grande pertinence. Sans m'appesantir, force est de constater que tracer des liens entre des opinions et l'écriture savante n'est pas une tâche de toute évidence. François Héran note que le fait que Fustel de Coulanges soit un conservateur anticlérical prouve qu'un auteur peut écrire contre sa cause ou sans songer à celle-ci[177]. François Hartog mentionne à ce sujet une correspondance de Fustel de Coulanges quant à la polémique qui l'accusait de cléricalisme :

---

[174] Voir M. Mauss, Note sur la notion de civilisation, in : *Œuvres 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*, 1969, pp. 451-479.

[175] Archéologie indochinoise, *B.E.F.E.O.*, 1921, p. 43. Le texte attribue à l'antique le sens " *plus large* " de passé, qui peut même, " *à l'occasion* ", être " *des plus récents* ". Id., p. 43. P. Brocheux et D. Hémery rappellent que la haute administration indochinoise idéalisait " *sincèrement* " les civilisations indochinoises " *dans une sorte de romantisme conservateur, passéiste et paternaliste élaboré par les penseurs, les écrivains, les orientalistes français que passionne le passé de ces civilisation* ". P. Brocheux & D. Hémery, *Indochine, la colonisation ambiguë*, 1994, p. 107.

[176] *B.E.F.E.O.*, 1921, p. 2.

[177] F. Héran, De *La Cité antique* à la sociologie des institutions, *Revue de synthèse*, 1989, p. 387.

> " *Ils devaient bien admettre qu'un libre penseur ait assez de sens historique pour voir le sentiment religieux là où il a existé* "[178].

Pas vraiment pertinente non plus si, de surcroît, on désire constituer l'affiliation politique comme une variable discriminante, susceptible d'expliquer des variations ou des divergences de point de vue sur le monde social viêtnamien. Hannah Arendt soutient à cet égard que :

> " *Les membres des nouvelles sociétés coloniales et des ligues impérialistes se sentaient « bien au-dessus de la lutte entre partis », et plus loin ils allaient s'expatrier, plus s'enracinait leur conviction de ne représenter qu'un intérêt national* "[179].

Si tel est le cas, si les appartenances politiques ne sont pas vécues comme déterminantes par les acteurs eux-mêmes, comment peuvent-elles, dès lors, s'inscrire dans les textes ? À ce propos, Fanny Colonna souligne que, dans le cas algérien, des auteurs fort divers sur le plan des engagements politiques ou des vues sur l'entreprise coloniale, se représentaient l'Algérie de manière semblable[180].

En conséquence, j'ai plutôt cherché à déterminer les prises de position des auteurs par rapport aux modes de gouvernement de la colonie. Elles sont, *a priori*, plus aisées à rapprocher des textes, si, du moins, je me fie à l'intuition de John Kleinen qui perçoit, chez Luro, une corrélation entre la théorie associationniste et l'analyse du village viêtnamien[181].

D'un point de vue général, l'historiographie française considère que l'administration, ou en tout cas ses représentants les plus éminents – ce que d'aucuns ont appelé la " *minorité indigénophile* "[182] – est en majorité favorable à l'idée d'association, version française de l'*indirect rule*. Brocheux et Hémery avisent par exemple que les administrateurs issus de la marine, en cela en contradiction avec la ligne politique du Ministère de la marine, étaient favorables au gouvernement indirect des populations[183]. Il faut, toutefois, nuancer. Les positions sont moins

---

[178] F. Hartog, *Le XIXe siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, 1988, p. 37.
[179] H. Arendt, op. cit., p. 61. H. Brunschwig s'appesantit sur l'" *idéal nationaliste* " que les protagonistes de l'impérialisme servent en toute " *bonne conscience* ". H. Brunschwig, *Mythes et réalités de l'impérialisme colonial français 1871-1914*, 1960, p. 173 et sq.
[180] F. Colonna, Le modèle de *La Cité antique* dans les représentations des sociétés maghrébines, in : *Enquêtes en Méditerranée*, 1999, pp. 214-215.
[181] J. Kleinen, op. cit., pp. 11-12.
[182] G. de Gantès, *Coloniaux, gouverneurs et ministres. L'influence des français du Viet-Nam sur l'évolution du pays à l'époque coloniale 1902-1914*, 1994, pp. 134-135. Parmi les trois tendances que l'auteur distingue au sein de cette catégorie, seule la troisième tendance est assimilationniste et désire octroyer la citoyenneté française au peuple colonisé.
[183] P. Brocheux & D. Hémery, op. cit., p. 56 et sq.

tranchées que ce que l'opposition entre le principe d'association et celui d'assimilation pourrait laisser croire.

Véronique Dimier montre bien que les réflexions sur la « politique indigène » se vivifient dans un courant de pensée qui circule entre la Grande-Bretagne et la France : l'idée d'association se construit d'abord en Inde et se répand à la fin du siècle dernier en Indochine[184]. En métropole, avec Gustave Le Bon, Léopold de Saussure est le grand théoricien de l'association. Son ouvrage sur la psychologie de la colonisation française se présente comme un réquisitoire à l'encontre de l'" *utopie de l'assimilation* " des sociétés indigènes et un plaidoyer en faveur de l'idée de leur " *conquête morale* ". L'auteur écrit ainsi :

> " *Une nation civilisée peut exercer (et il est de son devoir de le faire) une direction salutaire sur les sociétés indigènes soumises à sa domination. (…). Mais cette direction doit être inspirée par une connaissance approfondie de leur état social, et être conforme à leurs besoins et à leurs tendances* "[185].

C'est justement là où la notion d'association (ou de protectorat) apparaît plus ambiguë. En effet, le propos de Léopold de Saussure est de dire que l'éducation européenne ne peut faire " *sauter* " les étapes du progrès aux peuples moins civilisés, en raison des " *lois sociales de l'évolution* ". Les sociétés indigènes doivent en quelque sorte suivre leur propre rythme, mais le terme est bien celui de la civilisation européenne[186]. L'association comme l'assimilation sont donc toutes deux conçues en tant qu'une transformation orientée dans un sens déterminé. Seulement, dans le cas de l'association, elle ne se pense pas sous une forme radicale, mais progressive.
Chaillez-Bert, Harmand et de Lanessan sont les principaux vulgarisateurs de la théorie de l'association en Indochine. Jean-Louis de Lanessan, gouverneur général de l'Indochine de 1891 à 1894, met par exemple à profit la notion d'association pour fustiger les assimilationnistes : avec leur mépris des coutumes et leur volonté de détruire les institutions annamites, ils ne peuvent conduire que s'aliéner la population indigène[187]. À la sortie de la Première Guerre mondiale, Albert Sarraut est la figure politique emblématique de l'idéologie de l'association. On retrouve chez lui la théorie de de Saussure, dans une version cependant beaucoup plus utilitariste. Selon Sarraut, l'Indochine n'étant pas une colonie de peuplement, sa mise en valeur ne peut s'effectuer qu'en associant les indigènes. Mais s'il est nécessaire de leur permettre d'accéder au bien-être

---

[184] V. Dimier, *Formation des administrateurs coloniaux français et anglais entre 1930 et 1950*, 1999, p. 154 et sq.
[185] L. de Saussure, *Psychologie de la colonisation française dans ses rapports avec les sociétés indigènes*, 1899, p. 103.
[186] Id., pp. 131-132.
[187] J.-L. de Lanessan, *La colonisation française en Indo-Chine*, 1895, pp. 58-62.

matériel, à la justice, à l'hygiène, etc., c'est parce qu'il s'agit de les protéger en tant que main d'œuvre. Ainsi, c'est d'abord à travers un droit d'exploitation (dans l'intérêt économique de la France) que s'exprime le devoir de civilisation (dans l'intérêt moral de l'humanité). Autrement dit, la puissance de la métropole passe par l'élévation des indigènes sur l'échelle du progrès[188].

La notion d'association est, par conséquent, moins claire qu'il n'y paraît, d'autant plus que, après les années 1930, de nouvelles élaborations concourent à la transformer[189]. Ainsi que le note Charles Ageron :

> " *La politique d'association était un concept trop vague pour que chacun ne l'interprétât pas dans sa direction* "[190].

Illustrons ces ambivalences avec ce que dit Luro. Ce dernier glorifie l'action des Anglais en Inde et des Hollandais à Java qui :

> " *gouvernent les peuples conquis avec les lois particulières à leur civilisation. On ne saurait trop louer la France d'avoir imité ces maîtres de l'art de la colonisation, en conservant aux Annamites de la Basse-Cochinchine l'usage de leurs propres lois* "[191].

Ailleurs, Luro interpelle les missionnaires pour qu'ils apprennent la langue chinoise et diffusent les sciences occidentales, afin de contrer la " *science scholastique* " des lettrés. À ses yeux, c'est là le moyen d'atteindre à l'" *assimilation accomplie* " des Annamites, car si le lettré est ainsi convaincu de son " *faux savoir* ", alors le peuple suivra[192]. D'une certaine manière, l'association se concevrait sur le plan des institutions et du droit, mais sur le plan intellectuel, en fait moral et psychologique, l'assimilation serait l'objectif. C'est l'idée qui me semble dominer, à des nuances près, les discours[193]. À des nuances près, parce qu'un Pierre Pasquier ou un Georges Cordier représentent

---

188 V. Dimier, op. cit., p. 162 et sq.
189 Voir V. Dimier, op. cit., p. 168 et sq. Schématiquement,. Delafosse en France et Perham en Angleterre dénoncent la vision utilitariste. Ils développent l'idée qu'il faut développer les colonies pour elles-mêmes et sortir du cadre de la subordination au profit de celui de la complémentarité.
190 C. Ageron, *France coloniale ou parti colonial ?*, 1978, p. 226.
191 E. Luro, *Le pays d'Annam*, 1897, p. 225.
192 Id., pp. 61-62.
193 Voir P. Giran, *La psychologie du peuple annamite*, 1904, pp. 195-197 ; P.-J. Silvestre, *L'Empire d'Annam et le peuple annamite*, 1889, p. 205 ; G. Cordier, Essai sur la littérature annamite, *R.I.*, 1914, pp. 403-404 ; P. Pasquier, *L'Annam d'autrefois*, 1930, p. 209 ; G. Dumoutier, Étude sur les tonkinois, *B.E.F.EO.*, 1901, p. 90, mais aussi F. Perrot, P. Philastre, etc.

une ligne très conservatrice en matière culturelle, une sorte de vision muséographique de la culture confucéenne[194].

Exemples d'itinéraires

Je l'ai dit, tracer des itinéraires individuels sert à pallier la faiblesse des effectifs. Les choix de Luro et Aurousseau obéissent, en outre, à une volonté de démystification de l'idée de « vocation asiatique » – l'affairisme ou l'ennui ont aussi leur mot à dire –, et d'élucidation des mécanismes de production de « grands orientalistes ».

De l'armée à l'administration coloniale : Éliacin Luro

Je dispose, grâce à un numéro spécial du B.S.É.I. de 1940, d'un certain nombre de correspondances qui ont, évidemment, contribué à faire porter mon choix sur Luro. Hélas, l'auteur du livret, Georges Taboulet, ne présente que les " *aspects les plus saillants* " de ses archives privées et se garde de préciser sur quels critères il a opéré sa sélection. La descendance de Luro ne possède plus aucune correspondance, dans la mesure où elle les a toutes confiées à la Société des études indochinoises pour la rédaction du bulletin dédié à la mémoire de Luro. Cet officier de la marine a aussi retenu mon attention, d'une part, en raison de la reconversion de sa carrière vers l'administration coloniale à l'instar de bien d'autres (Aubaret, Silvestre, Philastre, Schreiner, Cordier), par ailleurs, parce qu'il représente en partie le type du marin et, enfin, au motif qu'il permet de nous départir de la figure de ces aventuriers coloniaux (pour reprendre l'expression de Georges Boudarel) des premières heures de la colonisation qui n'embrasseraient le pays qu'avec une gourmandise toute culturelle. Le portrait n'est pas complètement faux, mais il véhicule une image assez lisse qui évacue, notamment, les intérêts personnels ou le quotidien du terrain au profit d'un discours héroïque.

Né en 1837 dans un petit village du Gers au nom de Blousson-Sérian, Jean-Baptiste Éliacin Luro est issu d'une famille d'agriculteurs aisés. Il a deux frères dont j'aurai à reparler, Émile, diplômé de l'École d'agronomie de Grignon, et Clément, ainsi que deux sœurs. Éliacin Luro obtient le baccalauréat de sciences à Toulouse en 1854[195], poursuit ses études à l'École navale de

---

[194] Cf. P. Pasquier, op. cit., pp. 337-338. G. Cordier reprend mot à mot les propos de Pasquier.
[195] Rappelons que deux types de baccalauréat, une filière générale (lettres) et une filière spécialisée (sciences, droit ou médecine) sanctionnent, à cette époque, la fin des études secondaires.

Rochefort pour en sortir trois années plus tard. À bord du vaisseau « Le Redoutable », il participe à la campagne d'Italie de 1859[196]. Il narre cet événement, dans une lettre non datée adressée à l'un de ses frères. Éliacin Luro y clame, sur un ton exalté, son désir de servir la " *France, le Beau, le Vrai, le Bonheur de l'humanité, l'Indépendance des peuples* ". Il décrit son rêve d'une Europe en paix, d'une " *Europe républicaine* " tout entière préoccupée du " *progrès de l'humanité* ", à la fois porteuse du " *flambeau du Christ* " et d'un esprit nouveau destiné à faire advenir des " *générations nouvelles* " réunies sur une planète où les distances sont raccourcies[197].

Éliacin Luro prend pied en Cochinchine en 1864 et entre dans l'administration des affaires indigènes dès le 1er janvier 1865. Il travaille à Cholon en tant qu'adjoint de Francis Garnier qu'il ne pourra accompagner dans la fameuse expédition de Doudart de Lagrée[198]. Le B.S.É.I. reproduit une photo qui montre cette poignée d'officiers de marine en charge de l'administration de la Cochinchine. Leur ressemblance physique est frappante, effet probable du port de la barbe et de vêtements identiques. Cette photo ne chercherait-elle pas aussi à mettre en scène l'esprit de corps, le sentiment d'un destin commun ? On imagine que leurs vies littéralement extraordinaires ont pu effectivement contribuer à faire naître un sentiment partagé de « marginalité magnifique ». Évidemment, on pense plus particulièrement à Francis Garnier qui rêvait d'un empire français sur la péninsule indochinoise et qui, avec une poignée de soldats, « envahit » le delta du Fleuve Rouge pour quelques mois, avant de succomber en décembre 1873 sous l'assaut des fameux « pirates » chinois, les Pavillons noirs. Invraisemblable entreprise rétrospectivement, mais qui, au-delà de la personnalité de Garnier, attire l'attention sur le sens que l'action dans ce pays lointain lourd d'exotisme, prend pour ce type d'homme, c'est-à-dire un destin collectif et individuel grandiose.

Jean Périn, un des biographes de Luro, souligne le " *sentiment réel d'admiration étonnée des premiers administrateurs pour la civilisation annamite* "[199]. C'est sur la base de ce sentiment que Périn explique que ces fonctionnaires coloniaux se sont tournés spontanément vers l'étude des lois et de la mentalité autochtones. La correspondance privée diverge sensiblement de cette version[200] qui fait peu cas, par exemple, des demandes administratives. En outre, l'admiration n'est pas spontanément au rendez-vous. Elle a pu se construire petit à petit, mais elle n'a rien à voir avec un coup de foudre pour la culture viêtnamienne. Les correspondances de l'année 1865 révèlent

---

[196] C.A.O.M., Fonds des amiraux, dossier 61532.

[197] G. Taboulet, Jean-Baptiste Éliacin Luro, inspecteur des Affaires indigènes en Cochinchine, *B.S.É.I.*, 1940, pp. 27-29. Le propos conduit à nuancer légèrement ce que J.-M. Mayeur dit des milieux marins de l'époque pour lesquels la grandeur de la France et des « Lumières » devait s'appuyer sur une politique laïque. J.-M. Mayeur, *Les débuts de la IIIe République*, 1973, pp. 124-133.

[198] Chargée de remonter le Mékong jusqu'à la Chine, la mission (1866-1868) devait vérifier la navigabilité du fleuve. On espérait que cette voie ouvrirait le marché chinois aux intérêts économiques français.

[199] J. Périn, La vie et l'œuvre de Luro, *B.S.É.I.*, 1940, p. 23.

[200] On ne doit évidemment pas ignorer la portée « propitiatoire » de ce bulletin d'hommage pour la société coloniale secouée par l'histoire.

qu'Éliacin Luro se languit de son pays et de sa famille. Il avoue ainsi qu'il ne désire pas s'éterniser dans ce pays mais les perspectives de carrière sont suffisamment alléchantes : il rappelle, à cet égard, que le repos de six mois tous les trois ans fait que le service réel est finalement assez réduit[201]. Autre décalage par rapport au tableau de Périn, la présence lancinante de l'ennui qu'Éliacin Luro évoque à maintes reprises et que d'autres témoignages recoupent[202].

La grande œuvre administrative de Luro reste la fondation du Collège des stagiaires de Saïgon auquel son nom reste attaché. Le Collège se donnait pour but de former des administrateurs de qualité, en dispensant des cours sur les réalités culturelles de la Cochinchine et en délivrant des cours sur la langue viêtnamienne et cambodgienne[203]. Il semble que ce soit Éliacin Luro qui en ait promu l'idée et élaboré les programmes. Il est d'ailleurs dépêché à Paris en 1871 par le gouverneur de la Cochinchine pour défendre ce projet auprès du Département de la marine et des colonies[204]. Il est accepté et Éliacin Luro occupera la direction du Collège des stagiaires en 1873. Il y professera également un cours sur l'administration annamite, publié ultérieurement sous le titre de *Le pays d'Annam*.

La question de l'enrichissement de la famille revient régulièrement dans les correspondances. Le projet de Luro consiste à faire venir successivement ses deux frères afin de faire croître le capital familial, et de sorte qu'un des trois frères soit toujours en France. Dès 1864, Éliacin indique à Émile (très probablement) qu'on peut faire fortune " *de tous côtés* ", pour peu qu'on arrive sur le sol cochinchinois avec de l'argent[205]. En février 1865, il incite Émile à le rejoindre et lui fait part de son projet de création d'une société dans le but d'exploiter des terres agricoles[206]. Éliacin persévère tant et si bien qu'Émile le retrouve à Saïgon en décembre 1865 et achète un terrain de 5 hectares à Cholon, puis très rapidement 120 hectares supplémentaires. Il fait ensuite l'acquisition de 20 nouveaux hectares dans Saïgon même. Son autre frère Clément fait aussi le voyage en 1868 ou 1869 pour réaliser des opérations immobilières. Il est élu à la Chambre de commerce et au

---

[201] G. Taboulet, op. cit., p. 37 et sq.

[202] Voir par exemples L. Cadière, La vie dans les petits ports du Quang-Binh vers 1888 (présentation des papiers du lieutenant Gosselin), *B.A.V.H.*, 1942, p. 156 ; H. Cosserat, Lettres du Capitaine d'Infanterie de Marine J. Petitjean-Roger, *B.A.V.H.*, 1931 où J. Petitjean-Roger écrit à sa mère qu'il s'ennuie et apprend l'anglais et l'annamite : " *Tu vois que je ne reste pas à ne rien faire et cela m'empêche de m'ennuyer. Il faut bien travailler ici, qu'est-ce qu'on ferait sans cela ?* " (p. 271, lettre du 12 février 1881). Outre l'ennui, J. Silvestre avoue qu'il n'aime pas le pays. Voir S. Dubreuil, *Jules Silvestre, un soldat en Indochine*, 1998, p. 70. A. Bonifacy, cet autre grand « indigénophile », confirme le propos. Dans une lettre rédigée peu après son arrivée au Viêt Nam, il note : " *j'ai loin d'avoir pour les indochinois les mêmes inclinaisons que pour la race noire, je les apprécierai peut-être plus tard mais pour le moment ma sympathie pour les jaunes est très faible* ". Lettre du 23/09/1894, in. L. Grisoni, *Le lieutenant-colonel Auguste Bonifacy*, 1987, p. 37.

[203] Un interprète était attaché à chaque élève afin d'assurer un apprentissage rapide et sûr de la langue. Cf. J. Suignard, *Une grande administration indochinoise : les services civils de l'Indochine*, 1931.

[204] C.A.O.M., Fonds des amiraux, dossier 61532.

[205] G. Taboulet, op. cit., pp. 31-32.

[206] Id., pp. 34-35.

conseil municipal de Saïgon, fonction qu'Émile reprend en 1880 lorsque Clément retourne en France.

La fin de la vie d'Éliacin Luro est marquée par la maladie et l'épuisement. Il rentre en France en 1876 pour prendre un repos. Fait étonnant, il se marie cette même année avec Jeanne Villeneuve, mariage pour le moins rapide qui est célébré à Toulouse, trois mois à peine avant qu'Éliacin ne décède à l'âge de quarante ans dans un hôpital toulonnais.

L'orientalisme classique : le cas de Léonard Aurousseau

À bien des égards, Léonard Aurousseau offre les caractéristiques du type de l'orientaliste classique de l'E.F.E.O. Certes, il n'appartient pas à cette catégorie des « héritiers » ou des « aristocrates » fort bien représentée à l'École française[207]. Son père était simple chef de gare en Algérie. Et si, de même, il n'abonde pas la classe des " *enfants de la Capitale* "[208], Aurousseau, à l'instar de bien d'autres, fait une partie de ses études secondaires au lycée Henri IV. Sans surprise non plus, il est diplômé des Langues'O en 1910 pour le chinois[209]. Autre tradition, décisive en matière de carrière orientaliste, Aurousseau suit parallèlement les cours de littérature et langue chinoises professés au Collège de France par cet " *autre grand guru des débuts de l'EFEO* ", Edouard Chavannes[210]. Au terme de ce parcours, il est tout à fait logique qu'Aurousseau soit nommé membre temporaire (pensionnaire) de l'E.F.E.O. en 1911, puis, après deux années (en 1913 et 1914) en tant que précepteur par intérim de l'empereur d'Annam à Hué, membre permanent (professeur) de l'École française. Également en conformité avec une règle implicite qui veut que la plupart des directeurs de l'E.F.E.O. se recrutent parmi les diplômés de l'E.P.H.E. ou des Langues'O[211], Aurousseau assume les fonctions de directeur par intérim (en 1925) puis de directeur titulaire (en 1926) de l'institution. Cet " *orientaliste de pure essence* " qui " *aimait* " l'Indochine[212] se suicide en 1929, apparemment épuisé par les crises de paludisme qu'il avait contracté au Viêt Nam.

Pierre Singaravélou montre que les carrières à l'E.F.E.O. s'inscrivent dans des parcours caractérisés par les nécessités de la " *vocation orientaliste* ", qu'elle soit héritée (voir supra) ou bien favorisée par une enfance passée dans un pays de l'Orient[213]. Si ce n'est pas vraiment dans ces

[207] P. Singaravélou, op. cit., p. 101 et sq.
[208] Id., p. 98.
[209] Id., p. 111 et sq.
[210] Id., p. 122.
[211] Id., p. 117.
[212] Id., p. 541.
[213] Id., p. 106.

termes que la nécrologie d'Aurousseau dans le B.E.F.E.O. le dépeint, elle en reprend, néanmoins, l'esprit. L'héritage fait ici simplement place à la rencontre, en l'occurrence avec Chavannes. Au contact de ce " *maître prodigieux* ", on nous dit qu'Aurousseau a vu la " *résurrection d'un monde insoupçonné* ", au sein duquel la " *vision esthétique* " prend une grande place[214] : on est dans la thématique de la révélation qui est aussi une bifurcation. Autre moment de ce parcours initiatique, la rencontre avec la ville de Hang-tcheou lors d'une mission en Chine. Avec ses " *jardins déserts* ", ses " *palais envahis par les herbes* ", elle lui provoque un " *choc* " :

> " *Le grand silence de la ville morte, propice à ses recherches, l'incite à étudier l'histoire des derniers empereurs Song* ".

Mais ce n'est en fait qu'une disposition interne que ces différents types de rencontre concrétisent. Le Bulletin révèle en effet que, dès l'âge de quatorze ans, l'imagination du jeune Aurousseau était attirée par l'Extrême-Orient.

Il est évident que l'on est en présence de ces biographies dont le B.E.F.E.O. s'est fait une spécialité et dont le but est de produire des auteurs avec un grand « H » – si l'on me permet le (bon) mot – et de mettre en scène des savants qui exemplifient les valeurs cultivées par le groupe[215]. Mais peut-être ne faut-il pas écarter trop sommairement le rôle des sentiments dans la constitution d'une « vocation orientaliste », ce que, hélas, l'absence de documents de première main ne permet pas de dégager.

---

[214] Nécrologie : Aurousseau, *B.E.F.E.O.*, 1929, p. 536.

[215] En particulier, un destin ou une vocation assimilée à une mission, un héroïsme de la volonté qui pousse au travail jusqu'au dernier souffle, une ample production qui permet de défricher des terres inconnues, sans oublier l'amour du pays. On peut utilement se reporter à la nécrologie d'Henri Parmentier dans le B.E.F.E.O. de 1951 (pp. 273-283) et la comparer à celle qui a paru dans le B.S.É.I. de 1949 (pp. 95-101).

Deuxième partie : La construction de la « Bibliothèque annamite » : Traditions occidentales de pensée, projets savants et projets politiques

Chapitre III – La structure de la Bibliothèque annamite

Les matériaux de recherche sont constitués par les textes savants, plus précisément par ce que Mikhail Bakhtine appelle leur " *expression intérieure* "[216], à savoir les procédés discursifs tels que thème, motif, image, style, plan, etc. J'essaierai donc de repérer les thèmes, les motifs par lesquels on énonce ces thèmes, et ce que j'appelle les « fétiches »[217], c'est-à-dire des formules (quand elles existent) ou des configurations systématiques de mots qui résument ces motifs. À l'étude des modes de représentation[218] de la réalité viêtnamienne, j'ajoute l'élucidation des jeux rhétoriques sur l'authenticité, autrement dit la façon d'administrer la vérité fondent notre projet de recherche. La description ne fait pas appel à des méthodes automatiques d'analyse du langage. D'abord, l'ampleur du corpus, le coût en temps pour la saisie de milliers de pages alors que de nombreux textes ne peuvent être ni photocopiés, ni numérisés, rend la tâche infaisable. En outre, on a affaire à des écrits structurés et il est probable que le rendement du logiciel soit faible, c'est-à-dire ne produise pas de résultats contre-intuitifs. Enfin, argument d'autorité, le volume de textes n'est pas d'une ampleur telle qu'il ne puisse tolérer une relative maîtrise de son contenu. En conséquence, une lecture littéraire est jugée ici suffisante.

L'analyse des textes du corpus révèle trois grands thèmes à propos du monde social viêtnamien. Ce dernier est présenté comme :

1. une société construite autour de la communauté villageoise,
2. une civilisation profondément influencée par la Chine confucéenne,
3. une société fondamentalement religieuse.

Pour résumer, l'Annam apparaît en tant qu'un édifice confucéen solidement charpenté et arrimé à un système cohérent de valeurs culturelles, qui s'appuie, par ailleurs, sur le village, et dans une moindre mesure la famille, et au sein duquel les religions occupent une grande place[219]. À peu

---

[216] M. Bakhtine, *Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, 1977, p. 130.

[217] L'analogie avec la définition psychanalytique est ici très lointaine. Je veux simplement suggérer que ces fétiches sont effectivement des « objets » familiers qu'on couche sur le papier dans le cours de l'écriture, tant ils s'imposent à l'esprit. En filant l'analogie, ils peuvent éventuellement procurer une gratification personnelle, celle d'insérer l'auteur dans le réseau du discours consacré.

[218] Je prends la notion de représentation dans le sens que lui donne H. Putnam, à savoir la relation entre un mot et un objet qui existe réellement. Cf. H. Putnam, *Raison, vérité et histoire*, 1984, p. 11.

[219] Rappelons qu'aucun jugement n'est porté sur la véridicité des discours. Autrement dit, je ne nie pas la réalité ou l'importance du village, l'influence de la Chine, etc. À propos du village, je me permets de renvoyer à ma contribution qui cherchait à déconstruire le village viêtnamien (plus largement asiatique) comme un lieu anthropologique par excellence pour le reconstruire armé d'outils théoriques et méthodologiques différents de ceux que forment la « communauté » et la « monographie ». Voir L. Dartigues, *Du mythe à la réalité. Essai de déconstruction des discours coloniaux et postcoloniaux sur le village viêtnamien*, Notes de recherche de l'IAO, n° 1, 2009, 45 p.

près tous les textes touchent directement ou indirectement aux points deux et trois, alors qu'environ une trentaine de textes sont dédiés ou bien abordent de manière oblique la question du village.

Pour rendre compte des représentations dominantes du monde social viêtnamien, je vais m'adosser systématiquement, soit à des citations ou des extraits, soit à de brefs résumés des discours tenus. Je les présenterai de façon chronologique, ce qui permet de vérifier plus aisément l'hypothèse de permanence de la Bibliothèque sur la période considérée. Je passerai sous silence, à des fins de clarté, les détails des descriptions, sauf s'ils dénotent des points de vue plus ou moins originaux, voire divergents, sur la question traitée. Une contextualisation géographique ou historique précise suggère, par exemple, une pensée moins « essentialiste », moins prompte à assigner un caractère immuable et éternel aux réalités viêtnamiennes. J'introduirai par une étoile (*) les textes des auteurs appartenant au corpus secondaire afin de les différencier plus aisément de ceux du corpus primaire.

1. Le village, miroir et pilier du viêt nam : le pays d'annam est une société de village

Par analogie avec le livre magistral de Norbert Élias sur les cours princières[220], je dirai que l'orientalisme nous restitue une société viêtnamienne comme une société de villages. Ceci veut dire que, d'une part, le village viêtnamien est perçu en tant qu'une formation sociale spécifique au sein de laquelle les interdépendances sociales génèrent des comportements, des valeurs et des règles qui en font une micro-société originale, et, d'autre part, la société viêtnamienne apparaît comme une société dotée de villages, c'est-à-dire tout entière organisée par et autour « du » village[221]. Et c'est en vertu de ce caractère central que la compréhension de la société viêtnamienne passe nécessairement par la connaissance du village[222].

[220] Cf. N. Élias, *La société de cour*, 1985, 330 p.
[221] R. Chartier, Préface, in : *La société de cour*, 1985, p. III.
[222] L'analogie avec la cour s'arrête ici, le village n'organise pas tous les rapports sociaux qui ressortent aussi de l'édifice confucéen construit autour de l'Empereur.

Le village, identité, expansion et unité du Viêt Nam

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

– Éliacin Luro précise que le " *caractère aventureux* " du peuple annamite – il lui confère une " *grande aptitude* " pour la colonisation –, trouve dans le village un moyen à sa mesure[223]. Il annonce également que celui-ci naît " *de nos jours* " de l'" ***initiative libre et spontanée*** "[224] des citoyens[225].

– Antony Landes souligne que les six provinces du Sud ont été colonisées tout au long du XVIIIe siècle par le biais de la création de villages. Ces créations sont dues à l'arrivée d'individus, au début essentiellement des vagabonds, puis des fugitifs et des exilés venus du Nord. Afin de rendre cette colonisation plus intense, l'État a organisé la " *transportation* " de gens et densifié ainsi l'occupation du territoire par les villages[226].

– La transportation des gens, notamment des vagabonds, et la délimitation de territoires villageois sont, pour Alfred Schreiner, l'" *antique méthode* " par laquelle l'Annam a efficacement

[223] E. Luro, *Le pays d'Annam*, 1897, p. 160, n.
[224] Les présupposés lexicaux que sont les « fétiches » seront mis en gras.
[225] Id., p. 159.
[226] A. Landes, La commune annamite, *E.R.*, 1880, p. 213.

lutté contre le Cambodge tout au long du XVIIe siècle. L'auteur indique également qu'il faut voir dans ce phénomène un effet de la " *race* " : à la " *paisible* " race cambodgienne répond en effet l'" *active* " race annamite[227]. Il signale que cette puissance colonisatrice est renforcée par les dispositifs étatiques qui exemptent d'impôts et de service militaire les colons, dépêchent un mandarin pour reconnaître le nouveau territoire communal. Par ce biais, la communauté est sanctifiée et ancrée à son sol[228].

– Pierre Pasquier insiste sur le rôle de la fondation des villages pour conduire ce mouvement de colonisation. Il énonce que cette fondation est " *de nos jours* " l'œuvre de l'" ***initiative libre et spontanée*** " des individus[229].

– Pour Camille Briffaut, l'expansion de la race annamite s'est effectuée par le biais de l'exode et de la formation de villages. Sanctifié par l'État qui consent à l'octroi d'un culte officiel, le territoire villageois est doublement reconnu par l'empereur puisque ses limites sont aussi constatées par un mandarin[230]. Il observe que les " *jaunes* " sont " *quasiment indéracinables* " lorsqu'ils sont regroupés en villages et il évoque l'image du « flot sino-annamite, courant à travers la plaine »[231] pour rendre compte de leur puissance colonisatrice. Préoccupé par l'acte inaugural, l'auteur écrit que la commune annamite doit la vie à l'" ***initiative libre et spontanée*** "[232] d'individus, le plus souvent des aventuriers, des chefs ambitieux ou des malfaiteurs. À ce titre, il loue la sagesse de l'État qui mobilise à bon escient toutes les énergies vers l'expansion en réhabilitant jusqu'aux bandits auxquels est donnée la possibilité de fonder un village. Briffaut poursuit en expliquant que l'initiative première de la colonisation émane de la " *cité* ", et non de l'État qui ne fait que l'accompagner, notamment en concevant deux types de colonisation, les colonies agricoles et les colonies militaires, et en organisant la transportation des vagabonds ou des non-inscrits sans travail dans ces territoires[233].

– Pour Charles Robequain, la fondation de nouveaux villages, qu'elle relève d'une procédure " *officielle* ", ou " ***spontanée*** " – c'est alors une " ***initiative privée*** " –, ou bien encore

---

[227] A. Schreiner, *Les institutions annamites en Basse-Cochinchine avant la conquête française*, 1901, p. 6.
[228] Id., p. 2.
[229] P. Pasquier, *L'Annam d'autrefois*, 1929 (1907), p. 42.
[230] C. Briffaut, *La cité annamite*, 1909, pp. 21-22.
[231] Id., p. 49.
[232] Id., p. 30.
[233] Id., pp. 40-41.

" *mixte* ", constitue la méthode de colonisation des Annamites. En particulier, l'instauration des colonies militaires (*dôn diên*) est le " *meilleur instrument de l'expansion annamite* "[234].

– La " *grande force d'expansion* " du peuple annamite tient certes du nombre, mais elle doit aussi à son organisation sociale supérieure, stipule Pierre Gourou[235]. Le géographe précise indirectement ce qu'il entend par là lorsqu'il indique que, si les colons ne trouvaient pas d'emplacements pour créer un village et des rizières irriguées, alors l'intensité de colonisation était " *probablement* " plus faible[236].
L'institution villageoise joue donc un rôle clé dans le schéma de Gourou, et il me semble que le chercheur ne s'y trompe d'ailleurs pas, dans la mesure où il établit consciencieusement la différence entre la notion de colonisation – il s'attarde à ce sujet sur l'État qui, en particulier au XVe siècle, favorisait l'établissement de nouvelles communes, soit par des prisonniers demandeurs de concessions de terre, soit par des non-inscrits pris dans les villages surpeuplés – et la notion d'émigration qui caractérise l'époque coloniale française et concerne les mouvements spontanés ou organisés de travailleurs vers les cités d'extraction minière ou les plantations[237].

* Née de l'" ***initiative libre et spontanée*** " des citoyens, la commune est l'outil par excellence de la colonisation. Marcel Rouilly rappelle que l'État a su encourager cette expansion vers les régions conquises de la Cochinchine et du Cambodge, ainsi que l'atteste l'ordonnance promulguée par l'empereur Tu Duc au XIXe siècle. Rouilly relève que ces faits sont en adéquation avec l'" *esprit profondément colonisateur* " du peuple annamite[238].

Le village, une communauté fermement structurée

Les études dédiées au village développent toutes l'idée d'une unité fortement intégrée. En langage cybernétique – et si je durcis le propos dans le but de faire ressortir les aspects saillants des descriptions – je dirais que le village est perçu comme une sorte d'entité intelligente et autorégulée qui cherche en permanence à maintenir son équilibre « physiologique » pour satisfaire au principe homéostatique. Pour ce, « il » promeut le consensus en produisant ses propres

[234] C. Robequain, *Le Thanh Hoa*, 1929, pp. 293-294.
[235] P. Gourou, op. cit., p. 133.
[236] Id., p. 201.
[237] Id., p. 213 et sq.
[238] M. Rouilly, *La commune annamite*, 1929, pp. 22-25.

normes de solidarité et en assurant la subsistance physique et psychologique de chacun de ses membres. On comprend alors que nombre d'auteurs assimilent le village à une grande famille.

Une entité hyperintégrée et close

– Gabriel Aubaret note la " *grande répugnance* " des Annamites à quitter le sol villageois où demeurent leurs ancêtres[239]. C'est la dimension religieuse du lien villageois qui retient l'attention de l'auteur, puisqu'il indique que le " *temple de l'esprit protecteur* " (*dinh*), parce que les Annamites y tiennent " *beaucoup* "[240], est la marque de la " *constitution* " du village.

– Édouard Diguet assimile le village à une " ***famille*** " car les liens sont aussi solides que ceux qui existent entre les " *membres* " d'une même famille. Il souligne également l'importance de la " *maison commune* " dans la constitution des liens villageois[241].

– Pierre Pasquier décrit le village comme un " *tout homogène* " analogue à une " ***grande famille*** "[242]. Il spécifie que la commune forme un " *tout si parfait* "[243]. La fierté vis-à-vis de la pagode du génie, que l'administrateur compare à l'orgueil pour le clocher des paysans français, est un signe de cette forte cohésion. À ce sujet, la division des biens communaux et la répartition de la charge des impôts entre tous les inscrits du village prouvent le " ***caractère collectiviste*** *de cet organisme* "[244].

Selon Pasquier, le conseil des notables exerce une sorte de " *tutelle générale* " sur le village et impose un " *contrôle social* " pour faire régner l'" *ordre et la morale* " à l'intérieur de l'" *enceinte communale* "[245].

– Camille Briffaut ne parle pas d'habitants mais significativement de " *membres* " du village qui ne peuvent se soustraire aux liens de la " ***communauté*** ". L'auteur assimile le village à une " *mère jalouse de ses enfants* " qui seconde le chef de famille pour enseigner la vertu : le villageois porte à sa communauté le même amour qu'il prodigue à sa famille[246]. Le village forme à ses yeux l'horizon social et affectif qui emplit la vie de ses membres :

---

[239] G. Aubaret, *Histoire et description de la Basse-Cochinchine*, 1863, p. XI, n.
[240] Id., p. 82, n.
[241] E. Diguet, *Les Annamites – Société – Coutumes – Religion*, 1906, p. 84 et sq.
[242] P. Pasquier, op. cit., p. 41 et p. 53.
[243] Id., p. 242.
[244] Id., p. 50.
[245] Id.
[246] C. Briffaut, op. cit., tome II, p. 54 et sq.

" *Dans le cadre un peu étroit de la cité se déroulent encore les principaux actes de sa vie sociale et familiale ; à l'abri derrière ses remparts de terre ou de bambous, il défend religieusement le patrimoine que lui légua l'ancêtre fondateur (…), il ne prête qu'une oreille inquiète à tout écho du dehors* "[247].

En conséquence, l'individu ne peut concevoir l'" *expatriation* " hors de la " *cité-mère* " que contraint et forcé et il n'est pire malheur que de mourir loin de son village natal[248].

La communauté possède un sens aigu du bien public et Briffaut loue cet " *esprit municipal* " qui place l'intérêt commun au-dessus des intérêts particuliers des clans que le village fédère. Il cite en exemple le fait que l'allotement de terres de rizière est proportionnel à la puissance économique et qu'en outre, d'une part, le village s'oppose à l'accaparement, et, d'autre part, il prend soin de ne pas distribuer plus que ce qu'un homme est capable de cultiver. L'auteur parle à ce titre de " ***solidarisme communal*** "[249].

Similairement à la fonction que le culte du foyer tient pour la famille, le culte du génie incarne la communauté, il est le " *principal ciment* " des cités[250]. Le village n'est donc pas qu'une association politique, il est aussi et d'abord une association religieuse. La force des liens n'en est que plus puissante pour le villageois. Le culte du génie, la morale et la loi le tiennent ainsi dans les " *limites étroites d'une rizière* ", c'est-à-dire de la cité[251].

– Charles Robequain évoque la " ***solidarité étroite*** " qui lie les " *membres* " du village entre eux et s'exprime en particulier à travers une vie festive intense[252]. Le géographe souligne la " *figure double* " du village qui a, à la fois, une signification religieuse, c'est-à-dire un groupement d'hommes et de femmes unis par des liens de " ***communauté*** *de sang* " ou de " *culte* ", et une signification historique, c'est-à-dire un groupement uni sur un territoire[253].

– Jean Przyluski fait remarquer que le génie protecteur est le " *liant* " externe de la commune, de la même façon que l'ancêtre commun est le liant de la famille : il contribue ainsi à faire du village un " *organisme fortement lié* "[254].

---

[247] Id., tome II, p. 91.
[248] Id., p. 57.
[249] Id., tome II, p. 92 et sq.
[250] Id., tome I, p. 128.
[251] Id., tome I, p. 103.
[252] C. Robequain, op. cit., p. 470.
[253] Id., p. 473. À titre indicatif, l'auteur signale que la commune peut exister sans base territoriale : c'est le cas des villages de sampaniers qui demeurent " *fictifs* " car les marins naviguent au gré de leur quête de ressources alimentaires (p. 472).
[254] J. Przyluski, *Mœurs et coutumes de l'ancien An-nam*, 1929, p. 210.

– Pierre Gourou fait ressortir que la " ***communauté*** " exerce un " *contrôle absolu* " sur la vie privée par l'intermédiaire de l'opinion publique. Elle obtient ainsi la soumission de tous aux coutumes et est un gage de bonheur :

" *le village est une communauté dont l'hygiène morale exige que chacun accomplisse exactement ses devoirs civiques et religieux* "[255].

La force des liens communautaires est telle que " *l'homme n'existe que comme membre du village* "[256]. Groupement religieux et politique " *très cohérent* ", la commune apparaît aussi très fermée. Gourou parle à ce propos d'" *exclusivisme villageois* "[257]. L'ensemble de ces caractéristiques fait que l'Annamite ne serait plus annamite s'il ne vivait pas dans un village[258]. Quitter le village est d'ailleurs vécu comme un exil[259].

Le lien communautaire n'est pas que psychoaffectif, c'est également un lien de dépendance économique. Solidarité et entraide sont des valeurs partagées par tous et le village sait faire bloc contre les autorités mandarinales, ou pour s'opposer à la formation de la grande propriété[260]. En outre, et malgré des abus, le partage des terres communales représente dans cette société où le sol est la seule forme de richesse une sécurité appréciable[261].

* Fernand Perrot : la distribution périodique des terres communales marque bien l'" ***idéal collectiviste*** " du village annamite[262].

* René Maunier : Dans cette " ***communauté très étroite*** " qui ressemble à une " ***famille*** " pour ses " *membres* "[263], le culte du génie joue, pour l'existence même du village, le même rôle que ce que le culte des ancêtres remplit pour la famille[264].

* Charles Fournier-Wailly : Le village a une signification religieuse dans la mesure où son étymologie évoque une " *aire de sacrifice* ". Le culte du génie qui procède de la " ***communauté*** ",

---

[255] P. Gourou, op. cit., p. 269.
[256] Id., p. 226.
[257] Id., p. 226 et p. 449.
[258] Id., pp. 157-158.
[259] Id., p. 219.
[260] Id., p. 361.
[261] Id., p. 369 et sq.
[262] F. Perrot, *La société annamite*, 1902, p. 70.
[263] R. Maunier, La ville annamite, in : *Les populations indigènes de l'Annam*, 1909, p. 7.
[264] Id., p. 9.

le renforce puissamment. L'ensemble des villages annamites forme une " ***grande famille*** ", à savoir le royaume[265].

* Marcel Rouilly : " ***Communauté très étroite*** ", le village est la " ***véritable patrie*** " de l'Annamite[266]. Il présente la commune comme le lieu d'un " *contrôle social* " généralisé : de la responsabilité de la commune, il a pour but d'assurer l'harmonie de la vie sociale. Le village forme aussi une unité religieuse, le culte du génie protecteur est sa condition d'existence, de même que le culte des ancêtres est la condition d'existence de la famille.

* Pierre Gourou : Le " *paternalisme* " des institutions communales s'exprime dans le soin qu'elles prennent à soulager les malheurs de ses " *membres misérables* "[267].

* Jean-Yves Claeys : Le village est une " ***cellule sociale*** *étanche* ", fermée aux influences extérieures[268].

* René Dumont : Le village est une " ***cellule*** " de la vie sociale qui constitue pour ses habitants " *réellement* " une " ***famille*** "[269].

* M. G. : Les paysans annamites se groupent en villages qui forment une " ***cellule*** *paysanne* ". La distribution des terres manifeste la " *cohésion spécifique* " de cette " ***communauté*** ". Les liens qui unissent le paysan à son village sont aussi de nature affective, les habitants sont " *membres* " de leur village qui représente pour eux une " ***petite patrie*** ". L'" *autonomie* " (cf. infra) et l'esprit d'entraide font ainsi du village un " *tout équilibré* ". L'" *organisation* ***cellulaire*** *communale* " constitue l'horizon de la vie paysanne[270].

Une entité autonome et autorégulée

---

[265] C. Fournier-Wailly, Les institutions traditionnelles et la justice indigène en Annam et au Tonkin, *B.C.A.F.*, 1909, pp. 329-330.
[266] M. Rouilly, op. cit., 1929, pp. 29-30.
[267] P. Gourou, *Le Tonkin*, 1931, p. 108.
[268] J.-Y. Claeys, Introduction à l'étude de l'Annam et du Champa, *B.A.V.H.*, 1934, 1-2, p. 97.
[269] R. Dumont, *La culture du riz dans le delta du Tonkin*, 1935, p. 70.
[270] M. G., Le paysannat en Annam, *B.É.I.*, 1938, pp. 1-5.

– Gabriel Aubaret met en avant l'« unité » que forme le village et souligne que la commune est une " ***petite république*** "[271]. S'autoadministrant par l'intermédiaire d'un maire et d'un conseil de notables, la commune " *jouit d'une grande liberté* ". Elle ne doit à l'État que l'impôt, la corvée et le service militaire[272].

– Éliacin Luro observe que l'État n'intervient que de manière limitée dans les affaires villageoises, uniquement pour garantir l'intérêt général au cas où des plaintes graves seraient proférées. En effet, la commune est " *un* ***petit État*** *gouverné* ***oligarchiquement par des notables*** "[273]. À ce titre, c'est une " *organisation libre* " dont l'administration interne suit la coutume " *orale* ", " *traditionnelle* " et non la loi. Ainsi, la commune apparaît en tant qu'une " ***personne morale*** ", puisqu'il lui est reconnu le statut de sujet de droit[274].

– Dans un chapitre intitulé " *Autonomie des communes* ", Antony Landes fait apparaître que l'administration de la commune est aux mains d'une " ***oligarchie*** *de vieillards* ". La tutelle de l'État n'est en effet que fort " *lâche* " et le village doit être considéré en tant qu'une " ***personne morale,*** *jouissant de la plénitude de ses droits civils* "[275].

– Pierre-Jules Silvestre considère que le village annamite cherche à être " *le plus indépendant possible* " du gouvernement central. Au Tonkin du moins il y parvient " *assez bien* ", précise-t-il[276].

– Paul Ory remarque que le village n'est pas sous la tutelle de l'État, auquel il doit juste des impôts, des corvées et le service militaire[277]. Il dispose de tous les droits d'une société civile. L'auteur examine les faits qui expriment l'indépendance de la commune par rapport au pouvoir central : le fait qu'elle dissimule des surfaces de rizières[278] ou le nombre exact des inscrits, systématiquement sous-évalué dans le rôle des impôts (*dinh-bô*)[279] ; le fait que la coutume prévaut, " *ici encore* ", sur la loi puisque la redistribution périodique des terres de rizière a lieu tous les six ans et non tous les trois ans[280]. En matière d'impôts fonciers, Ory constate que là où l'État avance une classification compliquée intégrant la qualité des sols et la nature des productions, le village

[271] G. Aubaret, op. cit., p. X.
[272] Id., p. 350.
[273] E. Luro, op. cit., p. 167.
[274] Id., p. 162.
[275] A. Landes, op. cit., p. 219 et sq.
[276] P.-J. Silvestre, *L'empire d'Annam et le peuple annamite*, 1889, p. 32.
[277] P. Ory, *La commune annamite au Tonkin*, 1894, p. 16.
[278] Id., p. 85.
[279] Id., p. 27.
[280] Id., pp. 77-78.

adopte simplement deux catégories, les terres de rizières et les autres[281]. Dans sa conclusion, l'auteur insiste sur les caractéristiques fondamentales de la commune annamite au Tonkin, c'est-à-dire un " ***petit État*** " enclavé dans l'empire et géré par un " ***gouvernement oligarchique*** " de quelques familles puissantes et conservatrices, qui dispose d'une " *(large) autonomie* " vis-à-vis des autorités impériales[282].

– Gustave Dumoutier reprend la définition d'Éliacin Luro, à savoir que la commune est " *un* ***petit État*** *gouverné* ***oligarchiquement par des notables*** ", mais il précise qu'elle ne s'applique que pour les communes de " *droit humain* " (*vuong tuoc*) qui confèrent le pouvoir à ceux qui tiennent leurs dignités de l'Empereur, par opposition aux villages de " *droit divin* " (*thiên tuoc*) qui donnent le pouvoir aux vieillards. Dumoutier affirme que le premier type est majoritaire. Il cite le proverbe " ***Phep vua con thua lê lang*** " comme mesure de l'autonomie villageoise[283].

– Parce qu'il est dirigé et administré par les notables majeurs, Alfred Schreiner assure que le village est " *parfaitement autonome* " : l'État n'a pas à intervenir, sauf dans les cas de mauvaise gestion interne[284]. En effet, " *la coutume fait règle (…), strictement respectée par l'autorité* ". Ainsi, la commune se constitue en une " ***véritable nation en minuscule*** ", une " *unité sociale au premier chef* ".

– Émile Souvignet fait savoir que la commune est une " ***république fermée*** ", une " ***personne morale*** " qui " *jouit de la plénitude de ses droits civils* "[285]. Elle est en effet gouvernée par des " *notables majeurs* ", le maire n'est qu'une marionnette dans leurs mains.

– Édouard Diguet discerne dans le village annamite un " ***État dans l'État*** " sous la coupe d'un " ***gouvernement oligarchique*** ". Elle jouit en conséquence d'un statut de " ***véritable personne morale*** "[286].

---

[281] Id., p. 90.
[282] Id., pp. 136-137.
[283] G. Dumoutier, *Essais sur les tonkinois*, 1908, pp. 1-2.
[284] A. Schreiner, op. cit., 1901, p. 41. L'auteur écrit en fait " *était parfaitement autonome* ", mais son « imparfait » n'est à aucun moment situé dans le temps.
[285] E. Souvignet, *Variétés tonkinoises*, 1903, p. 198.
[286] E. Diguet, op. cit., p. 84 et sq.

– Pierre Pasquier identifie la commune à une " ***personne morale*** " qui s'administre, possède et acquiert des terres, décide de ses propres travaux d'utilité publique, gère son budget, fait sa police :

" *L'État n'intervient dans les affaires de cette république que dans la mesure de la protection morale ou physique qu'il lui doit* "[287].

Le village en conséquence " *jouit d'une grande liberté* ", de " *la plus grande autonomie* " permise dans les limites de l'autoritarisme impérial[288]. Ce dernier, d'ailleurs, est contourné. Le budget communal est ainsi " *jalousement soustrait à l'autorité* "[289]. Les affaires communales demeurent dans les mains du conseil des notables qui est une " ***oligarchie*** " de vieillards et d'aristocrates terriens et reste opaque au pouvoir central :

" *Jaloux de leur liberté, de leur organisation intérieure, toujours méfiants, craignant que l'aspect aisé de leur village, la richesse de leurs jardins (…) n'éveillent chez l'autorité la pensée d'une augmentation de charges, les villageois dissimulent le mieux qu'ils peuvent les personnes et leurs biens et s'effacent derrière cet être anonyme : la commune* "[290].

" *C'est une* ***famille*** *qui ferme ses portes pour discuter ses affaires personnelles, sans contrainte et sans admettre une oreille étrangère* "[291].

– Charles Maybon et Henri Russier reprennent l'idée que la commune s'administre elle-même : elle dispose en effet d'un conseil de notables qui, pour gouverner, substitue les coutumes villageoises aux lois de l'empire[292].

– Camille Briffaut explique que le village est une " ***petite république*** " dotée d'un droit municipal et d'un gouvernement indépendant. Si la tutelle impériale est indispensable – elle intervient dans le choix du génie protecteur et ménage pour tous un accès à la terre –, l'État ne réglemente pas les actes de la vie sociale laissée à la " *prudence* " des communes. On se trouve donc en Annam avec la " *décentralisation la plus vaste que peuple ait jamais conçue* "[293].

---

[287] P. Pasquier, op. cit., p. 45 et p. 46.
[288] Id., p. 47.
[289] Id., p. 49.
[290] Id., p. 54. Cette citation aurait tout aussi bien pu servir d'illustration pour le paragraphe précédent. La notion d'« être anonyme », en particulier, évoque la qualité d'un « tout organique ». Autonomie par rapport à l'extérieur et intégration interne sont naturellement liées (cf. infra).
[291] Id., p. 55.
[292] C. Maybon & H. Russier, op. cit., p. 139.
[293] C. Briffaut, *La cité annamite*, 1909, p. 37.

– Émile Chassigneux constate que l'administration actuelle ou passée ne reconnaît que la commune et non l'individu[294]. La commune ne rend compte en effet qu'à elle-même en matière politique : elle est une " ***véritable petite république*** "[295].

– Charles Robequain note que l'État ne s'immisce pas dans la vie villageoise. La commune s'autoadministre et ne se soumet qu'à l'impôt – qu'elle récolte elle-même –, la corvée et le service militaire. L'" ***oligarchie de notables*** ", au sein de laquelle lettrés et riches (influents) détiennent le pouvoir, gouverne selon les coutumes et fait que le village " *jouit d'une grande autonomie* "[296]. Il a ainsi le statut d'une " ***véritable personne morale*** "[297]. Par ces traits distinctifs, l'auteur se trouve fonder à dire que :

" *Le village du delta se présente à lui comme un organisme bien fermé, et jaloux de son indépendance* "[298].

– Pour Jean Przyluski, la commune jouit d'une " *large autonomie* ". Elle est, en effet, gouvernée par un conseil des notables, plus précisément une " ***oligarchie des notables*** *majeurs* "[299].

– Pierre Gourou écrit que " *le village est une communauté autonome qui s'administre elle-même* "[300]. L'État méconnaît donc les individus et ne fait ménage qu'avec des communes. Le géographe poursuit en écrivant que l'autonomie villageoise est attestée par de nombreux proverbes. Il cite parmi d'autres : " ***Phep vua thua lê lang*** ", qu'il traduit par " *la loi du roi cède aux coutumes du village* "[301]. L'auteur fournit quelques exemples, notamment celui qui consiste pour la commune à dissimuler le nombre des inscrits. Il note toutefois que cette indépendance est " *tempérée* " par des formes de relations tout à fait spéciales entre des villages qui ont développé des sortes de contrat d'entraide et de sécurité collective (*giao hiêu*)[302].

* Fernand Perrot : Autonome, administrée par une " ***oligarchie dirigeante de notables*** ", la commune annamite est un " ***petit État dans le grand*** ". Elle jouit d'une " ***indépendance***

---

[294] E. Chassigneux, op. cit., p. 57.
[295] Id.
[296] C. Robequain, op. cit., p. 470.
[297] Id.
[298] Id., p. 482.
[299] J. Przyluski, op. cit., p. 209.
[300] P. Gourou, op. cit., p. 263.
[301] Id.
[302] Id., p. 264.

complète " par rapport au pouvoir central, seule l'élection interne du maire étant soumise à sa ratification[303].

* René Maunier : Le village " *jouit d'une autonomie* " certaine même si, au moment de la création, il dépend d'un acte du pouvoir central qui lui octroie un brevet de fondation. Il se constitue en fait comme un " ***petit État*** " ou bien un " ***État dans l'État*** " qui a sa vie propre et dont le conseil des notables assure " *véritablement* " l'administration[304].

* Charles Fournier-Wailly : La commune constitue au sein du royaume annamite une " ***petite République*** "[305].

* Marcel Rouilly : " ***État dans l'État*** " ou encore " ***véritable petit État oligarchique*** "[306], la commune, néanmoins, dépend à sa fondation d'un acte du pouvoir central. Aujourd'hui aussi, le protectorat français intervient dans son fonctionnement. Cependant, une fois créée, la commune est " *autonome* " et gouverne par le biais de son coutumier. Il faut la considérer comme " *une* ***personne morale*** *jouissant de la plénitude des droits civils* "[307] qui, de plus, est " *très jalouse de son autonomie* ". Ainsi, prenant cas des exemptions d'impôts, l'auteur constate que : " ***la loi avait encore une fois cédé devant la commune*** "[308].

* E. Eutrope : " ***État dans l'État*** ", la commune annamite est sous la " *gestion souveraine d'une* ***oligarchie*** ". Si elle a des obligations à remplir à l'endroit de l'empereur, elle jouit en fait d'une " ***indépendance presque complète*** ". Cet inspecteur des affaires politiques et administratives (en Cochinchine) ajoute cependant que la tutelle française a modifié l'organisation communale qui n'est plus la " *base de la vie sociale et politique* " du pays[309].

* M. G. : La commune annamite a l'aspect d'une " ***petite république*** " à caractère démocratique dans la mesure où la masse contrôle le pouvoir des notables. L'auteur déclare que le proverbe " ***la loi du village prime la loi du roi*** " est " *peut-être* " exagéré, c'est-à-dire qu'elle

---

[303] F. Perrot, op. cit., pp. 84-86.
[304] R. Maunier, op. cit., pp. 7-8.
[305] C. Fournier-Wailly, op. cit., p. 330.
[306] M. Rouilly, op. cit., p. 11, n et p. 129.
[307] Id., p. 29.
[308] Id., p. 65. Il se peut qu'une « coquille » ait remplacé coutume par commune.
[309] E. Eutrope, Organisation politique et administrative, in : *La Cochinchine*, 1931, p. 39.

doit être tempérée, car le pouvoir central surveille quand même le village, en s'abstenant toutefois de venir troubler sa gestion interne[310].

L'autonomie villageoise se reflète à travers la façon dont l'observateur se plaît à la voir. D'une position externe, tel un spectateur pourrait-on dire, lui saute aux yeux la (fameuse) haie de bambous qui entoure le village : elle devient dès lors la focale de tous les regards. Elle est certes une protection contre les périls extérieurs[311], mais aux yeux de la plupart des savants français elle est bien plus que cela. Elle exprime en effet l'individualité ou la personnalité du village, et devient par là même un élément constitutif de son autonomie, qu'elle résume mieux que tout autre fait empirique.

– Pierre-Jules Silvestre prétend que chaque village annamite possède son " ***enceinte particulière*** " de bambous qui forme un " ***dédale, un labyrinthe presque impénétrable*** ". Très fournie, la haie de bambous est " *indispensable* " contre les voleurs et protège du regard des mandarins[312].

– Pierre Pasquier soutient que des lois sévères s'appliquent dans le cas où un village abriterait des bandits ou des rebelles. Il explique que la peine la plus rigoureuse, celle qui atteint " *le plus vivement* " le village, consiste à raser son " ***enceinte de bambous*** "[313]. " Véritable muraille ", " *enchevêtrement vivace* ", la haie de bambous préserve, selon l'auteur, la liberté du village.

Pasquier lui-même nous relate une visite – au passage, la description qu'il en donne est avant tout une mise en scène de soi (cf. infra) – qu'il entreprend dans un village. Il fait une large place à cette barrière de bambous qui symbolise l'entrave à pénétrer non dans le village, mais le village lui-même :

" *Le village apparaît toujours comme une île verte avec son rideau de bambous qui cache complètement les toitures (…). Il faut être initié pour reconnaître dans ces frondaisons l'enceinte d'un village. (…). Les bruits intérieurs expirent au bord de la haie de bambous. (…). Il faut deviner l'ouverture qui constitue la porte du village. Celle-ci est en bambous* "[314].

---

[310] M. G., op. cit., p. 5.
[311] Par exemple, Chassigneux évoque la " *forte haie de bambous* " (p. 57) comme l'ultime " *moyen de défense* " lors des périodes troublées de disette ou famine où la sécurité villageoise est malmenée par des bandits (p. 10 et sq.) ; Perrot décrit cette " *haie serrée de bambous* " qui forme une " *muraille* " souvent " *infranchissable* " et bien utile pour se protéger des incursions des pirates (pp. 52-53).
[312] P.-J. Silvestre, op. cit., p. 117-118.
[313] P. Pasquier, op. cit., p. 46.
[314] Id., p. 56 (les italiques sont de mon fait).

La suite de la description établit à mes yeux un parallèle entre cette difficulté à s'infiltrer dans le village et la difficulté à se faire accepter par le village. À ce sujet, Pasquier met en garde le " *nouvel arrivant* " en lui recommandant de " *bien connaître les coutumes et la langue* " avant d'envisager ce type de " *visites imprévues* "[315].

– Camille Briffaut attribue à la haie de bambous, " *dernier vestige des luttes passées* ", une fonction essentielle de sécurité. La plupart des villages du Tonkin :

" *s'entourent encore d'une* ***large ceinture de bambous inextricables*** *dont les touffes compactes dressèrent un* ***véritable rempart*** "[316].

Elle est aussi un élément de dissimulation du village. La haie de bambous ménage, " *avec parcimonie* ", des " *passes très étroites* " qui seules permettent de pénétrer dans l'enceinte communale[317].

Le vocabulaire de description est un hymne à cet aspect de dissimulation, tout en suggérant un univers inquiétant. On est en effet dans le monde de la " *pénombre* " ou de " *l'ombre* ", du " *sombre* " et du " *bas* "[318].

– Pierre Gourou souligne le rôle de protection de la haie de bambous, " ***rempart solide*** " contre les dangers extérieurs[319]. Mais surtout, le géographe avance que la haie de bambous est une sorte de " *limite sacrée* " qui est le signe de l'" *individualité* " et de l'" *indépendance* " du village[320]. Il note à ce propos que la plus grave atteinte à l'honneur du village réside dans cette décision du pouvoir central qui, en guise de punition, fait raser la " *barrière de bambous* " :

" *Grave blessure à son amour-propre, une marque infamante ; le village se sent dans une situation aussi gênée qu'un être humain que l'on aurait dévêtu et que l'on abandonnerait nu au milieu d'une foule habillée* "[321].

* Marcel Rouilly : Chaque village s'entoure d'une haie de bambous, " *haute* " et " *épaisse* ", pour se protéger notamment des pirates. Ces bambous sont :

" *si touffus qu'aucun regard étranger ne peut saisir ce qui se passe à l'intérieur de cette* ***enceinte*** *hostile* "[322].

---

[315] Id., p. 58.
[316] C. Briffaut, op. cit., tome 1, p. 83.
[317] Id.
[318] Id., p. 88.
[319] P. Gourou, op. cit., p. 225.
[320] Id., p. 250.
[321] Id. La très belle prose de Gourou s'est emparée avec bonheur de ce fétiche, sur le mode de la nostalgie : " *Les bambous des haies n'ont plus ce jaillissement souple et élégant qui fait aux villages tonkinois comme une parure de plumes légères et frémissantes* " (p. 559).

Ils rendent difficile, par conséquent, l'étude de l'" *intimité* " de la commune[323].

2. Le Viêt Nam, une antique civilisation sino-annamite

Les discours savants voient dans la culture viêtnamienne une civilisation de type confucéenne, très marquée par la civilisation chinoise à laquelle elle est toutefois inférieure. Néanmoins, nombre d'auteurs estiment qu'elle a su préserver une originalité propre. Ces faits justifient l'appellation de civilisation sino-annamite. Si elle est anoblie par le terme de civilisation, en raison notamment de son antiquité, la culture viêtnamienne est aussi présentée comme un monde immobile, confit dans la tradition et le formalisme confucéen.

Les ombres chinoises

Les discours offrent toutefois des variantes en ce qui concernent la profondeur de l'influence chinoise. Certains propos font de la société viêtnamienne une société chinoise – ce type d'affirmation stipule généralement que la Chine est supérieure au Viêt Nam –, alors que d'autres spécifient que la civilisation viêtnamienne présente des traits originaux, essentiellement par la puissance de sa commune, mais aussi, bien que moins fréquemment indiqué, par la place de la femme. Le classement des discours n'est pas toujours aisé, les nuances sont parfois bien minces entre les deux attitudes. Notons – pour le corpus primaire s'entend –, aucun effet temporel ne ressort en ce qui concerne ces deux types de discours, ni en terme de dispersion des dates de publication – les deux formes de propos coexistent tout au long de notre période –, ni en terme de fréquence de discours sur les trois intervalles de temps que j'ai dégagés (voir chapitre deux), ni même en calculant une moyenne purement abstraite sur la base des dates de publication.

Une société chinoise

– Gabriel Aubaret établit que dans le domaine des mœurs et des coutumes, le " *chinois* " est " *extrêmement dominant* " : la connaissance de la Chine est donc un préalable " *à peu près indispensable* " pour asseoir l'administration du peuple annamite[324]. Pour l'auteur, les Chinois sont

---

[322] M. Rouilly, op. cit., p. 36.
[323] Id., p. 37.
[324] G. Aubaret, op. cit., p. V.

sans conteste supérieurs à leurs anciens vassaux qui, par exemple, sont " *extrêmement inférieurs* " en matière d'érudition, vivent moins longtemps et sont moins soigneux d'eux-mêmes[325].

– Parce que la race annamite est de " *souche chinoise* " et parce que la Chine a attaqué à plusieurs reprises le pays d'Annam et l'a durablement vassalisé, Paul Philastre estime qu'il y a " *presque identité* " des " *notions fondamentales* " entre ces deux nations. Paul Philastre souligne à ce titre que le code Gia-Long marque une " *assimilation de plus en plus complète* " à la Chine, car il reprend quasiment à l'identique le code mandchou[326].

– Paul Ory certifie que la commune annamite est d'essence chinoise dans la mesure où sa fondation s'appuie sur un principe chinois vieux de treize siècles avant l'ère chrétienne. Ce fait " *trahit* " les liens " *étroits* " qui unissent l'Annam à la Chine dont il a " *toujours* " cherché à " *copier fidèlement* " l'organisation[327]. À ce sujet, le clan annamite est " *à peu près* ", voire " *identique* ", au clan dans le sens chinois du terme[328].

– Gustave Dumoutier fait ressortir que l'influence chinoise s'est exercée dans de nombreux secteurs de la vie annamite, que ce soit dans la sphère scientifique – la science naturelle est par exemple celle des Chinois –, la sphère religieuse – le taoïsme est ainsi importé de Chine et s'est greffé sur des croyances indigènes –, la sphère domestique – le rituel domestique (*gia lê*) qui règle tous les rites relatifs au mariage, aux funérailles, et au culte des ancêtres, est l'œuvre du philosophe chinois Tchou-hi, précise-t-il –, ou bien dans la sphère de l'art – l'architecture annamite, à titre illustration, est de l'architecture chinoise modifiée dans le sens de la " *décadence* "[329].

– Paul Giran écrit que " *c'est la conquête chinoise qui fit le peuple annamite ce qu'il est aujourd'hui* "[330]. Mais si la race annamite présente une forte ressemblance avec les " *Célestes* ", elle demeure cependant moins " *robuste* " en raison, d'une part, de la " *dégénérescence* " provoquée par le milieu semi-tropical, et, d'autre part, de l'éloignement du cœur de la Chine[331].

---

[325] Id., p. 71, n.
[326] P. Philastre, *Le code annamite*, 1909 (1876), pp. 1-2.
[327] P. Ory, p. cit., 1894, pp. 4-5.
[328] Id., p. 32.
[329] G. Dumoutier, *Essais sur les tonkinois*, 1908, p. 253, p. 226, p. 36, p. 105.
[330] P. Giran, op. cit., 1904, p. 43.
[331] Id., p. 23 et pp. 34-36. Dans le schéma de l'auteur, l'Annamite de premier type est le produit de la race Giao-Chi, elle-même issue de la race mongolique, fécondée par l'apport chinois. L'Annamite de deuxième type est le produit du premier type " *faiblement infusé* " de " *sang malais* ".

– Henri Parmentier dit que la civilisation des Annamites vient de Chine. L'histoire de l'Annam est d'ailleurs l'histoire de l'expansion de la civilisation chinoise portée par les Annamites au détriment de la civilisation indienne qu'elle a submergée[332].

– En introduction de leur manuel, Charles Maybon et Henri Russier écrivent que la tutelle chinoise a fait entrer l'Annam dans l'histoire. La domination que l'Empire du milieu a exercée sur l'Annam s'inscrit dans la longue durée et a, en conséquence, " *façonné* " le pays[333]. En outre, même après avoir recouvré son indépendance, la nation annamite est restée tributaire de la Chine : seule la conquête française a pu sortir l'Annam de son orbite[334].

– Camille Briffaut énonce que la Chine a fécondé le Japon et l'Annam, car elle y fit naître la notion de famille qu'elle avait su extraire du clan[335]. De même, " *la cité en Annam est une importation de la civilisation supérieure chinoise* "[336] : il existait auparavant, selon l'auteur, une " *rudimentaire organisation politique* " que le vainqueur chinois perfectionna à tel point qu'il en naquit une nouvelle institution. Signe de la supériorité chinoise, Briffaut pense, en effet, que l'évolution de la " *cité* " s'est " *arrêtée court* " lorsque les " *Célestes* " furent repoussés hors des frontières de l'Annam[337]. Ainsi, l'élément chinois est " *primordial* " et si l'assimilation a échoué, la " *subordination* " n'en a pas été pour autant un échec : elle a créé une nouvelle race qu'on peut donc en droit qualifier de " *sino-annamite* "[338].

– Dans ses études sur l'histoire ancienne de l'Annam, Henri Maspéro remarque que l'expédition chinoise de Ma Yuan au début de l'ère chrétienne constitue le " *point capital* " de l'histoire du pays d'Annam, parce qu'elle devint alors une " *véritable province chinoise* "[339]. Par l'entremise de cette longue occupation, la Chine a non seulement unifié l'Annam, mais lui a donné en quelque sorte le caractère d'une nation :

" *Si l'Annam, après s'être libéré, a pu pendant des siècles résister à la puissance de la Chine (…) c'est parce que (…) il avait été pendant des siècles soumis à l'administration régulière chinoise et que celle-ci, brisant les*

---

332 H. Parmentier, La religion ancienne de l'Annam, *Annales du Musée Guimet*, 1906, pp. 2-3.
333 C. Maybon & H. Russier, op. cit., p. 11.
334 Id., p. 158.
335 C. Briffaut, op. cit., 1909, tome 1, p. 3 et sq.
336 Id., p. 13.
337 Id., p. 16.
338 Id., p. 141 et sq.
339 H. Maspéro, Études d'histoire d'Annam, *B.E.F.E.O.*, 1918, pp. 27-28.

institutions particularistes et les groupements locaux, et introduisant les idées et les formes sociales chinoises, lui donna une cohésion et une forme qui manqua toujours à ses voisins "[340].

Par le biais de la conquête chinoise, les " *idées administratives* " des T'ang s'imposèrent à l'Annam. Mais même après l'indépendance, Henri Maspéro observe que la dynastie des Lê " *imite* " le " *modèle* " géo-administratif des Ming, faisant ainsi entrer des idées nouvelles d'origine chinoise. Les Lê ont eu cependant le " *mérite* " de les adapter aux traditions du pays[341].

– Charles Robequain perçoit l'influence chinoise en termes positifs. Il écrit que les Tonkinois sont plus " *actifs* ", plus " *industrieux* " que les Annamites du Centre " *sans doute* " parce qu'ils ont subi " *plus tôt* " et " *plus complètement* " cette emprise chinoise. Dans le domaine du commerce, les Chinois sont ainsi leurs " *éducateurs* ". De même, ils sont les " *agents* " de l'aménagement hydraulique du delta du Tonkin[342]. Aussi, en matière d'artisanat de haut niveau technique, dans la province de Thanh Hoa, la " *lumière* " vient " *encore* " du Tonkin, qui est lui-même à l'" *école de la Chine* "[343]. En tout secteur, les Annamites font donc figure d'" *élèves* ", de " *subalternes* "[344].

Les propos du géographe font particulièrement ressortir la supériorité chinoise dans les activités de négoce. " *Prévoyants* ", " *méthodiques* ", les Chinois savent exploiter les défauts de l'Annamite, notamment en jouant avec habileté de l'usure[345].

* Le père Bouillevaux : Les Annamites descendent des Chinois et la Chine forme pour l'Annam l'empire par excellence. Le chinois est d'ailleurs la langue des savants et des lettrés, la langue de tous les documents officiels[346].

* Eugène Cortambert et Léon de Rosny : La race annamite diffère de la race chinoise, même si elle présente de nombreux points communs avec les tribus du Yunnan. Cependant,

---

[340] Id., p. 27.
[341] H. Maspéro, Études d'histoire d'Annam, *B.E.F.E.O.*, 1916, p. 48. Maspéro mesure aussi l'influence chinoise dans la langue annamite. En effet, son vocabulaire, pour moitié estime-t-il, est composé de mots chinois véhiculés par " *la langue des vainqueurs* ". Le sinologue précise toutefois que cette donnée concerne la " *langue des lettrés* " et non la " *langue annamite* " qui s'est formée par la fusion d'un élément thai et d'un élément môn-khmer. Voir H. Maspéro, Langues, in : *Un empire colonial français : l'Indochine*, 1929, pp. 74-76.
[342] C. Robequain, op. cit., 1929, p. 303.
[343] Id., p. 459.
[344] Id., pp. 551-552.
[345] Id., pp. 573-577.
[346] M. C.-E. Bouillevaux, *Voyages dans l'Indochine 1848-1856*, 1858, p. 51.

l'élément chinois a pénétré puissamment l'Annam en raison de sa " *supériorité intellectuelle et civilisatrice* "[347].

* Abel des Michels met en avant que le poème de Bach Tu emprunte son sujet aux romanciers chinois, comme " *d'ordinaire* "[348]. Ce " *poème moral* " est d'ailleurs hérissé d'allusions qui proviennent des classiques chinois. L'auteur en conclut que la connaissance de la littérature annamite passe nécessairement par la connaissance de la littérature et langue chinoises[349].

* Gustave Dumoutier : Parce que l'architecture est, de toutes les manifestations artistiques, ce qui se modifie le plus lentement, l'architecture annamite suit encore aujourd'hui les prescriptions du rituel chinois des Tcheou (- 1 100 av. J.-C.) pour la construction des maisons particulières, des édifices publics ou des palais[350]. S'il en appelle à une analyse scientifique des modalités de " *traduction* " de l'architecture chinoise dans les canons annamites[351], l'auteur affirme que la sculpture, " *comme en toute chose* ", puise son inspiration et sa forme dans les modèles chinois, tout en demeurant inférieure : elle reste " *froide* ", " *abusant* " de figures symboliques, et manque de " *hardiesse* " et de " *relief* "[352].

* La monographie de la province d'Ha-tiên pullule d'indications sur les Chinois considérés comme la " *véritable richesse* " de la région, comme le seul peuple asiatique capable de fournir un dur labeur[353].

* Claude Maître : Après avoir conquis son indépendance, l'Annam a fait un " *effort timide mais réel* " pour desserrer les liens de " *vassalité intellectuelle* " vis-à-vis de la Chine. Ainsi, le code des Lê est " *plus originellement annamite* " que ce que sera plus tard le code de Gia-Long, simple copie du code mandchou agrémentée, cependant, de nombreuses dispositions nouvelles. L'auteur précise que, toutefois, au final, il n'existe que de " *rares éléments* " du droit qui sont " *spécifiquement annamites* "[354].

---

[347] E. Cortambert & L. de Rosny, *Tableau de la Cochinchine*, 1862, p. 140.
[348] A. des Michels, Le poème de Bach Tu, *J. A.*, 1892, p. 144.
[349] Id., p. 155.
[350] G. Dumoutier, Étude sur les tonkinois – L'habitation, la sculpture, l'incrustation, *B.E.F.E.O.*, 1901, p. 83.
[351] Le propos paraît contradictoire, mais il faut probablement percevoir dans la notion de « traduction » une connotation négative qui fait de l'architecture annamite une architecture chinoise en " *décadence* " (cf. supra).
[352] Id., pp. 88-89.
[353] *Monographie d'Ha-tiên*, 1901, p. 64.
[354] C. Maître, Préface à La justice dans l'ancien Annam, *B.E.F.E.O.*, 1908, p. 181.

* Marie Poirier : Le code Gia-Long attribue à la femme annamite un rang égal à l'homme dans le couple. L'auteur en voit la raison dans le fait que l'Annamite est un " *chinois dégénéré* ", en conséquence plus doux pour la femme que son cousin chinois. La femme a une telle importance dans la société viêtnamienne que Poirier défend l'idée qu'on ne peut conquérir le pays sans au préalable l'amadouer[355].

* Henri Gourdon assure que, globalement, il n'y a pas de race indochinoise originale par rapport aux " *grandes civilisations* " chinoise et indienne[356]. Dans le domaine artistique, si on peut attester d'un " *caractère propre* " – " *une finesse un peu tendre* ", parfois une " *préciosité discrète* ", précise-t-il –, l'art annamite n'existe pas dans la mesure où les conceptions, le style et les détails sont tous chinois[357]. Ainsi, l'architecture n'a produit aucun chef-d'œuvre et aucun monument d'intérêt à l'exception des maisons communes qui manifestent au niveau de l'ornementation et des détails de construction une originalité certaine. De même, l'art funéraire et l'art de l'incrustation s'éloignent des lois chinoises en la matière.

* Émile Souvignet : La domination de l'Empire du milieu longue de 1 079 années a rendu les Annamites " *chinoisement intenses* ", tant au niveau de la race, " *abondamment infusée* " de sang chinois, qu'au niveau de la civilisation qui était déjà, préalablement à cette conquête, fort avancée[358].

* Jean-Yves Claeys : La dynastie des Lê met fin à la suzeraineté de la Chine sur l'Annam, mais l'hégémonie chinoise a laissé une " *empreinte profonde* ", c'est-à-dire sa langue écrite, sa littérature classique, ses philosophies religieuses et sociales, " *en somme, toute sa formation intellectuelle* "[359]. En conséquence, l'Annam est un pays de " *civilisation chinoise* "[360].

* Albert de Pouvourville : " *C'est la philosophie, les religions, l'histoire, l'art et la morale chinoise qui ont fait, totalement et d'une empreinte définitive, le statut intellectuel et social de la race* "[361]. Le confucianisme

---

[355] M. Poirier, La conquête de la femme indigène, *La Grande Revue*, 1913, pp. 718-719.
[356] H. Gourdon, Sur l'art annamite, *R. I.*, 1914, p. 547.
[357] Id., p. 548.
[358] E. Souvignet, *Variétés tonkinoises*, 1923, pp. 259-266. Il me semble que « race » et « civilisation » soient synonymes dans la bouche du père Souvignet.
[359] J.-Y. Claeys, op. cit., 1934, p. 79.
[360] Id., p. 72.
[361] A. de Pouvourville, op. cit., 1932, p. 7.

a modelé la pensée annamite qui par ce biais est devenue une " *vraie civilisation* ", " *profonde et puissante* "[362].

* Pierre Lustéguy affirme dans sa conclusion que rien de bien spécifiquement annamite n'apparaît quant au rôle des femmes dans l'institution du *Huong Hoa*. De manière plus générale, la place de la femme en Annam n'est guère différente de celle qu'elle occupe dans la société chinoise dans la mesure où elle est dans, cette dernière, plus importante que ce qu'on a bien voulu croire. À ce sujet, l'auteur rappelle que Deloustal avait montré que les filles à Hanoï n'héritaient pas du *Huong Hoa*, alors qu'au contraire, pour démontrer l'originalité annamite vis-à-vis de la Chine, on énonce couramment que les femmes héritent au même titre que les hommes[363].

Les savants français postulent l'unité et la cohérence de la nation annamite. Toutefois, certains opèrent des petites distinctions entre les trois régions viêtnamiennes, plus précisément – parce que plus fréquemment – entre le Tonkin et la Cochinchine. Les textes dessinent ainsi une échelle de valeur, les Tonkinois occupent les hauts paliers et les Cochinchinois les échelons du bas. Cette différence est renvoyée directement à l'impact de la Chine.

– Pour Georges Cordier, le Tonkin est plus " *purement lettré* " que la Cochinchine qui, en outre, s'est laissée plus facilement absorber. Le Tonkin a donc su, selon l'auteur, conserver un sentiment national " *plus profond* "[364].

– Étudiant les mouvements de population dans la province du Thanh Hoa, Charles Robequain observe : " *les immigrants tonkinois (…) plus actifs, plus industrieux que les autochtones, sans doute parce qu'ils ont subi plus tôt et plus complètement l'influence chinoise* "[365].

– Dans son étude sur des croyances religieuses du Sud-Annam (la province de Binh-Thuân), Albert Sallet constate que les " *gens du Sud* " sont des gens de " *nature simple* " et " *sans*

---

[362] Id., pp. 12-13.
[363] P. Lustéguy, op. cit., pp. 108-109. Le propos de Deloustal est bien plus nuancé. Il écrit que, si les filles à Hanoï ne concourent pas au partage, c'est parce qu'elles disposent de leur dot de mariage. Il précise, de plus, que si la succession est importante, alors elles reçoivent une part. Deloustal ajoute que les filles à la campagne sont quant à elles intégrées dans les pratiques successorales. Cf. R. Deloustal, op. cit., *B.E.F.E.O.*, 1911, p. 53, n.
[364] G. Cordier, op. cit., p. 14.
[365] C. Robequain, op. cit., 1929, p. 461.

instruction "[366]. Le propos se réfère indirectement à la culture lettrée qui est perçue comme une propriété du Tonkin, voire du Nord-Annam.

– En matière d'architecture, Jean-Yves Claeys note : " *Tandis que la Cochinchine, qui n'a ou presque pas de passé annamite, ne montre que des monuments mièvres de composition, influencés de chinois moderne, industriel et plat, l'Annam et le Tonkin sont en concordance avec l'aspect de leurs habitants* ", c'est-à-dire l'" *élégance* " et la " *légèreté* "[367].

Une nation d'inspiration chinoise, mais spécifique

– Antony Landes se montre peu explicite, mais affirme, péremptoirement, que le mode de formation du village viêtnamien est " *bien différent* " de celui du village chinois tel que l'antique rite des Châu le prescrit[368]. L'organisation communale annamite est également, à bien des égards, originale par rapport au modèle chinois[369].

– Éliacin Luro écrit que la nation annamite s'est fortifiée pendant dix siècles au contact de la civilisation chinoise, puis fut rajeunie ensuite par le " *sang* " des races qu'elle a conquises dans sa marche vers le Sud[370]. Il estime que si l'Annam a pu refouler la Chine, elle a conservé les lois et les mœurs de cette " *civilisation supérieure* "[371]. Il informe, lapidairement, que la civilisation annamite a su pourtant préserver un " *caractère propre* ".

– Pierre-Jules Silvestre distingue la vie familiale officielle, consacrée par la loi et où se fait sentir l'influence négative des Chinois, de la vie réelle sanctifiée par les usages et où s'exprime le caractère national[372].

– Alfred Schreiner avance que " *les Annamites resteront Annamites tout en s'imprégnant de civilisation chinoise* "[373], c'est-à-dire qu'ils ont " *gardé, copié, mais sans s'astreindre à suivre servilement leur*

[366] A. Sallet, op. cit., p. 1.
[367] J.-Y. Claeys, op. cit., p. 117.
[368] A. Landes, op. cit., p. 213.
[369] Id., p. 221.
[370] E. Luro, op. cit., p. 84.
[371] Id., p. 76.
[372] P.-J. Silvestre, op. cit., 1889, p. 124.
[373] A. Schreiner, op. cit., tome I, p. 33.

modèle "[374]. L'auteur note malgré tout que, dans le domaine des arts et des sciences, les Annamites sont restés " *fort en-dessous* " de leurs étalons chinois.

– Pierre Pasquier reconnaît dans l'Annam une " *civilisation particulière* ", dotée de monuments durables, d'une littérature, d'une philosophie et d'une législation " *admirables par certains côtés* "[375]. Si la civilisation annamite a " *beaucoup* " emprunté à son voisin, la pensée chinoise s'est " *modifiée* " en passant par le " *cerveau annamite* "[376].

– À propos du culte des génies, en l'occurrence celui du prince Duc Thanh, Jean Przyluski annonce qu'il faut :

" *distinguer soigneusement entre les croyances vraiment populaires et celles qui, importées de Chine, n'ont pas pénétré dans la masse des Annamites* "[377].

À ses yeux, le village est une institution qui ne doit rien au modèle chinois : " *C'est seulement dans la commune que s'est maintenu et développé un organisme original* "[378].

Przyluski détermine que l'Indochine représente une zone de transition. Au cours de sa préhistoire, elle fut le lieu de rencontre entre les poussées asiatiques continentales et les navigateurs océaniens. L'Annam, dans cet ensemble, résulte donc d'un métissage entre les Mongols et les Indonésiens auparavant installés au Tonkin. L'Indochine entre dans l'histoire par le biais de l'affrontement avec les civilisations indienne et chinoise. L'Annam devient alors un élément de la sphère d'influence chinoise[379].

– Paul Giran : En matière de religion, s'il existe de nombreuses adhérences entre la Chine et l'Annam, on ne doit pas à proprement parler d'" *assimilation* ", mais plutôt de " *convergence* "[380]. En effet, l'" *empreinte incontestable* " de la Chine demeure moins " *profonde* " que ce qui était attendue, eu égard à la longue occupation de l'Annam par l'Empire du milieu. L'auteur maintient que l'" *édifice* " politico-administratif et la classe intellectuelle et dirigeante sont bien d'essence chinoise, mais :

---

[374] Id., p. 54.
[375] P. Pasquier, op. cit., p. 17.
[376] Id., p. 318.
[377] J. Przyluski, Notes sur le culte des arbres au Tonkin, *B.E.F.E.O.*, 1909, p. 3.
[378] J. Przyluski, op. cit., 1929, p. 206.
[379] J. Przyluski, Les populations de l'Indochine française, in : *Indochine*, 1931, pp. 45-60.
[380] P. Giran, *Magie et religion annamites*, 1912, p. 436.

" *Les assises profondes de la mentalité populaire ne furent pas atteintes ; la masse ne suivit le mouvement que de très loin et très lentement* "[381].

– Émile Chassigneux note que " *toutes* " les institutions officielles de l'Annam sont d'origine chinoise, mais que les traditions locales restent " *proprement annamites* "[382]. Il relève aussi le " *manque d'originalité* " de la " *civilisation annamite* " qui a imité " *servilement* " la civilisation chinoise ancienne en matière de techniques rizicoles aussi bien que de mœurs[383] :

" *Les Annamites ont reçu de leurs maîtres chinois non seulement leur écriture, leur littérature, leur religion, leurs procédés administratifs et leurs habitudes sociales, mais même leurs méthodes de culture et leurs instruments agricoles* "[384].

– Georges Cordier soutient la thèse que la littérature annamite n'est pas méprisable dans le sens où elle est loin d'être qu'un " *succédané* " des lettres chinoises. L'auteur discerne une littérature " *proprement* " annamite qui s'est nourrie, certes, à la mangeoire chinoise, mais a su à partir des motifs de base " *rebroder* ", et non copier, un tissu qui a des " *caractères originaux* "[385]. Il souligne également que le sort plus enviable de la femme en Annam montre " *une fois de plus* " que les Annamites ont " *emprunté* ", mais pas " *copié* " leurs voisins chinois[386].

– Léonard Aurousseau défend l'idée que la race annamite n'a pas été balayée par la " *force d'attraction chinoise* ". Rien ne peut, selon lui, triompher de la " *vitalité des Annamites* "[387].

– Émile Tavernier débrouille dans le maquis religieux annamite les importations bouddhistes, taoïstes et confucianistes, distinctes de la " *religion nationale* ", qui est le culte des ancêtres[388].

Tavernier constate aussi que les traditions familiales sont d'origine chinoise[389]. Il précise plus loin que la femme annamite, qu'il compare à une *materfamilias*, joue à ses yeux un rôle

---

[381] Id., p. 435.
[382] E. Chassigneux, op. cit., 1912, p. 20.
[383] Id., p. 63 et sq.
[384] Id., p. 68.
[385] G. Cordier, Essai sur la littérature annamite, *R. I.*, 1914, p. 14 et sq.
[386] Id., p. 293.
[387] L. Aurousseau, Note sur les origines du peuple annamite, *B.E.F.E.O.*, 1923, p. 264.
[388] E. Tavernier, *Le culte des ancêtres, précédé d'un exposé sur le bouddhisme, le taoïsme et le confucianisme*, 1926, p. 41.
[389] E. Tavernier, *La famille annamite*, 1927, p. 20.

primordial hors de la sphère domestique, dans l'agriculture et le commerce. En outre, elle influence considérablement son mari dans les coulisses[390].

– À propos du culte des Trois Mondes, Paul Mus fait remarquer qu'il est une " *réplique* " des croyances chinoises avec cependant des éléments proprement indigènes[391].

– Pour Pierre Gourou, la civilisation annamite est un " *reflet* " de la civilisation chinoise et il " *faudrait* " une analyse " *minutieuse* " pour identifier ce qui en Annam n'est pas chinois[392]. Il proclame, cependant, que l'Annam n'est pas devenu en tout point semblable à son voisin chinois. C'est en particulier à l'échelle de l'organisation communale que le fait est perceptible : le village annamite est plus indépendant vis-à-vis du pouvoir central, le clan y est moins puissant[393].

* Le Mar'Hadour : Les civilisations annamite et chinoise sont " *étroitement liées* ", mais il faut reconnaître l'" *exubérante originalité nationale* " du peuple annamite[394].

* Camille Briffaut : La coutume annamite est tout à fait originale et constitue un signe de résistance à la loi chinoise. Par exemples, l'institution du *Huong Hoa*[395] incorpore des dispositions spécifiquement annamites, notamment en ce qui concerne le rôle dévolu aux femmes : la coutume n'exclut pas les femmes de la succession et ne reconnaît pas une vie communautaire organisée en clans patriarcaux[396].

Résultant d'une longue évolution des institutions annamites, le code Lê est " *plus proprement annamite* " si on le compare au code Gia-Long. Ce dernier est un " *anachronisme* " en ce sens où il est la " *copie presque intégrale* " du code mandchou. Il n'est d'ailleurs " *jamais* " appliqué par le peuple[397].

* Charles Gravelle : L'art annamite possède un " *caractère d'originalité* " et un style qui lui donne en conséquence une valeur. Cependant :

---

[390] Id., p. 56.
[391] P. Mus, op. cit., 1931, p. 130. On verra dans un chapitre qui lui est dédié que Mus soutient la thèse d'un fonds propre de croyances indigènes que les grandes « religions mondiales » n'ont pu submerger.
[392] P. Gourou, op. cit., 1936, p. 8.
[393] Id., p. 133, n ; p. 266 ; p. 269, n.
[394] M. Le Mar'Hadour, Notes sur la médecine annamite, *B.G.T.M.C.O.P.*, 1895, p. 220.
[395] Grosso modo, il s'agit d'une rizière transmise selon la règle de primogéniture qui sert à l'entretien du culte des ancêtres.
[396] Cf. C. Briffaut, *La vieille loi annamite à travers la jurisprudence*, s. d., pp. 6-10.
[397] Id., pp. 2-3.

" *Le problème est précisément de dégager l'idée annamite (…) des imprégnations qu'elle a subies parfois jusqu'à s'abolir même* "[398].

* Marcel Rouilly se demande si le village annamite ne serait pas une simple " *réplique* " de l'institution chinoise. À ses yeux, cela ne fait pas doute si l'on considère ses modalités de formation. Il ajoute, toutefois, que la commune s'en est éloignée " *au cours des âges* ", dans la mesure où l'État a su insuffler des modes de fondation différents du modèle chinois[399].

* Pierre Gourou : Au sujet de la religion, si on ne peut dénier l'influence chinoise, elle n'a cependant pas effacé le fonds " *proprement annamite* " d'animisme[400].

* Charles Robequain : L'entrée de l'Annam dans l'histoire se fait grâce à la Chine qui le constitue en tant que civilisation. La Chine a permis aussi le refoulement de la civilisation indienne qui, bien que " *beaucoup plus raffinée* ", fut vaincue au XVe siècle[401]. Pourtant, on peut discerner des éléments " *proprement* " annamites qui renvoient à un " *vieux fonds originel* ", à une influence particulière du milieu naturel et à des contacts avec des groupes ethniques autres que les Chinois. Cette singularité se manifeste surtout dans la culture matérielle, les costumes, les toilettes, etc., ou bien dans le fait que la femme annamite jouit d'un " *prestige plus grand* ", puisque, par exemple, les filles peuvent hériter[402]. En conclusion, il écrit que si l'influence de la Chine est souvent exagérée, elle n'en reste pas moins " *profonde* "[403].

* Maurice Dufresne : La littérature annamite se scinde en deux éléments, l'élément chinois, en fait un " *placage* " de la littérature chinoise, qui concerne les classes instruites, et le " *fonds local* ", à destination du peuple[404].

Un univers d'érudition lettrée

Motif peut-être moins présent que ce qu'on aurait pu attendre – le système des concours triennaux a tous les atours pour séduire à la fois l'érudition orientaliste et la pensée méritocratique

[398] C. Gravelle, L'art annamite, *B.A.V.H.*, 1925, p. 105 et p. 109.
[399] M. Rouilly, *La commune annamite*, 1929, pp. 17-24.
[400] P. Gourou, *Le Tonkin*, 1931, p. 109.
[401] C. Robequain, La civilisation annamite, *B.S.G.L.*, 1931-32, pp. 67-70.
[402] Id., pp. 70-71.
[403] Id., p. 73.
[404] M. Dufresne, Littérature annamite, in : *Indochine*, 1931, pp. 157-179.

en vigueur dans la France de la IIIe République –, motif qui évidemment place le Viêt Nam dans l'orbite chinoise, la figure du lettré appelle des images de haute culture, de haute érudition, ou des images de vieux lettré nourri de confucianisme – ce sont forcément des vieux lettrés. Tout ce qui gravite autour de la poésie, du beau, des arts en général ne saurait ressortir d'autre chose que de la sphère lettrée.

– L'éducation annamite étant identique à celle des Chinois, Gabriel Aubaret relève la " ***haute érudition*** " dont se piquent les lettrés confucéens, quoique inférieure à leurs homologues chinois[405].

– Éliacin Luro attire l'attention sur ces hommes de l'élite confucéenne qui ont la " *grandeur* " et les " *vertus antiques* " des " ***hauts-lettrés*** ". Il dessine à cet égard le portrait d'un " *haut-lettré* " qui exprime au plus haut degré ces qualités. Notamment, cet homme avait compris que la résistance à la colonisation française était vaine et que la collaboration s'imposait. Pourtant, et tout à son " *honneur* " selon Luro, ce " *grand mandarin* " s'empoisonna par fidélité au roi au moment où la France décida de conserver les trois provinces dont il avait négocié la restitution au Royaume d'Annam[406].

– Alfred Schreiner indique que les mandarins civils jouissent d'une considération plus élevée que les mandarins militaires, parce que ces derniers sont " *moins lettrés* ". Ce fait prouve que c'est : " *un peuple qui possède à un si haut degré le culte des lettres et de la philosophie* "[407].

– Émile Souvignet caractérise la civilisation annamite par le prestige dont le lettré jouit et le rôle qu'il joue, même si ceci implique un goût pour les grades et des préoccupations très prosaïques dans le but de s'assurer un capital pour l'existence[408].

– Pierre Pasquier estime que la philosophie et la morale occupent une place importante et, dans la mesure où elle passe par les caractères chinois, l'Annam n'a que peu d'illettrés :

---

[405] G. Aubaret, op. cit., p. 71, n.
[406] E. Luro, op. cit., pp. 101-104. Il s'agit de Phan Thanh Gian qui se suicida en 1867 lorsqu'il dut céder les trois provinces d'An-Giang, Ha-Tiên et Vinh-Long à la puissance française. Voir Dao Thai Hanh, Son Excellence Phan-Thanh-Gian, ministre de l'Annam (1796-1867), *B.A.V.H.*, 1915, 1, pp. 211-224.
[407] A. Schreiner, op. cit., tome I, p. 271. Dans une préface expliquant les conditions sociales de son analyse des institutions annamites, Schreiner déclare qu'il lui était logique de recueillir des renseignements auprès d'un " *vieux lettré* ". Cf. A. Schreiner, op. cit., tome III, p. V.
[408] E. Souvignet, op. cit., 1903, p. 67.

" *Dans les Annamites nous trouvons avant tout un peuple de lettrés mettant l'enseignement au dessus de tout* "[409].

– Camille Briffaut mentionne la poésie des noms de village qui reflète l'idéalisme " *dont la source ne peut être trouvée ailleurs que dans l'âme des fins lettrés* "[410].

– « Peuple amoureux des belles-lettres », Georges Cordier distingue les lettrés, la " *classe intelligente et instruite* ", du peuple, incapable quant à lui de saisir la « *haute philosophie* » de Confucius[411]. Les lettrés sont donc de " ***haute culture intellectuelle*** ", ainsi qu'en témoigne leur style littéraire allusif et truffé de citations[412]. Pour l'auteur, il est logique que le lettré soit le personnage principal de la littérature annamite, car seule cette caste sait lire et il est normal qu'elle s'intéresse donc avant tout à des histoires mettant en scène leur milieu social, mais aussi parce qu'on ne saurait mettre les vers " *les plus fins* " ailleurs que dans leur bouche[413].

* Michel Duc Chaigneau évoque le lettré de " ***grande érudition*** " qui fut son précepteur lors de son enfance passé à Hué où il était né[414]. Le goût des lettres caractérise les lettrés, mais la situation change lorsqu'ils deviennent mandarins (voir infra).

* Charles Gravelle : Désireux de sauvegarder l'art annamite en danger, il propose entre autres la création d'un comité de contrôle composé en grande partie de " ***vieux lettrés*** "[415].

* Albert de Pouvourville : L'instruction étant la grande occupation de tous les Annamites, les lettrés forment l'" *essence de la nation* "[416]. Ainsi, cette civilisation " *profonde* " et " *puissante* " est " *façonnée* " par les lettres et les lettrés[417]. Imaginant l'avenir politique de l'Annam, il estime qu'il sera celui d'un " *peuple simple* " guidé par des lettrés au " *tempérament très fin* "[418].

---

[409] P. Pasquier, op. cit., p. 165 et sq.
[410] C. Briffaut, op. cit., 1909, tome I, p. 97.
[411] G. Cordier, op. cit., p. 26 et p. 385.
[412] Id., p. 25.
[413] Id., p. 274.
[414] M. Duc Chaigneau, *Souvenirs de Hué*, 1867, p. 70 et sq. Rappelons que Michel Duc Chaigneau fut le fruit du mariage de son père Jean-Baptiste Chaigneau avec une Viêtnamienne convertie au catholicisme. Rappelons aussi que Jean-Baptiste Chaigneau, parti pour un tour du monde à la recherche de l'expédition de De La Peyrouse, se mit aux côtés d'officiers français recrutés par l'évêque d'Adran, Pigneau de Béhaine, pour le compte de Nguyên Anh, le futur roi Gia-Long. Voir A. Salles, Jean-Baptiste Chaigneau et sa famille, *B.A.V.H.*, 1923, 1, chap. IV et pp. 103-112.
[415] C. Gravelle, L'art annamite, *B.A.V.H.*, 1925, p. 107.
[416] A. de Pouvourville, op. cit., p. 10.
[417] Id., pp. 12-13.
[418] Id., pp. 90-91.

Une civilisation multimillénaire à la pesante tradition

Empruntant les voies classiques du cadre évolutionniste en vigueur à l'époque, les orientalistes considèrent la société viêtnamienne bloquée dans son évolution, bien qu'elle ait atteint à la dignité de civilisation[419], en raison notamment de son antiquité. En particulier, elle n'a pas su développer un corps de sciences et de techniques, ces dernières demeurant empêtrées dans les superstitions ou réduites à la portion congrue au sein d'un enseignement qui valorise la tradition et les lettres. Pourtant, la civilisation viêtnamienne n'est pas sans attrait, essentiellement en raison de son élévation spirituelle.

– Éliacin Luro évoque ces " *vieilles nations de l'Asie* " à travers la pérennité du culte des ancêtres qui représente le " *dernier vestige* " d'un culte " *primitif* "[420].

– Paul Ory constate que la commune annamite est demeurée " *sans notable changement* " depuis l'époque des Han, ce qui est conforme avec l'idée de primauté du rituel dans la vie sociale. En effet, il implique de :

" *conserver partout l'observance des prescriptions contenues dans les livres sacrés et dans les livres classiques, ainsi que des coutumes et usages locaux* "[421].

L'auteur remarque que c'est là un caractère de la " *race jaune* ", qui est " *routinière* " et dont les mœurs et les habitudes se perpétuent, " *immuables* "[422].

– Émile Souvignet assigne à l'éducation par les classiques chinois le fait que la civilisation annamite est hostile à la nouveauté et que, plus généralement, l'Extrême-Orient demeure " *immobile* "[423].

– Paul Giran note que cette civilisation " *relativement élevée* " voue un " *saint respect* " pour la " *tradition* " ; ou bien affecte une " *vénération* " pour le passé[424].

---

[419] Pour un remarquable état de la question sur le concept de culture et ses rapports à la notion de civilisation, voir D. Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, 1996, p. 16 et sq.
[420] E. Luro, op. cit., p. 194.
[421] P. Ory, op. cit., p. 124.
[422] Id., p. 6.
[423] E. Souvignet, op. cit., 1903, p. 68.
[424] P. Giran, op. cit., 1904, p. 81 et p. 138.

– Édouard Diguet présente un Annam éternel, celui d'avant la conquête française. Car la colonisation vient en quelque sorte contracter l'histoire annamite qui jusque-là baignait dans un fleuve immobile. La commune fonctionnait ainsi " *depuis des milliers d'années* " comme un " *mécanisme d'horloge inusable* "[425]. L'auteur voit dans le confucianisme la cause de la " *fixité* " du système en ce qu'il impose, d'une part, le " *respect fidèle* " des traditions et, prône, d'autre part, la continuation du passé dans le présent :

" *Si elles [les préceptes] ont donné au corps de sa doctrine la durée des momies, elles lui ont aussi communiqué tout naturellement leur rigidité cadavérique* "[426].

– Pierre Pasquier décrit le village comme une entité " *immuable* ", qui, aujourd'hui encore, est ce qu'il a toujours été dans le passé[427]. En toutes choses :

" *Le passé touche au présent et l'on peut encore vivre en Annam la vie des ancêtres des siècles lointains* "[428].

– Raymond Deloustal dit que tout prouve que la société annamite est " *ce qu'elle fut dans tous les temps* ", à de petits détails près[429]. Il confirme cette thèse lorsqu'il souligne que la civilisation annamite demeure " *très fortement* " attachée à ses coutumes[430]. Deloustal s'attaque toutefois au " *dogme* " de la pérennité des institutions communales qui fait croire qu'elles se reproduisent à l'identique à travers le temps. Il signale, à titre d'exemple, que le maire (*ly truong*) était un fonctionnaire impérial (*xa-quan*) jusqu'au début du XVIIIe siècle : les autorités communales ne le choisiront que par la suite[431].

– Émile Chassigneux attribue aux traditions locales un caractère " *proprement annamite* ". Selon l'auteur, elles remontent " *sans aucun doute* " à une " *antiquité très haute* "[432]. Il dépeint les Annamites confits dans leurs habitudes et peu capables d'imaginer des nouveautés. Ce qui explique que, à ses yeux, la noria soit probablement d'origine chame[433].

---

[425] E. Diguet, op. cit., pp. 90-91.
[426] Id., pp. 240-241.
[427] P. Pasquier, op. cit., p. 54.
[428] Id., p. 286.
[429] R. Deloustal, op. cit., *B.E.F.E.O.*, 1910, p. 351.
[430] Id., *B.E.F.E.O.*, 1909, pp. 781-782.
[431] Id., *B.E.F.E.O.*, 1908, p. 198.
[432] E. Chassigneux, op. cit., p. 20.
[433] Id., p. 52.

– Camille Briffaut estime que, dans cette Asie, tout rattache au passé. Le charme de l'Annam repose sur la permanence des mœurs et des habitudes, qui portent ainsi les traces apparentes des " *vieux siècles écoulés* "[434] :

" *Les Sino-annamites aiment le clan dont ils portent le nom antique, la terre où le souvenir de l'ancêtre est gravé, la cité en qui le devoir se résume éternellement* "[435].

À l'abri derrière la haie de bambous, le peuple " *prétend en demeurer là où s'était arrêté l'aïeul* "[436].

– Georges Cordier se proclame défenseur du " *vieil édifice asiatique* " et ami du peuple et de ces " *respectables traditions* ". À ses yeux, " *l'antique terre d'Asie* " constitue le berceau de la pensée humaine[437].

– Émile Tavernier signale que le culte des ancêtres s'est maintenu " *intact à travers les siècles* " grâce à la piété filiale[438] et parle d'un " *long passé* " qui a permis de consolider les vertus familiales[439].

– Albert Sallet perçoit un " *attachement profond* " du royaume annamite aux " *croyances traditionnelles* "[440].

– Pierre Gourou développe l'idée d'une " *civilisation paysanne* " qui, " *depuis des siècles* ", a su créer des " *rapports harmonieux* " avec la nature, vivant ainsi dans un accord que d'autres civilisations ont rompu[441]. Elle est donc une " *civilisation stabilisée* " :

" *Civilisation stagnante et retardataire, dira-t-on ; et certes l'immobilité a ses défauts, mais sont-ils beaucoup plus graves que ceux dont s'accompagne l'extrême mobilité de la civilisation européenne ?* "[442].

* Le Mar'Hadour : L'Annam n'a que des notions très vagues d'anatomie, qui n'est d'ailleurs pas une science, mais l'" *héritage respectée des siècles passées* ", figeant ainsi la pensée dans des schémas[443]. C'est de toute façon une caractéristique générale de la médecine annamite,

---

[434] C. Briffaut, op. cit., 1912, tome II, p. 1.
[435] Id., p. 129.
[436] Id., p. 91.
[437] G. Cordier, op. cit., pp. 403-404.
[438] E. Tavernier, op. cit., 1926, p. 42.
[439] E. Tavernier, op. cit., 1927, p. 88.
[440] A. Sallet, Les démons particuliers aux épidémies et les esprits malfaisants dans le Sud-Annam, *R.F.F.F.C.*, 1932, p. 1.
[441] P. Gourou, op. cit., 1936, p. 575.
[442] Id., p. 576.
[443] M. Le Mar'Hadour, op. cit., p. 149.

condamnée à stagner en raison de ce respect des " *legs anciens* "[444] : " *Conservateur à outrance, l'Annamite n'a rien renié du passé* " et sa médecine demeure en conséquence " *très ritualiste* "[445]. Plus généralement, l'Extrême-Orient s'est arrêté dans un " *éternel moyen âge* ", alors même qu'il avait atteint ce stade très rapidement[446].

* Henri Gourdon écrit que des " *lois rigides* " et des " *rites fixes* " guident l'architecture. La domination des canons traditionnels fait que l'art n'évolue pas et demeure " *uniforme* "[447]. Il en va de même de la société, ajoute l'auteur, où les " *traditions étroites* " et le " *respect des rites* " pèsent lourdement.

* Marcel Rouilly souligne que la commune annamite, " *si vieille institution* ", est établie " *depuis un temps presque immémorial* "[448].

* Albert de Pouvourville : Héritier d'une " *antique tradition* " et, de surcroît, une des plus " *vénérables civilisations* ", l'Annam est néanmoins une civilisation " *trop vieille* ", dans le sens où, arrivée " *avant nous* " à une " *perfection relative* ", elle s'est depuis assoupie. L'écrivain prône de remettre en mouvement le pays d'Annam en le ramenant sur le chemin qui est le sien, c'est-à-dire celui de la " *Tradition* "[449].

3. Une société pétrie de superstitions ou de religiosité ?

Le système religieux viêtnamien donne lieu à de nombreux développements. Aux yeux des savants français, il apparaît globalement fort complexe. La plupart des orientalistes le conçoivent comme un feuilletage ou un creuset des religions confucianiste, bouddhiste, taoïste et animiste qui, loin de s'exclure, s'amalgament ou se juxtaposent. Un accord assez général se forme autour du fait que les cultes aux esprits, au sein desquels le culte des ancêtres occupe une place prépondérante, représente si ce n'est la vraie religion des Viêtnamiens, tout au moins un aspect fondamental de leur religiosité. Les Viêtnamiens ne sont pas tous concernés au même titre. Les écrits élaborent une distinction entre la religiosité de l'élite – elle est surtout confucianiste, mais on ne peut à proprement parler de religion à son égard, plutôt de philosophie –, et la religiosité

[444] Id., p. 150.
[445] Id., p. 318.
[446] Id., p. 151.
[447] H. Gourdon, op. cit., p. 555.
[448] M. Rouilly, op. cit., pp. 131-132.
[449] A. de Pouvourville, op. cit., pp. 102-106.

populaire – la croyance aux esprits est ici déterminante au détriment des trois grandes religions d'importation chinoise. Mais ne s'agit-il pas plutôt de superstitions, non de religion ? De manière parfois contradictoire, il semblerait qu'en passant dans le moule viêtnamien les religions deviennent superstitions. La question de la religiosité de la société viêtnamienne est donc objet de débat.

Un stupa à quatre étages

– En Basse-Cochinchine, Éliacin Luro distingue trois religions, le bouddhisme – auquel des croyances populaires viennent se " *mélanger* " –, le confucianisme et le catholicisme[450]. L'auteur n'oublie pas – simplement, il le traite dans un chapitre à part, signe manifeste de son importance – d'y adjoindre le culte des ancêtres[451].

– Pierre-Jules Silvestre distingue le confucianisme auquel il rattache trois cultes, le culte des ancêtres, le culte de Confucius et le culte du Ciel et de la Terre, le bouddhisme, l'" *idolâtrie* " – i.e. la croyance aux esprits –, et la " *sorcellerie* "[452]. L'auteur propage l'idée que ces quatre religions annamites sont mêlées et forment un " ***dédale immense*** *où personne ne peut se reconnaître* "[453].

– Albert Bouinais et A. Paulus considèrent que les âmes sont en Asie mises au rang de dieux[454]. Le culte des morts " *constitue peut-être la partie la plus vivace de la religion de l'Asie orientale* "[455].

– Gustave Dumoutier prétend que :

" *L'animisme domine tout dans les pratiques et croyances populaires annamites ; ainsi qu'il se produit chez les races inférieures* "[456].

Il juge donc que les manifestations religieuses des Annamites forment essentiellement un " *fatras d'exorcismes, d'incantations, de pratiques démonolâtriques* ", au sein desquels il faut différencier des cultes[457]. Il établit ainsi l'étude sur le culte du Génie au pied unique (*dôc-cuôc*), importé de Chine et d'inspiration taoïste, qui s'est propagé dans tout le pays, soit en constituant une religion

---

450 E. Luro, op. cit., p. 59.
451 Id., pp. 193-203.
452 Id., p. 151.
453 P.-J. Silvestre, op. cit., p. 151.
454 A. Bouinais & A. Paulus, *Le culte des morts dans le Céleste Empire et l'Annam comparé au culte des ancêtres dans l'Antiquité occidentale*, 1893, p. 25.
455 Id., p. 121.
456 G. Dumoutier, *Études d'ethnographie religieuse*, 1898, p. 357.
457 Id., p. 275.

spécifique avec ses temples, ses prêtres et ses formules propres, soit en se " *greffant* " sur des croyances préexistantes[458].

– Alfred Schreiner avoue qu'il est " *difficile* " de définir la " *religion des Annamites* ". Elle arbore un " ***aspect chaotique*** ", car elle est la " *résultante* " d'un ensemble de " *croyances* "[459], c'est-à-dire de l'adjonction du confucianisme, du daoïsme (sic) et du bouddhisme sur le " *fétichisme* " des Giao-chi qu'il désigne comme étant le culte des génies et, me semble-t-il aussi, le culte des ancêtres.

– Émile Souvignet différencie trois grands " *cultes* " dominants, le bouddhisme, le taoïsme et le confucianisme, mais estime qu'on a affaire plutôt à une " ***mosaïque religieuse*** ", car le culte des génies, des esprits, du Ciel et de la Terre vient se surajouter[460]. Les Annamites sont donc " *très superstitieux* ".

Le prêtre voue aux gémonies le taoïsme, " *religion diabolique* " qui pratique la " *possession* ", l'" *hypnotisme* " et l'" *hallucination* "[461].

– Paul Giran écrit que la croyance aux esprits, que toutes les civilisations trouvèrent à leur " *berceau* ", domine le quotidien annamite :

" *Nul n'a plus intimement imprégné du sentiment religieux les actes de sa vie privée ou ses institutions politiques* "[462].

– Édouard Diguet estime que l'Annamite est tout à la fois bouddhiste, taoïste et confucianiste ; mais il sacrifie aussi à divers cultes aux esprits dont le plus important est le culte des ancêtres qui est une " *religion domestique* ". En conséquence, son quotidien est tissé de multiples superstitions[463]. Cet " *amalgame* " religieux forme un " ***imbroglio*** " ou un " ***système inextricable*** "[464] et les idées religieuses s'adossent à un " ***panthéon chaotique*** ". Cependant, selon l'auteur, deux bases s'en détachent, d'une part, le confucianisme qui a raffermi la cohésion impériale, adouci et moralisé les mœurs, consolidé les pouvoirs publics et les liens familiaux, et, par ailleurs, le culte des ancêtres. Il relève d'ailleurs l'importance générale du culte des morts en

---

[458] Id., p. 276 et sq.
[459] A. Schreiner, op. cit., tome II, pp. 147-149. Voir aussi p. 115 et sq.
[460] E. Souvignet, op. cit., 1903, p. 241.
[461] Id., p. 245.
[462] P. Giran, op. cit., 1904, p. 142.
[463] E. Diguet, op. cit., pp. 207-208.
[464] Id., p. 209.

Extrême-Orient[465]. Diguet dit que par le biais de la piété filiale, culte des ancêtres et confucianisme se conjuguent pour bâtir les fondations de la famille, socle " *fondamental* " de la " société toute entière "[466]. Diguet explique donc que :

" *dans l'existence des Annamites, la Religion, le Culte des Ancêtres, les Superstitions et leurs pratiques prennent une place prépondérante* "[467].

– Georges Dürrwell énonce que le culte des ancêtres " *résume* " l'ensemble des croyances des Annamites, le confucianisme occupant l'espace moral[468].

– Camille Briffaut parle de " *syncrétisme* " ou de " *mélange sans heurt* " combinant bouddhisme, confucianisme et taoïsme et le culte des ancêtres qui repose sur la croyance en la permanence de l'âme après la mort[469].

– Paul Giran observe que l'idée religieuse " *gouverne la société annamite toute entière* "[470]. Pour l'auteur, les caractéristiques raciales font en effet que l'Annamite " *vit dans l'irréel* " et a dû mal à bien " *circonscrire les images* ". Ce terreau est favorable aux superstitions, à la confusion des êtres et des choses, et à l'idée d'influence et de pouvoir immanent à tout élément de la nature[471].

Dans le cas annamite, Giran invite à parler non de religion mais de " *systèmes religieux* " formant un " ***enchevêtrement inextricable*** ", et au sein duquel on peut discerner deux tendances : le naturisme d'une part, c'est-à-dire la divinisation des êtres et des objets naturels qui conduit à construire un vaste panthéon de divinités (tigre, feu, terre, ciel, etc.), et l'animisme d'autre part, c'est-à-dire le culte des âmes. Il écarte le bouddhisme dont l'influence lui apparaît " *restreinte* "[472].

– Émile Tavernier projette la religion des Annamites sur quatre plans : le bouddhisme qui reste " *peu observé* " par le peuple[473], la " *doctrine taoïque* " qui est à peu près inconnue en Annam,

---

[465] Id., p. 266. Selon Giran, le culte des ancêtres joue un rôle primordial, car il a constitué la famille, a présidé à la formation de la commune et de l'État impérial. P. Giran, op. cit., 1904, p. 163.
[466] Id., p. 360.
[467] Id., p. 359.
[468] G. Dürrwell, La famille annamite et le culte des ancêtres, *B.S.É.I.*, 1908, p. 2.
[469] C. Briffaut, op. cit., tome I, pp. 129-130.
[470] P. Giran, *Magie et religion annamites*, 1912, p. 1. Le propos est en fait de Gustave Le Bon, l'auteur de la *Psychologie des foules*, préfacier de l'ouvrage.
[471] Id., pp. 7-9.
[472] Id., pp. 219-220.
[473] E. Tavernier, op. cit., 1926, p. 8.

mais y subsiste sous une " *forme dégénérée* " de croyances et superstitions[474], le confucianisme qui, " *consolidé par les pouvoirs publics* ", a une " *influence considérable* "[475], et enfin le culte des ancêtres – religion commune aux Aryens lorsque ceux-ci occupaient l'Asie centrale, stipule-t-il –, qui est " *prépondérant* ". De fait, ni le taoïsme, ni le confucianisme et ni le bouddhisme, tous trois importés de Chine, n'ont pu supplanter cette " *religion nationale* "[476]. Le culte des ancêtres a, en outre, été renforcé par les préceptes confucéens (la piété filiale), ce qui explique que ces deux religions ont façonné l'" *armure sociale* " de l'Annam.

– Paul Mus compare la religion des Annamites à une " ***forêt tropicale*** " et fait à ce sujet remarquer qu'une bonne étude d'ensemble fait encore défaut[477].

– Pierre Gourou pense que les " *consolations* " apportées par la vie familiale et religieuse, " *c'est-à-dire par bien des côtés la vie religieuse* ", aident le paysan à supporter sa misère[478]. Dans un chapitre consacré aux nombreux édifices religieux qu'il recense dans un village, l'auteur conclut que leur nombre témoigne à quel point l'Annamite est " *profondément animiste et superstitieux* "[479].

* Le père Bouillevaux : Le bouddhisme est " *très mitigé* ", le confucianisme amalgame des superstitions et n'est pratiqué que par les lettrés. Globalement, la religion annamite est " ***assez obscure*** "[480].

* Eugène Cortambert et Léon de Rosny : Le bouddhisme est méconnaissable car il est mêlé de croyances aux génies et de superstitions très nombreuses[481]. En fait :

" *La seule partie qui affecte un caractère sérieux et qui paraisse aller jusqu'au cœur, la seule enfin qui ait de l'influence sur la moralité et la conduite du peuple, c'est le culte des ancêtres* "[482].

* Michel Duc Chaigneau : Le culte des ancêtres est " *primordial* " pour la vie des Annamites et constitue le " *point principal des croyances religieuses* "[483].

---

474 Id., p. 12.
475 Id., p. 16.
476 Id., p. 41.
477 P. Mus, Les religions de l'Indochine, in : *Indochine*, 1931, p. 118.
478 P. Gourou, op. cit., 1936, p. 577.
479 Id., p. 262.
480 M. C.-E. Bouillevaux, op. cit., p. 138 et sq.
481 E. Cortambert & L. de Rosny, op. cit., p. 80.
482 Id., p. 81.
483 M. Duc Chaigneau, op. cit., p. 173 et p. 217.

* Ludovic Jammes : C'est une " *question difficile* ", car on a affaire à un " *ensemble religieux* "[484]. Si les Annamites sont bouddhistes, le culte des ancêtres mêlé de " *pratiques pieuses* " tient une " *grande place* "[485]. La " *peur* " des " *esprits* " et des " *diables* " domine la vie du peuple, " *et même* " des lettrés[486].

* Fernand Perrot : Les Annamites pratiquent des religions qui sont de " *simples philosophies tolérantes* ", tel le bouddhisme et le confucianisme. La masse s'adonne à un bouddhisme " *altéré* ", mais surtout au culte des esprits. Aux yeux de l'auteur, le seul " ***culte véritable*** ", " *digne de ce nom* ", est le culte des ancêtres[487].

* Charles Fournier-Wailly : Le culte des ancêtres est une " *religion primitive* " à la base de la constitution de la famille, et elle répond à un " *besoin de protection* ", qui explique ce mélange de crainte et d'espoir[488]. Le culte des génies est une " ***véritable religion d'Etat*** "[489].

* Charles Robequain : L'importance du religieux se mesure à l'" *impossibilité de séparer* " les faits sociaux des faits religieux[490]. " *Substratum solide* ", l'animisme est en fait la " ***véritable religion de masse*** ". À ces croyances aux esprits sont venus se " *juxtaposer* " le confucéisme (sic) – il est plus une " *morale* " qu'une religion –, le bouddhisme – " *très superficiel* " en Annam – et le taoïsme. Parmi ces trois religions, c'est le confucianisme qui exerce l'" *influence la plus profonde* ". Selon le géographe, il plonge en effet dans le " *tréfonds de l'âme populaire* " en codifiant le culte des ancêtres plus ancien sur lequel repose la famille. Enfin, il signale le culte de l'empereur qui vient couronner cet " *édifice confucéen* "[491].

* Albert de Pouvourville : La " *pensée religieuse et sociale* " tourne autour du culte des ancêtres qui est un mixte de confucianisme et de taoïsme. Aux yeux de l'écrivain, le culte des ancêtres, d'un " *admirable symbolisme* ", n'est pas une " *religion publique et véritable* ", car elle demeure une " *religion domestique* "[492]. L'" *Homme de race jaune* " a aussi une vénération pour les " *forces*

---

[484] L. Jammes, Quelle est la religion des annamites ?, *B.S.É.I.*, 1895, p. 31.
[485] Id., pp. 31-32.
[486] Id., p. 33.
[487] F. Perrot, op. cit., p. 44-45.
[488] C. Fournier-Wailly, op. cit., p. 329.
[489] Id.
[490] C. Robequain, op. cit., 1931-32, p. 70.
[491] Id., pp. 70-73.
[492] A. de Pouvourville, op. cit., pp. 15-17. L'auteur se contredit un peu plus loin : il affirme que ce culte " *épuré* " consiste, en " *dernière synthèse* ", à " *révérer la Divinité* " (p. 18).

mystérieuses " et l'" *inexpliqué* " : c'est donc un peuple " *très superstitieux* " et ce fait favorise l'efflorescence de " *sectes* " mystiques et secrètes[493].

* A. Chapuis : En regard des multiples manifestations religieuses, " *on peut se rendre compte par là de l'importance que revêt, en Annam, la question religieuse* "[494]. Dressant le tableau des différents temples, fêtes et rites d'un village, il constate un " *amalgame* " des religions bouddhiste, taoïste et confucianiste auxquels il faut ajouter les cultes privés ou familiaux rendus aux ancêtres et génies protecteurs[495]. Cependant, les bonzes et les gardiens de pagodes sont " *presque les seuls bouddhistes* " du pays[496], alors que le culte des ancêtres demeure " *le plus influent de tous* "[497].

* Jean-Yves Claeys : Il en est du " *fait religieux* " comme des faits ethniques et linguistiques, l'Annam est un " *creuset* " dans lequel viennent se fondre des éléments variés pour former un tout. " *A pays tropical,* ***religion tropicale*** ", écrit l'auteur, et il compare la religion annamite à un " *banian sacré* " avec ses " *nombreux rejets* ", qui prennent racines et peuvent donner un " *tronc puissant* ", et ses " *multiples branches* ". La comparaison, selon l'archéologue, éclaire :

" *la complexité du problème à résoudre devant l'abondance des croyances diverses et leur hiérarchie* "[498].

Si Bouddha est présent, l'Annam n'est pourtant pas bouddhiste, poursuit-il. Du taoïsme, il ne reste qu'une espèce d'" *alchimie magique* ", de telle sorte qu'on peut parler d'un " *taoïsme dégénéré* ". Le confucéisme (sic) est quant à lui la religion de l'élite dirigeante. En fait, la " ***vraie religion*** *des Annamites* " est constituée de tous les cultes liés à la perception de forces mystérieuses, c'est-à-dire l'animisme qui " *serait* " la " *religion ancestrale* ", ce " *fonds* " qui a " *assimilé* " les trois grandes religions[499].

Une élite laïque et une masse superstitieuse : une société religieuse ?

– Gabriel Aubaret caractérise la religion annamite comme " *très superstitieuse* ", c'est-à-dire que " *la religion est toute entière chez les devins et les sorciers* "[500].

– Éliacin Luro assure que :

[493] Id., pp. 33.
[494] A. Chapuis, Les lieux de culte du village de Bac-Vong-Dông, *B.A.V.H.*, 1932, p. 410.
[495] Id., p. 372.
[496] Id., p. 381.
[497] Id., p. 404.
[498] J.-Y. Claeys, op. cit., p. 98.
[499] J.-Y. Claeys, op. cit., pp. 109-111.
[500] G. Aubaret, op. cit., p. 31, n.

" *Le peuple annamite ne comprend rien au Bouddhisme (…), suit la doctrine de Confucius, entachée de quelques pratiques bouddhistes et de superstitions locales* "[501].

L'auteur est peu explicite en la matière, mais il ne parle pas de " *religion confucéenne* ", plutôt de " *morale confucéenne* " ou de " *philosophie chinoise* ".

– Antony Landes relate un ensemble d'anecdotes qui illustrent la nature superstitieuse des Annamites. Ainsi en est-il, par exemple, des pratiques de conjuration qui se donnent pour but d'éviter que les nouveau-nés ne soient happés par des esprits malfaisants (*con ranh*, *con hôn*) ou bien de la vénération des aérolithes adorés en tant que pierres de foudre[502].

– Pour Pierre-Jules Silvestre, on ne devrait pas répandre l'idée de religion annamite, car la foi est absente : " *le ventre est satisfait (…) la religion est excellente* ", ironise-t-il[503].

– Paul Ory précise que " *l'Annamite est d'un tempérament peu mystique* ". Il est en effet " *très peu religieux* ", car :

" *il concentre toutes ses préoccupations dans la vie présente et ne songe nullement à ce qui doit lui arriver après la mort* "[504].

Si le culte des ancêtres est " *la seule religion rigoureusement observée par tous* ", Ory observe que le culte à Confucius n'est rendu que par les lettrés[505].

– Selon Alfred Schreiner, le confucianisme n'est pas une religion, mais une " *doctrine de morale rationaliste* " qui ne peut être suivie que par les lettrés parce qu'elle nécessite un enseignement[506]. À ce sujet, le culte des ancêtres, qui bien que plus ancien lui fut rattaché, n'est qu'un culte du souvenir : il est presque une religion, mais n'en est pas une[507]. Au contraire, le daoïsme (sic) est une " *véritable religion* ", il s'est cependant corrompu avec d'" *antiques superstitions locales* "[508]. De même, le bouddhisme, après avoir été florissant, se présente aujourd'hui en Annam sous une forme " *décadente* "[509]. Ni les lettrés, ni le peuple ne sont devenus bouddhiques, si ce n'est, pour ce dernier, par le biais de quelques " *vagues pratiques* ". Le peuple s'adonne également à

[501] E. Luro, op. cit., p. 60.
[502] A. Landes, Notes sur les mœurs et les superstitions populaires des annamites, *E. R.*, 1880 et 1881.
[503] P.-J. Silvestre, op. cit., p. 152.
[504] P. Ory, op. cit., p. 122.
[505] Id., pp. 123-124.
[506] A. Schreiner, op. cit., tome II, pp. 115-117.
[507].Id., tome I, p. 183.
[508] Id., tome II, pp. 117-119.
[509] Id., p. 134.

quelques " *échappées de daoïsme* ". Mais tous pratiquent le culte des ancêtres, la divination et le " *charlatanisme des sorciers* "[510].

– Gustave Dumoutier remarque que :

" *l'Annamite superstitieux semble n'avoir pas la conception d'une séparation physiologique absolue non seulement entre l'homme et la bête, mais encore entre les choses animées et inanimées, végétales et inorganiques* "[511].

À propos de médecine, il souligne les nombreuses " *pratiques superstitieuses* " dans le domaine de la thérapeutique. Il fournit de multiples exemples, notamment le cas d'une enquête administrative, effectuée lors de l'épidémie de choléra de 1897, qui révéla qu'à Hung-yên, les sorciers prescrivaient des amulettes[512].

– Édouard Diguet indique que le bouddhisme est honoré sans dévotion[513], il a d'ailleurs " *dégénéré* " en superstitions, et les Annamites le considèrent comme :

" *Un ensemble de pratiques essentiellement matérielles destinées à acquérir les bonnes grâces d'une série de divinités plus ou moins exigeantes, lorsque le besoin s'en fait sentir* "[514].

De manière similaire, le taoïsme est réduit à des " *pratiques de charlatanisme* " ou à de " *grossières superstitions* "[515]. Même le confucianisme s'est " *compliqué* " d'un " *appareil* " de saints et de génies, d'esprits bienfaisants ou malfaisants[516].

– Camille Briffaut note que le peuple[517] rebute aux abstractions philosophiques. Il est en fait " *superstitieux* " et " *formaliste à l'excès* ", mais pas, à proprement dire, religieux, car sa foi est éparpillée en une multitude de croyances[518].

– Globalement, Paul Giran attribue à la magie une grande place dans le " *système religieux* " des Annamites. L'auteur estime pourtant qu'il s'en dégage petit à petit des formes religieuses plus abstraites et élevées. Ainsi, au sujet du culte du Ciel, l'auteur stipule que :

---

[510] Id., pp. 148-152.
[511] G. Dumoutier, op. cit., 1898, p. 357. Ce texte est repris dans un livre posthume dans lequel il forme un chapitre intitulé significativement « Superstitions ». Je ne sais si Dumoutier est l'auteur de ce titre. Claude Maître, qui est à la base de cette réédition d'articles publiés dans divers journaux et revues, explique que le plan de l'ouvrage est l'œuvre de Dumoutier lui-même. Mais rien ne dit que ce soit lui qui ait rédigé les titres de chapitre.
[512] G. Dumoutier, op. cit., 1908, p. 202 et p. 205.
[513] E. Diguet, op. cit., p. 209.
[514] Id., pp. 215-216.
[515] Id., p. 221 et pp. 277-278.
[516] Id., pp. 232-324.
[517] Le terme est implicite chez lui, mais la caractérisation du groupe ne laisse aucun doute.
[518] C. Briffaut, op. cit., tome I, pp. 128-129.

" *Il y a là l'élément essentiel d'une religion monothéiste : un dieu tout puissant qui représente l'univers et qui cependant reste accessible à tous* "[519].

Même si en raison d'un polythéisme " *étouffant* ", ce ne sont là que des " *germes* ".

– Georges Cordier rédige que le peuple, à la différence de la classe instruite des lettrés, est incapable de saisir la " *haute philosophie* " confucéenne. Le peuple baigne en effet dans le " *surnaturel* " et est " *obsédé de superstitions* "[520].

– Émile Tavernier estime qu'il existe en Annam un " *fonds de croyances et de superstitions* ", mais que ce phénomène est très général. Ainsi, l'Europe et l'Asie n'ont pas les mêmes philosophies, mais ce fonds leur est commun[521].

– Albert Sallet explique que les gens du Sud[522] vivent dans un monde semé de " *fantaisies démonologiques* ", de " *superstitions* " qui imprègnent fortement " *toutes les manifestations religieuses réelles* "[523].

* Eugène Cortambert et Léon de Rosny : Il n'y a pas de " *dévotion réelle* " chez l'Annamite et, en outre, les lettrés sont " *fondamentalement sceptiques* "[524].

* Ludovic Jammes : Le culte des ancêtres est une " *espèce de religion* ", très éloignée de la " *métaphysique élevée* " du bouddhisme[525]. Le " *culte infernal* " des esprits est répandu dans toutes les couches sociales[526].

* Paul d'Enjoy : La médecine traditionnelle et sa pharmacopée particulièrement riche à base d'onguents, de pilules, etc., montrent que l'Annamite est pétrie de superstitions. La sorcellerie joue d'ailleurs un grand rôle en Extrême-Orient, chez des gens d'autant plus friands que leur crainte des esprits (*ma-qui*) est grande[527].

---

[519] P. Giran, op. cit., 1912, p. 296.
[520] G. Cordier, op. cit., p. 385.
[521] E. Tavernier, op. cit., 1927, p. 1.
[522] Il faut entendre l'expression dans le sens de « populaire », l'auteur parle en effet de leur " *nature simple* " et " *sans instruction* ".
[523] A. Sallet, op. cit., pp. 1-2.
[524] E. Cortambert & L. de Rosny, op. cit., p. 80.
[525] L. Jammes, op. cit., p. 31.
[526] Id., p. 33.
[527] P. d'Enjoy, Annam. Médecins et sorciers – Remèdes et superstitions, *B.S.A.P.*, 1894, pp. 403-413.

* Fernand Perrot : La religion des Annamites est en fait une " *simple philosophie tolérante* " ou une " *religion négative* ". Le seul " ***culte véritable*** ", " *digne de ce nom* " est le culte des ancêtres. Seul les lettrés pratiquent le confucianisme et le bouddhisme, alors que la " *masse* " observe " surtout " le culte des esprits et parfois un " *bouddhisme altéré* "[528].

* Antoine Cabaton : L'Annam apparaît comme le peuple le " *moins religieux* " de l'Indochine. Les gens se situent plutôt entre " *scepticisme* " et " *indifférence* "[529]. Le culte des ancêtres, des génies et des esprits révèle l'" *âme populaire* " extrême-orientale, " *inquiète et superstitieuse* " : elle vit dans un monde surnaturel peuplé de " *formes hostiles* ". En effet, " *le fond de cette religion est l'animisme comme chez tous les peuples primitifs ou à évolution lente* "[530].

4. La force de la Bibliothèque

Prenant pour exemple l'apparition de l'" *homme de trop* " dans le roman russe, Mikhaïl Bakhtine soutient qu'on ne peut rendre compte de la littérature uniquement avec des explications externes de type politique ou économique. Autrement dit, elle demeure aussi soumise à ses propres lois spécifiques[531]. Plus précisément, Bakhtine argumente que toute forme culturelle est non seulement conditionnée par les structures concrètes d'individus en interaction et les conditions dans lesquelles ces interactions ont lieu, mais aussi par un " *stock social* " de " *signes disponibles* ", ce qu'il appelle également un " *répertoire de petites formules courantes* "[532]. De la même manière, Michel Foucault défend l'idée que le sens d'une œuvre ne se mesure pas exclusivement en regard du " *seul jeu des circonstances* ", mais doit s'interpréter également dans le champ du discours même :

> " *S'il y a des choses dites (…) il ne faut pas en demander la raison immédiate aux choses qui s'y trouvent dites ou aux hommes qui les ont dites, mais (…) aux possibilités et aux impossibilités énonciatives [que le système de la discursivité] ménage* "[533].

---

[528] F. Perrot, op. cit., pp. 44-45 et p. 47.
[529] A. Cabaton, *La religion populaire des Annamites*, 1907-1908, p. 68.
[530] Id., pp. 68-70.
[531] M. Bakhtine, op. cit., 1977, p. 36.
[532] Id., p. 123 et p. 139.
[533] M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, 1969, p. 171.

Si Foucault reste assez vague en ce qui concerne une définition opératoire de ce qu'est le système de discursivité, la notion ouvre – il me semble – aux différents modes d'argumentation aux moyens desquels des mots s'imposent plus ou moins facilement.
Ces travaux invitent donc à concevoir qu'au sein d'un espace de textes les modalités du discours, à la fois des mots et des modes d'exposition, exercent une détermination propre sur les choses qui peuvent se dire.

La Bibliothèque annamite fonctionne alors comme un vaste ensemble métaphorique qui propose ou impose des configurations d'images autosuffisantes quant au sens qu'elles procurent aux objets. Ce faisant, elle conduit, d'une part, à unifier et stabiliser de manière relativement durable les discours sur le monde social viêtnamien – il existe des discours concurrents mais très rarement divergents –, et, d'autre part, à raréfier le travail empirique, que ce soit sur le terrain ethnographique ou sur le terrain des livres. À cet égard, je fus surpris de constater que l'exemplaire de *La commune annamite au Tonkin* de Paul Ory conservé à la bibliothèque de l'E.F.E.O. n'avait pu être consulté, dans la mesure où il était très mal massicoté. J'ai en effet dû patiemment découper la quasi-totalité des feuillets pour le lire. Ce peut être une simple anecdote – des spécimens ont pu être empruntés, ou bien sont possédés en propre –, mais cela apparaît aussi significatif de la manière avec laquelle s'imposent des références censées faire partie du socle commun et dont la connaissance apparaît impérative au sein de la communauté orientaliste[534].
La période de 1862 à 1939 montre en tout cas une grande inertie du contenu de la Bibliothèque. Cette dernière fonctionne aussi en imposant des « formes » du discours, à savoir des procédés rhétoriques qui produisent pleinement leurs effets pour renforcer un certain regard sur le monde social viêtnamien.

[534] Au-delà, ce cas illustre l'injonction implicite faite dans le monde des sciences sociales de multiplier les références. Ceci conduit inévitablement à des citations de deuxième main pas toujours présentées comme telles.

L'évidence du sens

L'" *immédiateté perceptive* " que certaines métaphores du langage naturel nous offrent, impose effectivement ses évidences aux données. Et ce d'autant plus facilement que l'acte de symbolisation dote les objets dont il s'empare de propriétés qui peuvent alors tout autant frapper la pensée que l'affectif[535]. L'analyse de quelques menues contradictions textuelles propose une illustration de ce phénomène :

– Parce que les questions de préséance sont d'une " *grande importance* " dans la société annamite, Paul Ory évoque les lois relatives aux visites et aux récompenses offertes aux vieillards. Aussitôt, il affirme que, de toute façon, c'est la " *tradition qui prime* "[536], les lois ne sont donc pas forcément entendues. Il ne fournit aucune donnée à son assertion, tout se passe comme si la Bibliothèque se suffisait à elle-même sans qu'il soit besoin de produire empiriquement des faits concrets. De même, l'administrateur loue l'institution de distribution des terres, car elle se veut égalitaire. Du moins à l'origine, car aujourd'hui, ajoute-t-il, elle ne l'est plus : elle s'organise en fonction de la possession de titres et bénéficie aux notables prioritairement. Cela n'empêche pas Ory de juger cette institution tout à fait " *bienfaisante* ", en accord avec la vision de la communauté villageoise productrice d'économie morale[537].

– Paul Giran assure que " *toute* " l'histoire annamite montre un peuple assoiffé d'indépendance, cette vieille qualité des Giao-Chi qui caractérise encore aujourd'hui le pays, selon l'auteur. Le thème est récurrent comme on a pu le constater[538]. Mais, ailleurs dans ce même ouvrage, il s'attache au contraire à " *détruire ici la légende courante (…) d'un patriotisme annamite* "[539], spécifiant que l'esprit d'indépendance ne caractérise pas la vie de la nation, simplement quelques faits isolés.

– Émile Chassigneux relève l'incapacité des Annamites à innover. À l'appui de ses dires, il note l'absence de norias, forcément d'origine chame puisqu'on les trouve au Sud et non au Nord (cf. supra). Pourtant, le géographe signale, dans une note de bas de page, qu'on trouve des norias

---

[535] D. Parkin, Introduction, in : *Semantic anthropology*, 1982, p. XXXV.
[536] P. Ory, op. cit., pp. 56-58.
[537] Id., p. 82. C'est une contradiction permanente chez Ory qui oscille fréquemment entre des propos sur l'égalité et l'harmonie villageoise d'une part, et des propos sur l'oppression exercée par les notables pour leur plus grand profit, d'autre part.
[538] P. Giran, op. cit., 1904, p. 32.
[539] Id., p. 108.

dans le delta du Tonkin, quoique moins fréquemment et pas dans toutes les zones[540] ! Faut-il voir là une manière de sauvegarder en partie le lieu commun relatif à l'esprit routinier et peu innovant de l'Annamite ?

– L'ensemble des discours que Charles Robequain tient sur le village révèle à mes yeux la force de le Bibliothèque. Tout en louant les travaux remarquables effectués antérieurement, notamment ceux de Luro, il dit les trouver cependant trop " *abstraits* " et trop " *généraux* ". Or, il reprend sans discussion critique la plupart des motifs avec lesquels ces travaux caractérisent le village viêtnamien, à savoir ceux d'" *autonomie* ", d'" *organisme fermé* ", d'" *oligarchie des notables* ", de " *jaloux de son indépendance* "[541], etc. (cf. supra).

– Pierre Gourou développe un discours systématiquement ambigu à propos des capacités au changement des Annamites. D'un côté, les paysans sont " *hostiles* " à la nouveauté[542] ou bien " *l'artisan annamite est routinier (…) et ne cherche pas à innover* "[543]. De l'autre côté, les paysans acceptent " *facilement* " les cultures et les méthodes nouvelles[544]. Ailleurs, le géographe tente de tenir les deux bouts, les paysans – i. e. les Annamites – sont " *prudents* " et " *conservateurs* " mais pas " *stupidement* " routiniers. Ou bien, s'il est routinier, il faut voir que les techniques rizicoles sont difficiles à améliorer, car elles sont déjà très perfectionnées et adaptées aux micro-variations du milieu naturel, précise Gourou[545]. Ces tensions, perceptibles au cœur du texte peuvent certes renvoyer aux propres observations de Gourou, voire peut-être à la variété des points de vue exprimés par les différents informateurs du géographe. Je pense qu'elles sont aussi à rapprocher du maniement de la Bibliothèque qui possède dans ses registres le thème de la prégnance de la tradition et de l'immobilisme de la société viêtnamienne.

Du réseau des représentations au réseau des textes

La " *force des lieux communs* " tient dans leur omniprésence, qu'assure l'organisation de la circulation des savoirs entre les lieux légitimes de production et de communication, à savoir les revues, les rapports, les colloques, etc.[546]. L'exploration de ces lieux représente une tâche hors de

---

[540] E. Chassigneux, op. cit., pp. 62-63, n.
[541] C. Robequain, op. cit., 1929, p. 482.
[542] P. Gourou, op. cit., 1936, p. 220.
[543] Id., p. 520.
[544] Id., p. 350.
[545] Id., pp. 387-388.
[546] P. Bourdieu & L. Wacquant, Sur les ruses de la raison impérialiste, *A.R.S.S.*, 1998, p. 109.

portée de mon travail. Mais d'autres pistes de recherche sont capables de fournir un indicateur de la diffusion de la *doxa* orientaliste.

On pourrait – je ne développerai en effet pas cette voie – tenter de cerner ce qui paraît être une pratique savante courante à l'époque qui m'intéresse, notamment dans le milieu amateur. Je veux parler ici des diverses formes de plagiat[547]. Dans une note « Au lecteur », Louis Bonnafont critique en ce sens la littérature portant sur l'Extrême-Orient. Ses productions se ressemblent toutes, utilisent les mêmes procédés et les mêmes genres :

> " *Les premiers Européens qui ont visité l'Extrême-Orient au XVIe et XVIIe siècle, nous ont laissé leurs mémoires et leurs impressions sur les pays qu'ils ont parcourus, ceux qui sont venus ensuite ont fait comme les premiers, ceux de nos jours font comme leurs prédécesseurs* "[548].

Plus vindicatif, car il désigne malgré les formes un coupable, Alfred Schreiner signale que Georges Dürrwell " *paraît avoir emprunté ses données à Pallu de la Barrière* "[549] pour écrire son article sur les colonies militaires en « Basse-Cochinchine »[550]. Souhaitant " *longue vie* " à la Revue d'Asie qui vient de faire son apparition dans le paysage scientifique, la chronique du B.E.F.E.O. signale cependant à leur " *bonne foi* ", sans aucun doute " *surprise* ", que l'article d'Armand la Varoy est un " *simple démarquage* " d'un texte d'Arthur Chéon[551]. Autre indice de la banalité de la pratique, mais en creux cette fois-ci : dans le compte-rendu de l'ouvrage d'Émile Souvignet, Paul Pelliot note que le prêtre n'a ni " *copié* ", ni " *résumé* " les travaux de ces prédécesseurs[552].

C'est également l'intertextualité qui permet la circulation des mots. J'en propose une lecture sous la forme d'un tableau (simplifié) des références explicites utilisées par chaque orientaliste du corpus primaire (voir annexe 14). Sa lecture montre sans équivoque que la notoriété externe

---

[547] Appréhender les raisons qui expliquent ce fait – s'il se trouve exact et de portée générale – m'importe peu ici.
[548] L. Bonnafont, *Types tonkinois*, 1903, p. 2. Voir aussi L. Cadière, L'Annam – Ethnographie, *B.A.V.H.*, 1931, 1-2, p. 73.
[549] A. Schreiner, op. cit., 1902, tome III, p. 73.
[550] Schreiner cite aussi deux phrases de Villard et Luro, relatives aux différences d'administration communale entre la Chine et l'Annam, dont on peut se rendre compte qu'elles sont identiques à de menus détails d'expression près. A. Schreiner, op. cit., tome II, p. 63.
[551] Cf. Chronique, *B.E.F.E.O.*, 1902, II, 1, p. 106.
[552] P. Pelliot, Compte-rendu : Les variétés tonkinoises, E. Souvignet, *B.E.F.E.O.*, 1903, p. 673. Le dénigrement donne évidemment, dans ce cas, accès aux luttes sociales au sein du champ de l'orientalisme viêtnamien. On ne peut en effet pas passer sous silence que Pelliot est un orientaliste classique, membre permanent de l'E.F.E.O., et que son compte-rendu a aussi très probablement pour fonction de délimiter la frontière séparant les pratiques scientifiques légitimes des pratiques courantes dans le monde de l'« amateurisme savant » (voir chapitre un). C'est en ce sens que les illustrations exposées ne valent guère mieux qu'un indicateur lointain en l'absence d'une étude fastidieuse et incertaine qui partirait des textes eux-mêmes.

octroyée par les diverses instances de consécration est bien sûr aussi une notoriété reconnue par les savants de l'époque, qui s'appuient donc sur un ensemble commun de références. Il importe peu que les références soient réelles ou pas du point de vue de l'auteur. L'important est que l'écriture impose de signaler tel ou tel auteur pour appuyer ou légitimer ses propos. À ce titre, le système des références intertextuelles rend visible le prix d'entrée dans la « cité orientaliste ».

Les usages rhétoriques : quelques illustrations

Les citations en langue vernaculaire : le cas du proverbe *Phep vua thua lê lang*

L'insertion de mots, phrases, dictons, etc. en langue indigène obéit probablement à plusieurs intentions. La citation en langue vernaculaire ne devrait représenter qu'une pratique d'écriture normale, en cela en conformité avec les recommandations usuelles de rigueur méthodologique dans les sciences sociales. Dans le cas présent, elle se conçoit en outre comme une « décoration exotique » ou comme un mode de présentation de soi – elle exhibe alors la compétence de l'auteur et fonctionne en conséquence en tant que principe d'autorité –, mais aussi comme un effet de connaissance.

L'illustration qui suit, que je tire du livre de Pierre Gourou, va permettre de saisir les multiples dimensions rhétoriques de la citation. Gourou écrit ceci :

> " *Cette indépendance du village n'est pas douteuse. Elle se manifeste dans des dictons : « phep vua thua lê lang » (la loi du roi cède aux coutumes du village)* "[553].

Il n'y aurait aucune nécessité lexicale à citer le proverbe, car la traduction ne pose pas de difficultés. Le fait que la citation précède la traduction suggère aussi que c'est avant tout une considération rhétorique qui prédomine. Notons d'abord que la citation procure un surcroît de vigueur dans l'affirmation de la propriété d'indépendance du village, puisque c'est aussi le point de vue indigène. Mais ce n'est pas que cela. Je fais également l'hypothèse que l'appel à la tradition orale permet d'insinuer que la voix autochtone, socialement indistincte et immanente, est directement saisie par l'observateur : l'effet d'authenticité vaut, ici aussi, argument d'autorité. Il n'est probablement pas neutre que ce soit à propos de l'autonomie villageoise qu'intervienne

[553] P. Gourou, op. cit., 1936, p. 263.

aussi fréquemment la scénarisation d'un dicton : elle souligne certainement l'importance du motif dans les représentations françaises.

Je perçois un autre effet dans le maniement de cette sentence, dans la mesure où il évoque l'idée d'intemporalité qui est consubstantielle de la notion de tradition orale. Appréhendé comme n'ayant ni créateur individuel ni coordonnée temporelle, ce dicton prend effectivement une valeur de vérité éternelle[554]. Or, pour le moins, on sait aujourd'hui qu'il y a nécessité à historiciser les rapports des villages viêtnamiens au pouvoir central. La plupart des scientifiques actuels estiment que l'autonomie s'est conquise au cours de cette période troublée de l'histoire viêtnamienne qui voit s'affronter au XVIIe, mais surtout au XVIIIe siècle, les seigneurs Trinh aux seigneurs Nguyên. Philippe Papin discerne dans la date de 1711 un événement important, car la grande réforme foncière entreprise par la monarchie autorise la distribution des terres communales selon les coutumiers villageois. Mais ce seront les Nguyên qui entérineront " *la prééminence de la coutume sur la loi* ", impliquant ainsi qu' " *à la fin du 19è siècle (...), l'autorité de l'Etat avait échoué à contrôler les pouvoirs villageois* "[555]. Un exemple en est également fourni par les transformations liées à la charge du chef de village (*xa truong*). Lydie Prin date de 1732 la délégation par l'État de l'autonomie de gestion aux communes. Le chef de village, auparavant nommé par le pouvoir central qui exigeait de lui de passer un examen et de rendre des comptes au mandarin du district, est désormais élu par les villageois, de fait plutôt par les notables[556]. Dorénavant, il représente donc aussi l'intérêt du village devant le pouvoir central. Ces données ne pouvaient être totalement méconnues par les savants français de l'époque coloniale. Par exemple, Raymond Deloustal précise que les autorités communales ne furent choisies par les habitants qu'à partir des années 1730 :

> " *Combien l'idée de la pérennité des institutions communales annamites sous leur forme actuelle, qui en Indochine a presque valeur d'un dogme, est contestable au point de vue historique* "[557].

Mais dans le concert du discours dominant sur le village viêtnamien, cette thèse sensiblement différente avait peu de chance de trouver un écho favorable. Au bout, on mesure plus

---

[554] J. Goody, *La raison graphique : la domestication de la pensée sauvage*, 1979, p. 70.
[555] P. Papin, Terres communales et pouvoirs villageois à la fin du XIXè siècle – Le cas du village viêtnamien de Quynh Lôi, *A.H.S.S.*, 1996, p. 1306. Pour sa part, Nguyên Tu Chi date du XVe siècle cette nouveauté : jusque-là existait un mandarin de village (*xa quan*) nommé par l'État qu'il représentait au sein des institutions communales. Nguyên Tu Chi, Le làng traditionnel au Bac Bo, sa structure organisationnelle, ses problèmes, in : *Le village traditionnel au Vietnam*, 1993, pp. 96-97.
[556] L. Prin, Les problèmes agraires du Vietnam au XVIII^è^ siècle et les Tây Son, in : *Propriété privée et propriété collective dans l'ancien Viêtnam*, 1987, pp. 66-67.
[557] R. Deloustal, op. cit., *B.E.F.E.O.*, 1908, p. 198.

concrètement la force de la Bibliothèque à travers l'imposition d'une représentation par le biais d'un dicton qui se prête à de multiples usages rhétoriques : l'autonomie est constituée en tant que vertu immuable du village, le proverbe avait place libre pour entamer sa brillante carrière.

L'antiquisation de la civilisation viêtnamienne

Claudine Vidal observe que l'ethnologie s'est notamment constituée en inventant une " *attitude* " vis-à-vis des peuples, qui consistait à voir leur présent structuré de part en part par le passé. C'est ainsi que Morgan établit un parallèle étroit entre les tribus indiennes et les tribus germaniques[558]. L'analyse du corpus le démontre en effet à l'envi, la civilisation viêtnamienne, aux yeux des orientalistes, plonge ses racines dans les profondeurs du temps : l'observateur français l'appréhende dès lors telle qu'elle a dû plus ou moins toujours être. Un de ses admirateurs les plus connus en témoigne :

> " *Mais en Asie, sans parler des éloignements de race, nous trouvons des âmes et des esprits pétris par la plus vieille civilisation du globe ! Non seulement cette civilisation les détourne des concepts étrangers mais, si stagnante qu'elle soit depuis longtemps, elle les emplit d'un orgueil immense* "[559].

Dans ce paragraphe, je vais plutôt me pencher sur les procédés rhétoriques au moyen desquels cette civilisation est « antiquisée », et donc exposée dans sa radicale étrangeté par rapport à la civilisation occidentale actuelle.

En premier lieu, intéressons-nous à la méthode de comparaison qui a pour but de projeter le Viêt Nam dans les temps les plus reculés des civilisations asiatiques ou occidentales définitivement éteintes. Afin de balayer la gamme des termes de la comparaison, je propose les illustrations suivantes :

– Éliacin Luro évoque l'ancienneté du culte des ancêtres dans une formule qui fait surgir des siècles plus légendaires qu'historiques :

" *à une époque où (…) les Aryens (…) n'avaient pas traversé l'Himalaya et (…) les tribus d'où devaient naître les peuples de la race jaune erraient encore dans les pâturages de la Tartarie* "[560].

---

[558] C. Vidal, Des Peaux-Rouges aux marginaux : l'univers fantastique de l'ethnologie, in : *Le mal de voir*, 1976, pp. 32-34. Le chapitre que je consacrerai à l'influence de Fustel de Coulanges dans le champ des études viêtnamiennes entrerait tout à fait dans ce cadre.

[559] P. Pasquier, in : *L'Indochine sous la menace communiste*, 1930, p. 21.

* M. Le Mar'Hadour rapproche la médecine annamite des médecines antiques égyptienne, grecque ou romaine dont elle partage le caractère symbolique[561].

* Marcel Rouilly prétend que l'étude de la commune annamite aujourd'hui présente un grand intérêt pour le droit comparé. Il propose, à cet égard, de se pencher sur le droit russe qui se rapporte à la création primitive de colonies en Sibérie, sur le droit romain en matière d'établissement de *coloniæ deductæ*, et sur le droit grec relatif à la fondation des clérouquies[562].

En second lieu, regardons les façons dont le passé est projeté dans le présent pour produire un « Viêt Nam éternel », et ce, en entretenant une confusion permanente entre l'ancien et le contemporain. En effet, le « traditionnel » ou l'« antique » n'est jamais vraiment identifié sur l'échelle des temps historiques. Survalorisé, l'ancien apparaît si persistant dans l'actuel que ce dernier en serait une répétition, une reproduction simplement actualisée[563]. Tout se passe comme si l'histoire glissait au-dessus des Viêtnamiens ; se faisait non seulement sans eux, mais, de plus, ne modifiait aucunement leurs manières de penser et de faire[564] :

– Pour Alfred Schreiner, la civilisation annamite stagne à l'" *arrêt bien des fois séculaires* " qu'elle a atteint autrefois[565].

– Pierre Pasquier porte son regard sur les institutions annamites avant l'" *intervention française* ". Mais à l'" *Annam d'autrefois* " ne fait pendant aucun « Annam d'aujourd'hui ». La culture apparaît en tant qu'une essence immuable qui a traversé les millénaires sans notable changement. Ainsi affirme-t-il que Fustel de Coulanges aurait vu " *vivantes encore* " les coutumes romaines[566].

---

[560] E. Luro, op. cit., p. 194. Tavernier assure, lui aussi, que le culte des ancêtres était commun aux Aryens de l'Asie Centrale. Certes, ajoute-t-il, il n'existe pas de preuve, mais ce n'est pas " *invraisemblable* " dans la mesure où il existe des similitudes entre les rites gréco-romains et les rites des peuples mongoloïdes. Cf. E. Tavernier, op. cit., 1926, pp. 20-21.

[561] M. Le Mar'Hadour, op. cit., p. 219. La référence à l'Antiquité égyptienne est assez fréquente, par exemple pour caractériser l'écriture qu'on compare à des hiéroglyphes. Diguet parle de " *corrélation flagrante* » avec les conceptions des anciens Egyptiens à propos du " *système des trois âmes* ". Cf. E. Diguet, op. cit., 1906, p. 235.

[562] M. Rouilly, op. cit., p. 12.

[563] Cette représentation de la civilisation « sino-annamite » relève également en partie d'une conception des biens culturels comme image forte de l'essence d'une identité. H. Bausinger, dans sa critique de la *Volkskunde* allemande, note qu'elle débouche inévitablement sur le point de vue d'une culture comme " *actualisation de contenus préexistants* ». Cf. H. Bausinger, Nouveaux terrains, nouvelles tâches, nouvelles méthodes, in : *Ethnologies en miroir*, 1987, p. 321.

[564] On est bien évidemment ici dans la pensée évolutionniste, en rien dans une réflexion originale parce que spécifique de la réalité viêtnamienne.

[565] A. Schreiner, op. cit., tome II, p. 107.

[566] P. Pasquier, op. cit., 1908, p. 21 et sq.

– Jean Przyluski propose un texte sur les mœurs de l'" *ancien An-nam* " dans lequel il glisse sans solution de continuité vers le présent. Il constate notamment que le village demeure " *encore aujourd'hui* " d'une étonnante vitalité[567] ; et que si, actuellement, le régime familial moderne est la famille patriarcale, la famille agnatique a des " *survivances* " dans le domaine rituel ou dans les pratiques de succession[568].

– Marcel Ner intitule sa conférence : *La Cité antique et l'Annam d'autrefois*. Pourtant, il considère que l'organisation familiale " *actuelle* " est similaire à la famille romaine[569] ; ou bien, plus globalement, que la situation indochinoise offre " *aujourd'hui* " de grandes similitudes avec les idées fustéliennes[570].

* Albert de Pouvourville présente son livre sur *L'Annamite* en trois parties, " *L'Annamite hier* ", " *L'Annamite aujourd'hui* ", et " *L'Annamite demain* ", sans toutefois faire dégager sur la longue durée des modifications culturelles et sociales. De toute façon, l'écrivain insiste, à maintes reprises, sur le fait qu'il s'agit d'une société immobile et que l'Annamite ne change pas[571].

Au-delà des contextes d'énonciation, la « Bibliothèque » *ad hoc*

Les conditions d'interaction lors des enquêtes réalisées par les savants français ne sont que rarement objectivées et, en tout cas, jamais construites en tant qu'explications. Cette éviction se fait au profit des ressources sémantiques allouées par la Bibliothèque. On peut opposer que les rapports de domination coloniale sont plus transparents aux « dominants » qu'aux « dominés », ou bien que la réflexion épistémologique propre aux sciences sociales de l'époque n'avait point développé les outils conceptuels nécessaires à l'appréhension fine des relations entre le sujet et l'objet. Sans doute est-ce vrai, mais pour autant l'hypothèse ne doit pas être invalidée. L'exemple particulièrement frappant qui suit, à travers ses ambiguïtés, rend perceptible la difficulté à penser ces rapports, tout en conduisant au fonctionnement d'un « ordre du discours ». Il s'agit du récit de Pierre Gourou relatif à une enquête effectuée par son ami Nguyên Van Khoan sur la cérémonie du « repêchage de l'âme » d'un noyé :

---

567 J. Przyluski, op. cit., 1929, p. 209.
568 Id., p. 211.
569 M. Ner, op. cit., 1930, p. 26.
570 Id., p. 5.
571 Cf. A. de Pouvourville, op. cit., 1932.

> " *Le sorcier donnait avec bonne grâce le détail et le sens des rites qu'il accomplissait ; mais vint un moment où il demanda à l'enquêteur s'il appartenait à la police, si les Européens qui étaient venus, car nous avions assisté avec deux de nos amis à une partie de la cérémonie, étaient de puissants personnages exerçant des fonctions d'autorité. On crut bon, pour calmer toute inquiétude chez le sorcier, de lui dire la vérité ; nous étions des chercheurs, curieux des choses d'Annam, nous n'avions que des buts désintéressés. Là-dessus, le sorcier ne voulut plus rien dire ; ayant acquis l'assurance que son silence ne lui vaudrait aucune sanction, il jugea inutile de continuer à parler* "[572].

Pour Gourou, cette anecdote[573] – c'est ainsi que la situation est perçue par l'auteur –, illustre la " *méfiance naturelle* " des paysans vis-à-vis de l'enquête et reflète l'" *hostilité traditionnelle* " des villages à l'égard du recensement. C'est le motif de l'autonomie du village qui est ici ressorti. L'absence de théorisation des biais que la situation coloniale introduit dans l'enquête renvoie donc également aux ressources langagières offertes par la Bibliothèque qui proposent des « explications » au moindre coût pour le savant. Plus généralement, l'explication en termes de race se substitue aux analyses contextualisées. Il est évident qu'on est là dans des discours habituels sur le caractère national des peuples, dont il faut bien reconnaître qu'ils ont la vie dure. Ce qui m'intéresse ici, c'est de voir leur utilisation en situation d'écriture. On remarque alors un relatif découplage entre les faits décrits et la raison invoquée pour les interpréter. En voici quelques illustrations :

– Paul Ory évoque une réunion communale et les délibérations qui accompagnent le traitement d'une affaire villageoise : la " *théorie de l'unanimité* " est censée sanctionner les discussions. Mais, de fait, les notables " *influents* " décident, puis, leur proposition une fois ratifiée, un festin clôture la session. Selon l'auteur, cet événement fait ressortir le " *caractère insouciant des Annamites* ", puisqu'un notable peut imposer son projet au détriment de solutions meilleures[574].

– Prenant pour exemple la fondation d'une commune sous l'impulsion d'un homme " *énergique* " ou " *riche* ", Alfred Schreiner fait remarquer que les Annamites peuvent " *abandonner* " sans état d'âme le " *maître* " qui, non seulement, les accueille dans ce nouveau village, mais, en outre, les nourrit, les protège et prend des risques pour leur bien-être. L'auteur y voit le signe de la " *désinvolture* " des Annamites[575]. Dans le même ordre d'idée, Schreiner constate que, si peu de

---

[572] P. Gourou, op. cit., 1936, p. 176.
[573] Je précise qu'il est fort rare que de telles indications soient fournies par les auteurs.
[574] P. Ory, op. cit.
[575] A. Schreiner, op. cit., tome II, p. 7.

leaders apparaissent pour créer de nouvelles communes, il faut y voir la preuve du manque d'" *esprit d'initiative* " des Annamites[576].

– Charles Robequain fustige l'" *incurie annamite* " en matière de calcul économique. Il en veut pour preuve le fait que le paysan vend son paddy alors même qu'il lui sera nécessaire d'en acheter par la suite pour sa consommation personnelle, mais à un moment où les prix seront au plus haut. Dans l'incapacité à envisager, au regard de son équipement conceptuel, une explication du phénomène en terme de rationalité autre qu'une rationalité économique moderne, le géographe naturalise la pratique en l'imputant à l'" *imprévoyance annamite* "[577].

– Pierre Gourou souligne que les exportateurs français de produits artisanaux s'exposent à des difficultés insurmontables pour organiser les plans de commande. Parmi les trois raisons invoquées, le géographe évoque l'appât du gain de l'Annamite (l'« artisan annamite » est donc constitué en type explicatif). Que la situation offre des possibilités stratégiques dont les artisans peuvent tirer profit n'entre dans le schéma interprétatif que sous forme de l'appât du gain[578].

« Le » village viêtnamien, petites réflexions autour de l'article défini

Ludwig Wittgenstein constate que l'usage du « le » ou du « la » ne permet aucune réfutation empirique dans la mesure où il confine au jugement de valeur absolue qui décrit symboliquement un état hors du réel[579]. Sans aucun doute, l'emploi de l'article défini devant le substantif « village » participe de la construction d'une entité hautement réifiée.

Si l'on s'intéresse aux textes dont l'objet d'étude est le village, on remarque en effet qu'aucun ne se réfère à un village en particulier, précisément situé, dont on ferait la monographie. Au contraire, le village qui nous est donné à voir procède de l'élaboration d'un modèle qui lisse la variété des formes pour restituer une version typique. En réduisant en outre la diversité des contextes, les orientalistes nous offrent une structure villageoise qui ressort de l'ordre naturel ou éternel des choses. Ce procédé discursif circonscrit évidemment les propos qu'on peut tenir sur la commune viêtnamienne. À ce sujet, les quelques auteurs qui écrivent sur le village en soulignant

[576] Id., p. 6.
[577] C. Robequain, op. cit., 1929, p. 462.
[578] Id., p. 534.
[579] L. Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, 1971, pp. 147-151.

l'extrême variation des modalités de son organisation[580], n'en tirent nulle conséquence théorique ou pratique[581].

Tout un ensemble de petites choses participent du reste à la réification du village. Le substantialisme que véhicule toute notion de collectif est ici très prégnant, et il n'est nul besoin de s'astreindre à multiplier les exemples qui montreraient que le village est constitué comme un agent doué de volition. Je l'ai noté, le village s'est vu doté, en sus d'une personnalité morale, d'une sorte de personnalité physique : la belle prose de Gourou relative aux conséquences de la coupe de la fameuse haie de bambous sur le « psychisme » du village est à cet égard tout à fait significatif. Faut-il alors s'étonner qu'Ory écrive « Commune », avec une majuscule alors qu'il transcrit les unités administratives que sont le district ou la province avec une minuscule ? Autre illustration, significative de ces petits glissements, la traduction du mot viêtnamien *dinh*. Cet élément architectural de la vie rurale est le lieu où se déroule le culte du génie tutélaire, mais c'est aussi un lieu festif et l'endroit où se réunit le conseil des notables. Pour, grosso modo, les auteurs du XIXe et du début du XXe siècle, le *dinh* est d'abord la " *pagode* " ou le " *temple* " du " *génie protecteur* " qui sert à l'occasion de " *caravansérail* ", de " *théâtre* " et de " *maison commune* " : on trouve ces désignations chez Aubaret (1863, p. 82, n), Luro (1878, p. 167), Ory (1894, p. 13 et 122), Landes – ce dernier emploie le mot *nha vuông* et non *dinh* –, Alfred Schreiner (1901, p. 22), Édouard Diguet (1906, pp. 86-87). Progressivement, ce sont plutôt les dénominations de « maison commune » ou « communale », moins fréquemment de « temple du génie protecteur », qui s'imposent. La réduction doit retenir notre attention, elle n'est probablement pas anodinement sélective. Car c'est en effet la dimension socio-politique religieuse du *dinh* que ce choix met en lumière. Par le biais de cette traduction spécifique, le *dinh* a vocation à devenir l'emblème de l'unité et de la cohésion villageoise : " *il est le lien de tous les membres de la communauté ; il en fait un seul bloc* "[582].

---

[580] G. Dumoutier, op. cit., 1908, p. 1 ; A. Landes, op. cit., 1880, pp. 221-222 ; E. Luro, op. cit., p. 162.
[581] À ce sujet, je ne peux que renvoyer à l'étude sur le village balinais de C. Geertz, non pas tant en raison d'une quelconque proximité géographique, mais parce que les exigences de la riziculture irriguée fondent une organisation sociale et spatiale spécifique certes à la structure des ressources hydrauliques balinaises, mais qui n'est pas sans rapport avec le cas viêtnamien en ses deltas. Les analyses de Geertz me paraissent ainsi transposables. Cf. C. Geertz, Forme et variations dans la structure du village balinais, in : *Bali. Interprétation d'une culture*, 1983, pp. 13-46.
[582] P. Giran, op. cit., 1912, p. 335.

Chapitre IV – Orientalisme et domination coloniale : entre science pure et science « aux ordres » ?

Prenant à partie les thèses de Saïd, le grand sinologue belge Pierre Ryckmans se fait le porte-parole de l'orientalisme « pur et dur ». Le ton est moqueur : " *une conspiration colonialiste ?* " interroge-t-il, avant de poursuivre à peu près dans ces termes, peut-être qu'un jour on verra que les études sur la poésie T'ang sont financées par la C.I.A. ![583] Il ne peut donc s'agir avec l'orientalisme d'autre chose que du désintérêt. En l'occurrence, Ryckmans enterre le débat sous l'épaisse couche d'érudition sur laquelle se construit l'orientalisme. Il semble que les vives réactions de Bernard Lewis à l'endroit de Saïd empruntent les mêmes tranchées de défense[584].
C'est probablement la raison pour laquelle la question de l'inscription de l'orientalisme dans son contexte colonial – idée qui devrait être banale aujourd'hui –, n'a été que peu arpentée et il faut savoir gré à Saïd d'avoir impulsé des travaux qui permettent de se défaire de l'image polie promue par les thuriféraires de l'orientalisme français[585]. Même si en se plaçant dans la perspective de soulever le couvercle de la boîte de Pandore, Saïd pose le problème des conditions de recevabilité d'une critique externe à la « communauté » : les réactions des orientalistes sont là pour nous le rappeler opportunément[586].

La « Bibliothèque » et plus largement l'« expression intérieure » des textes, doit évidemment aux interrogations coloniales. Mais ce que nous cherchons à montrer dans ce chapitre, c'est que les modalités concrètes des rapports entre science et domination coloniale, dans le contexte viêtnamien tout au moins, demeurent généralement assez opaques, soit intriqués – faire savant et faire utile constituent les deux facettes d'un projet global –, soit plus indirects, plus inconscients. Ce qui n'exclut pas qu'ils puissent à l'occasion être complices, l'entreprise coloniale investit alors clairement et complètement des textes savants. Nous verrons également que la « science des

---

583 P. Ryckmans, Orientalism and sinology, *Review of Asian Studies Association of Australia*, 1984, p. 19.
584 Selon E. Saïd, Postface, in : *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, 1997, p. 369 et sq.
585 Voir par exemple R. Grousset, Figures d'orientalistes, *B.S.É.I.*, 1951, pp. 413-426.
586 On peut en effet se demander comment il se fait qu'un scientifique de la stature de Ryckmans réagisse en ces termes. D'autant plus qu'il donne en d'autres lignes bien du grain à moudre à la posture critique de Saïd : Ryckmans écrit qu'on peut concevoir que l'orientalisme ait construit un Orient mythique, mais que la Chine étant une civilisation " *totalement autre* ", ce qu'on dit sur l'Asie ne vaut pas pour elle (pp. 18-20). À le suivre, il existe donc des objets qui ont un caractère d'individualité si extraordinaire qu'ils se soustraient à l'investigation scientifique « normale » ! À notre sens, Saïd introduit une problématique du soupçon, notamment avec la notion de complicité [E. Saïd, op. cit., 1997, p. 369], qui ne peut que cristalliser des objections fermes qui opposent justement des logiques de production qui ne relèvent pas de la diatribe saïdienne (la poésie T'ang !). Autrement dit, « on » ne se reconnaît pas, dans nos pratiques, dans ces critiques. Sur ces questions, à propos de la critique du journalisme, voir C. Lemieux, *Mauvaise presse*, 2000, 466 p.

spécialistes » ne se tient pas en dehors de la scène politique. Autrement dit, il n'y a pas une science « pure » d'un côté – la science professionnelle universitaire en serait le parangon –, et une science au service de la colonisation de l'autre – les productions des savants amateurs empliraient cette catégorie – même s'il est plus que des nuances qu'il nous faudra expliciter.

1. Orientalisme et domination coloniale : un débat récent

L'anthropologie au banc des accusés

C'est en effet non au sein de l'orientalisme (classique) mais dans la discipline anthropologique que le débat surgit avec force. Il ne peut être question ici de faire l'histoire sociale d'une controverse, cela dépasse évidemment le cadre de la thèse. Rappelons avec Benoît de L'Estoile que le débat est fortement polarisé autour de la question : l'anthropologie est-elle aux ordres de l'impérialisme ou bien n'est-elle que marginalement " *teintée* "[587] ? La polémique particulièrement dure dans les années 1970 – Benoît de L'Estoile l'estime cependant encore " *active* " aujourd'hui –, éclôt surtout dans le monde anglo-saxon, en relation avec le contexte de la guerre au Viêt Nam. L'ouvrage dirigé par Talal Asad, *Anthropology and the colonial encounter*, est assurément un des livres majeurs produits dans cette période. En rupture d'ailleurs avec les termes polarisés de la querelle – Talal Asad convie à déplacer la discussion, à ses yeux, le problème central ne réside pas dans la question de la complicité de l'anthropologie avec le colonialisme, mais dans la question des modalités d'inscription de la discipline dans le contexte colonial[588] – qui, selon Oscar Salemink, s'en tient effectivement à une altercation théorique sur la responsabilité sociale de la science[589]. Le débat posé en ces termes ne pouvait être que stérile. Avouons en effet avec Fanny Colonna, qu'il eut été complètement surprenant que la science coloniale ait pu se pratiquer en dehors de toute considération relative au contexte politique ; autrement dit, ce devrait être une évidence[590]. D'autant plus vraisemblable, que savoir et

---

[587] B. de L'Estoile, The « natural preserve of anthropologists » : social anthropology, scientific planning and development, *Social Science Information*, 1997, pp. 345-346.
[588] T. Asad, *Anthropology and the colonial encounter*, 1973, pp. 18-19.
[589] L'auteur attribue ce type de questionnement aux faits que la part des influences " *extra-universitaires* " et " *extra-disciplinaires* " dans la constitution de l'anthropologie académique est éludée et que la *doxa* véhicule toujours l'image de ces " *big men* " de la discipline qui semblent arracher petit à petit l'anthropologie au chaos des pratiques hétéroclites et peu scientifiques. O. Salemink, *Beyond complicity and naiveté : contextualizing the ethnography of Vietnam's Central highlanders*, 1999, pp. 5-7.
[590] F. Colonna, Production scientifique et position dans le champ intellectuel et politique. Deux cas : Augustin Berque et Joseph Desparmet, in : *Le mal de voir*, 1976, p. 397. À ce propos, Christophe Charle évoque l'idée d'un " *air du temps* " propre à la Troisième république, tout au moins à ses débuts, qui voue un " *culte* " aux sciences « dures »,

domination pouvaient se rencontrer autour de la notion de rationalité, ainsi que Benoît de L'Estoile le défend : des relations d'affinité ou de coopération pouvaient donc se nouer entre les sciences sociales qui prennent pour objet la connaissance rationnelle des groupes humains et l'administration coloniale qui cherche à gérer rationnellement les populations indigènes[591].

La polémique n'est pas sans effet sur le champ français, mais elle s'exprime avec nettement moins de vigueur. Signalons toutefois la thèse de Gérard Leclerc, dirigée par Georges Balandier qui sera publiée en 1972 sous le titre de : *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*. Si l'auteur analyse la dynamique des rapports entre l'anthropologie et l'idéologie coloniale dans une perspective qui voit petit à petit émerger une science autonome triomphant de l'évolutionnisme en imposant la notion de relativisme, l'ouvrage reste bien plus nuancé que le recueil de textes que présentent en 1975 Jean Copans dans *Anthropologie et impérialisme* ou que les articles réunis en 1971 dans les numéros de la revue Les Temps modernes[592], ou bien encore que *L'Algérie des anthropologues*, de Philippe Lucas et Jean-Claude Vatin, publié en 1975. Signalons surtout *Le mal de voir : ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique* qui est issu d'une série de colloques organisés par l'Université de Paris VII, le premier le 9-11 mai 1974 avec pour thème « Orientalisme, africanisme, américanisme », le second le 5 juin 1975 avec pour objet « Ethnologie et politique au Maghreb ». Le titre l'indique, l'orientalisme est intégré dans le débat, ce qui à notre connaissance semble précurseur, tout au moins dans le monde scientifique occidental. Si la majorité des contributions concerne l'« orientalisme islamisant » (voir le sommaire), l'« orientalisme asiatique » se voit consacrer quatre articles, dont celui de Georges Boudarel qui porte spécifiquement sur le Viêt Nam. Boudarel s'interroge sur le rôle des sciences sociales, et plus particulièrement de l'orientalisme, à l'appui de la guerre américaine et de l'entreprise coloniale française[593]. Pour ce qui est de ce dernier point, le texte de Georges Boudarel est à certains égards nuancé, notamment parce qu'il historicise les rapports entre sciences sociales et domination coloniale : il soutient que c'est avant 1900 que le pouvoir militaire a prôné l'usage de l'ethnographie pour aider à la conquête et à la « pacification » du pays[594] ou que l'orientalisme fut motivé par les besoins de l'administration, mais qu'après 1900 et le " *tournant* "

---

mais dont le positivisme est partagé par les sciences humaines. L'idée dominante est que " *l'application d'une méthode expérimentale et rationaliste a réponse à tout* ". C. Charle, *La république des universitaires 1870-1940*, 1994, pp. 137-138.

[591] Cf. B. de L'Estoile, Science de l'homme et « domination rationnelle » : savoir ethnologique et politique indigène en Afrique coloniale française, *Revue de synthèse*, 2000, pp. 291-323. Voir aussi G. Leclerc qui parle d'un " *certain accord* " entre l'idéologie coloniale et l'anthropologie autour de l'évolutionnisme, mais aussi des homologies qui existent entre la raison scientifique et raison administrative qui fonde la mission civilisatrice sur la connaissance des indigènes. Cf. G. Leclerc, op. cit., p. 25.

[592] Avec le titre *Anthropologie et impérialisme*.

[593] G. Boudarel, Sciences sociales et contre-insurrection au Vietnam, in : *Le mal de voir*, 1976, pp. 136-137.

[594] Id., p. 138.

de l'E.F.E.O. la recherche devient " *pure* " et " *dépolitisée* ", même si les premières chroniques du B.E.F.E.O. témoignaient de préoccupations politiques[595]. Nuancé aussi dans le sens où Boudarel argue qu'après 1900, on ne peut tracer de liens directs entre les décisions politiques et les " *recherches socio-historiques* " même si ces dernières s'inscrivent " *évidemment* " dans une " *atmosphère générale* " créée par les besoins coloniaux[596].

Force est pourtant de constater que le débat ne prit pas l'ampleur qu'on était en droit d'attendre. À nos yeux, la qualité globale des interventions, malgré " *le contexte bien attentionné et censeur* "[597] de ces années-là, l'aurait justifié.

Le « brûlot » de Saïd

La publication à la fin des années 1970 du livre d'Edward Saïd, *Orientalism*, ne semble pas plus faire office de détonateur dans les milieux orientalistes français. Ce sont plutôt, à notre connaissance, les historiens et les anthropologues anglo-saxons qui s'emparent des thèses saïdiennes sur les relations entre orientalisme et domination coloniale[598]. Pourtant – et nous ne ferons pas ici une analyse de la réception de Saïd, la littérature est ici surabondante –, *Orientalism* est rapidement devenu un classique[599], traduit en de multiples langues. Mais parce qu'il s'impose quasiment d'emblée comme un classique et demeure à ce titre plus commenté que lu dans tous ses tours et détours, nous désirons justement revenir avec plus de précision sur les thèses qu'Edward Saïd développe en ce qui concerne les rapports entre orientalisme et politique coloniale. Elles sont en effet un bon indicateur de la difficulté à les penser pleinement quand le problème est posé en termes de dévoilement de relations incestueuses. En premier lieu, Edward

---

[595] Id., p. 145 et sq. Nous verrons dans ce chapitre que ces préoccupations politiques ne sont pas si clairement affirmées que le laisse entendre l'historien.

[596] Id., pp. 158-159.

[597] F. Colonna, La carte Carbuccia au 1 : 100 000e de la subdivision de Batna, in : *L'invention scientifique de la Méditerranée*, 1998, p. 70.

[598] La difficulté est évidemment de savoir ce que regroupe aujourd'hui l'orientalisme. La récente lettre du département des sciences de l'homme et de la société du C.N.R.S. n'aide pas à lever le « flou disciplinaire ». C. Robin écrit que les études sur les « grandes civilisations » de l'Asie et de l'Afrique " *définissent* " l'orientalisme et que si la connaissance des langues et des techniques philologiques et historiques est " *toujours de rigueur* ", l'orientalisme s'est ouvert à d'autres disciplines, telles « archéologie linguistique et sciences cognitives, histoire et philosophie des sciences, sciences politiques, etc. ». Le point sur… Les orientalismes aujourd'hui, *Lettre du département*, avril 2000, n° 58, p. 3. On pourrait balayer d'un revers de la main moqueur de tels propos, insinuer que ce chimérique domaine de savoirs n'est plus que le prétexte à un opportun numéro de la « Lettre du département » ou à un colloque qui produit un « Livre blanc de l'orientalisme » (1993, nous n'avons pu le consulter). Mieux vaudrait peut-être s'interroger sur ce que cette improbable « communauté des orientalistes » doit encore aux ressources cognitives d'une tradition lettrée qui n'est pas morte au tournant du siècle.

[599] Selon Jackie Assayag, ce qu'il qualifie de " *brûlot* ", doit une part de son " *efficacité* " dans le fait qu'il trouva un appui immédiat dans les milieux contestataires des étudiants américains appartenant aux " *minorités ethniques* ". J. Assayag, L'Asie du Sud « made in the USA », *L'Homme*, 2000, p. 122.

Saïd s'oppose au " *consensus libéral* " qui jette un voile sur les conditions politiques qui prévalent dans la production de connaissances : l'auteur pousse à percevoir des soubassements politiques même là où *a priori* règne le « savoir pur »[600]. En particulier, Edward Saïd voit dans la pratique de l'orientalisme l'exercice d'un pouvoir par lequel l'orientaliste, investi de la position dominante occidentale, peut décrire l'Orient, éclairer ses mystères pour l'Occident de sorte qu'il cesse d'apparaître lointain et menaçant en s'incarnant en des figures familières, et au bout du compte contribuer à sa prise de possession[601]. Mais pour le reste, nous dirons que ses idées demeurent assez contradictoires. D'une part, il soutient la thèse que " *tout l'orientalisme* " est simplement « teinté » par le fait politique ; qu'il ne s'agit pas de penser en terme de " *complot* ", fomenté dans le but de dominer, mais de " *rapports de distribution* " entre le fait colonial et l'intention de comprendre dont il faut déterminer les multiples nuances dans le détail de l'écriture savante, en fonction des contextes spécifiques des objets de connaissance (?) et des circonstances historiques[602]. Le professeur à l'Université Columbia se défend donc de réduire le savoir à sa dimension politique : " *il existe bien quelque chose comme le savoir, qui est plutôt moins partial que l'individu qui le produit* "[603]. Mais comment reconnaître l'auteur de ces lignes-là dans les propos ci-après ? En effet, pour Edward Saïd, l'orientalisme n'est pas seulement " *teinté* ", il est " *violé* " par le politique (p. 24), ou bien l'impérialisme politique " *gouverne* " l'orientalisme (p. 26). Surtout, ces antinomies, au niveau de l'écriture, projettent l'orientalisme essentiellement sur le versant « incestueux ». Car l'auteur a beau affirmé l'existence d'un " *savoir vrai* ", *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* ne rend pas vraiment hommage aux discours mesurés qu'il peut tenir, mais s'adosse plutôt à ses outrances. On ne peut alors que souscrire à la critique de Stuart Schwartz – il s'adresse tout autant à Tzvetan Todorov qu'à Edward Saïd –, quand il souligne qu'il est impossible d'imaginer que les buts ultimes de la domination coloniale puissent déterminer entièrement des compréhensions culturelles. La capacité à décrire, catégoriser et hiérarchiser est, certes une manière de s'approprier un peuple, et un pas possible vers son contrôle et son exploitation, mais en aucun cas elle ne peut équivaloir au pouvoir et à la possession[604]. Il est cependant dommage que Stuart Schwartz n'ait pas cherché à comprendre en quoi les critères de sélection du corpus pouvaient conduire Saïd à réduire l'orientalisme à un seul monde de valeurs. Si Edward Saïd a

---

[600] E. Saïd, op. cit., pp. 21-23. Plus radical, Saïd estime qu'en " *dernière analyse* ", la culture littéraire, artistique ou scientifique " *soutient* ", " *enrichit* " et " *consolide* " l'impérialisme. E. Saïd, *Culture et impérialisme*, 2000, p. 50.

[601] C'est évidemment une lecture tronquée de M. Foucault qui insère d'abord ce pouvoir de la connaissance dans le vaste mouvement de la pensée qui, au XVIIème et XVIIIème siècle, a rendu possible son exercice parce qu'elle a fait de l'« Homme » un objet de savoir qui s'offre « passivement » à la curiosité scientifique. Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, 1966. C'est le Foucault de *Surveiller et punir*, *L'archéologie du savoir*, *Les mots et les choses* à qui Saïd fait référence.

[602] E. Saïd, op. cit., pp. 24-25 et p. 28.

[603] Id., p. 22.

[604] S. B. Schwartz, Introduction, in : *Implicit understandings*, 1994, pp. 6-7.

toute légitimité – par décision théorique – de fondre dans le même " *théâtre orientaliste* " formes littéraires dramatiques et images orientalistes[605] – ils valorisent ainsi les clichés exotiques, les paysages fabuleux, les expériences extraordinaires –, et si comprendre l'" *efficience matérielle* " dans la durée de l'orientalisme peut justifier de mettre ensemble savants, poètes, articles scientifiques et romans[606], il convient toutefois d'extraire en théorie ces champs d'activité au moment de l'interprétation des textes qui se doit de faire place aussi aux projets des auteurs. De ce fait, les liaisons spécifiques entre science et domination ne sont pas clairement établies avec telle ou telle partie du « corpus ». Au bout du compte, Edward Saïd semble ramener tout rapport de domination à des rapports de sens : la conquête de la colonie n'est pourtant pas qu'une conquête de la connaissance[607] !

Malgré tout, en obligeant à conceptualiser l'orientalisme comme un système symbolique de domination, Saïd a imposé de penser les productions savantes dans leurs relations au contexte colonial, qui à la fois donne sens et se constitue comme condition de possibilité de l'orientalisme[608]. Nous allons en donner un éclairage dans le cadre viêtnamien.

2. Des bons rapports de collaboration entre administration coloniale et orientalisme – Le cas viêtnamien

Refuser d'envisager tout rapport entre l'orientalisme et l'appareil de domination coloniale[609] empêche de voir que les conditions de possibilité de l'activité scientifique sont assurées par l'État colonial, pas seulement parce que celui-ci fonde et/ou contrôle les institutions de recherche, mais aussi parce qu'il fait appel à l'occasion à des savants considérés en tant qu'expert, voire recrute des savants en tant qu'agent de renseignement.

L'investissement de l'administration coloniale s'est concrétisé à travers la génération d'institutions savantes, dont, *primus inter pares*, l'École française d'Extrême-Orient. Georges

---

605 Il est évident que des circulations s'établissent entre l'espace savant et l'espace littéraire.
606 E. Saïd, op. cit., 1980, p. 14, 20, 80.
607 J.-C. Passeron attribue cette réduction des relations de fait ou de force à des relations de sens à la " *fascination* " envers le modèle linguistique pour expliquer le fonctionnement des systèmes sociaux. J.-C. Passeron, *Le raisonnement sociologique*, 1991, p. 152.
608 On pourrait alors reprendre les paroles de Sudipta Kaviraj : " *Saïd [qui] fut essentiel, thérapeutique, cathartique, mais en définitive pas vraiment fondamental* ". Mais en l'occurrence, Kaviraj reproche à Saïd – et c'est pour le coup, beaucoup plus fondamental – de privilégier quelques paragraphes oubliés de Jane Austen au détriment de l'œuvre de Tagore. Voir S. Kaviraj, Des avantages d'être un barbare, *L'Homme*, 2000, p. 85.
609 Pour notre propos, la notion de « domination coloniale » fonctionne comme une boîte noire dans laquelle nous faisons fi des divisions internes et où nous mélangeons allègrement décideurs politiques et administration coloniale.

Condominas avise que l'orientalisme était une sorte de " *repos* " pour le régime colonial, il participe à son prestige et lui confère un " *vernis culturel* " de désintéressement : le gouvernement général avait toute raison de financer l'École française[610], qui en retour, ainsi que John Kleinen le remarque, bénéficiait du projet colonial " *in terms of acces to archival sources, « free » research assistants and facilities to publish* "[611]. L'« affaire Phan Chu Trinh » donnerait raison au grand ethnologue de l'Asie du Sud-Est. La publication, dans les « Chroniques » du B.E.F.E.O. de 1908, du pamphlet de cette grande figure du nationalisme viêtnamien, attire la foudre de la censure de l'administration coloniale. Le message est clair, l'E.F.E.O. doit rester dans les plates-bandes de l'érudition[612]. Le gouvernement général participe en métropole à la création de la maîtrise de conférence d'histoire coloniale à la Faculté des lettres de Paris en 1905[613] – Paul Cultru l'inaugure ; il finance intégralement le cours d'histoire et de philologie indochinoises au Collège de France inauguré en 1908 par l'ancien directeur de l'École française, Louis Finot – ce cours sera élevé au statut de chaire en 1920 ; il subventionne entièrement la création de la chaire d'histoire coloniale, toujours au Collège de France, en 1921[614] ; en 1930, il établit la maîtrise de géographie coloniale à la Faculté des lettres de Paris confiée à Charles Robequain[615].

L'E.F.E.O. représente toutefois un peu plus qu'un simple « vernis culturel », en charge de la protection et de l'étude des cultures « indochinoises »[616]. À côté de ces grandes créations institutionnelles, l'administration coloniale a également suscité des enquêtes. Pour ne citer que quelques-unes d'entre elles, l'administration enjoignit l'E.F.E.O. d'effectuer la classification

---

[610] G. Condominas, *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*, 1980, p. 97 et sq.

[611] J. Kleinen, Ethnographic praxis and the colonial state in Vietnam, in : *Viêt Nam – Sources et approches*, 1996, p. 25. Et même si le « profit » ne se réduit pas à ces seuls aspects. Voir par exemple l'évolution des carrières, P. Singaravélou, *L'École française d'Extrême-Orient ou l'institution des marges*, 1999, p. 156 et sq. Voir aussi C. Charle, Des sciences pour un empire culturel, *A.R.S.S.*, 2000, p. 93.

[612] Voir P. Singaravélou, op. cit., pp. 188-194 pour le récit de cette affaire. La censure s'est focalisée sur ce texte de Phan Chu Trinh au ton violent et au style relativement direct, sans remarquer le texte qui précède, dont l'auteur est un mandarin qui rend compte de son voyage en France, organisé par le pouvoir colonial dans un but de propagande. Cf. C. Pasquel-Rageau, Récits de voyage de « mandarins » viêtnamiens et cambodgiens en France, in : *Récits de voyage des Asiatiques*, 1996, pp. 385-405). Dans un tout autre style, plein de détours, il nous semble que ce qui est en fait une conférence publique, est au moins aussi violent que le fameux pamphlet de Phan Chu Trinh. Au sujet des « Chroniques » du B.E.F.E.O. (jusqu'en 1908 donc), nous voudrions tempérer l'idée courante qu'elles marquent un engagement politique progressiste des membres de l'E.F.E.O. qui les rédigent sous couvert d'anonymat. L'analyse thématique de celles-ci sur l'ensemble des bulletins concernés conduit en effet à fortement nuancer le propos (voir annexe 14).

[613] Le gouvernement général de Madagascar apporte aussi sa contribution financière.

[614] E. Chassigneux en sera l'un des titulaires.

[615] C. Charle, *La République des universitaires*, 1994, pp. 336-339.

[616] C. Clémentin-Ojha et P.-Y. Manguin soulignent le caractère paradoxal de la mission confiée à l'E.F.E.O., au moment où la France vient de bouleverser la vie des nations « indochinoises ». Il n'est pas sûr que cette contradiction soit clairement perçue par les membres de l'E.F.E.O. La phrase que C. Clémentin-Ojha et P.-Y. Manguin citent à l'appui de cette hypothèse, extraite de son contexte, n'est pas la marque de cette prise de conscience : l'énoncé met en avant la nécessité d'une préservation, par des professionnels, des monuments historiques pillés par les Européens. Voir cependant avec intérêt le paragraphe : Une institution coloniale, in : C. Clémentin-Ojha & P.-Y. Manguin, *Un siècle pour l'Asie. L'École française d'Extrême-Orient*, 2001, pp. 31-36.

ethnique et linguistique des tribus montagnardes dès 1900[617] ; Albert Sallet se voit confier, par la résidence supérieure de Hué et juste après la Première Guerre mondiale, une grande enquête pour recueillir des données sur les vestiges, les cultes et les traditions orales dans les villages chams des provinces du Quang-Nam et du Binh-Thuân[618] ; sous l'égide de l'Institut indochinois des études de l'homme fondé en 1938, le gouvernement colonial met à contribution l'E.F.E.O. pour réaliser une étude sur les coutumiers dans le but de mettre en œuvre une nouvelle réforme administrative[619]. Ce ne sont pas seulement des enquêtes que l'administration coloniale incite ses fonctionnaires à réaliser, mais aussi ni plus ni moins du renseignement. Ainsi, Charles Maybon rédige une *Notes sur l'agitation anti-française depuis dix ans et le parti nationaliste annamite*[620]. Autre contexte, Oscar Salemink semblerait établir qu'à partir des années 1880, les missionnaires soient plus directement impliqués dans les activités militaires et politiques de l'expansion coloniale, notamment vers les régions montagneuses, que ce soit " *consciemment* " par le biais de leurs contacts locaux, ou bien " *inconsciemment* " – le terme est pour le moins obscur –, en communiquant leurs connaissances vers les militaires ou les coloniaux[621].

On pourrait évidemment multiplier les exemples d'intérêts communs entre les sphères politique et savante[622]. Les expositions coloniales, celle de Marseille en 1906 – elle donne lieu à un rapport circonstancié de deux cent six pages au gouverneur général qui porte notamment sur la vitrine scientifique[623] –, surtout celle de 1931 à Vincennes – elle fournit l'occasion à la publication sous la direction de Sylvain Lévi de deux volumes sur l'Indochine, un volume scientifique et un volume « administratif » –, constitueraient à ce titre des objets « hybrides » particulièrement instructifs.

Qu'il existe des « convergences » – pour volontairement rester dans le vague – entre les sciences sociales et le pouvoir politique est à la base, hier comme aujourd'hui, du régime normal de fonctionnement des sciences humaines. De même, relève-t-il du régime normal de dénoncer les « complicités »[624]. Au nom d'une revendication implicite ou explicite d'autonomie, ce qui

---

[617] O. Salemink, op. cit., pp. 59-60.
[618] J. Cousso, communication personnelle, 22 septembre 1999.
[619] J. Kleinen, op. cit., p. 33.
[620] C.A.O.M., N.F., carton 8, dr. 28 (2), cité par A. Larcher, *L'ordre par la concorde : essai sur les réformismes coloniaux en Indochine 1902-1945*, 1994, p. 30.
[621] O. Salemink, op. cit., p. 39.
[622] Voir A.E.F.E.O., carton 15, dossier 19 et carton 16, dossier 20 – ils sont intitulés « Participation de l'E.F.E.O. aux travaux de l'administration indochinoise concernant la linguistique (transcription, orthographe, dictionnaire, ethnologie, etc.) » –, ainsi que carton 18, dossier 22 – il est intitulé « Expertises et renseignements ». Nous n'avons pu les consulter.
[623] Cf. F. Baille, *L'Indo-Chine à l'exposition coloniale de Marseille (avril-novembre 1906) : rapport à Monsieur le Gouverneur Général de l'Indo-Chine*, 1907.
[624] Claude Grignon et Florence Weber fustigent ainsi la sociologie rurale comme résultant de la convergence d'intérêts entre l'État, l'administration et les chercheurs dans le but de moderniser l'agriculture, et dont la pérennité

explique que ces formes de dénonciation accompagnent dans le temps le travail d'autonomisation d'un champ scientifique. Mais enfermer le débat à l'intérieur d'un champ aussi polarisé – une science servante, mais est-elle encore une science ?, versus une science relativement ou à peu près autonome – n'apparaît effectivement pas porteur d'une réflexion distanciée, plutôt d'une injonction à choisir son camp, et obère les possibilités d'ouverture de nouveaux champs empiriques. La problématique introduit en outre un soupçon systématique de préméditation, supposant que les textes savants, sont écrits dans l'intention de convaincre et promouvoir un point de vue, à la fois sur ce vers quoi doit s'orienter la politique coloniale et ce qu'elle doit être. Même si ces productions savantes peuvent évidemment poursuivre d'autres buts que de dire l'histoire, le présupposer ne peut conduire qu'à réduire leur propos. Enfin, cette approche en termes généraux de science ne dit rien sur le détail de composition des textes.

3. Science et domination, plaidoyer pour une lecture fluide

Le retour aux textes conduit l'interprétation à résister à la partition du traître et de l'innocent. *L'histoire moderne du pays d'Annam* de la fin du XVIème au début du XIXème siècle de Charles Maybon est un imposant travail d'érudition, très documenté et lourd de plus de quatre-cents pages. Toutefois, cette thèse s'insère dans une économie générale de la justification de l'intervention et de la présence des Français en Asie dans la mesure où Charles Maybon valorise le rôle des Européens dans cette partie du monde[625]. C'est dans ce sens qu'il faut lire le fait que Charles Maybon fait coïncider l'histoire « moderne » avec l'arrivée des premiers Européens ; qu'il estime que l'un des traits " *les plus caractéristiques* " des " *souverains d'Asie* " du XVIIème siècle est de faire appel aux Occidentaux pour mener leur guerre, etc.[626]. Dans un article sur la première conquête chinoise du pays d'Annam, Léonard Aurousseau poursuit un débat scientifique avec Henri Maspéro autour de la question de savoir si la troisième commanderie de Siang occupait au IIIème siècle avant Jésus-Christ une grande partie de l'Annam actuel (Léonard Aurousseau dit que oui). La critique de Léonard Aurousseau va consister à discuter la lecture des sources que Maspéro effectue, c'est-à-dire à contester le plus souvent des traductions qui conduisent à ses yeux à de fausses interprétations. Tradition orientaliste oblige, ce sont les notes infrapaginales qui

---

n'est assurée que tant qu'elle adhère au style de questions que le pouvoir pose. Cf. C. Grignon & F. Weber, Sociologie et ruralisme, ou les séquelles d'une mauvaise rencontre, *Cahiers d'Économie et Sociologie Rurales*, 1993, 59-74.

[625] Ou pour le moins le rôle des Français, négligeant quelque peu la présence espagnole et portugaise. À ce sujet voir R. Jacques, Le Portugal et la romanisation de la langue viêtnamienne : faut-il réécrire l'histoire ?, *R.F.H.O.M.*, 1998, pp. 21-54.

[626] Cf. C. Maybon, *Histoire moderne du pays d'Annam (1592-1820)*, 1919, 418 p.

accueillent ces luttes érudites[627]. Tout autre est l'appendice qui suit l'article d'Aurousseau et porte sur les origines du peuple annamite. On est là dans la défense spéculative d'un point de vue normatif où il s'agit d'affirmer que la puissance chinoise n'a pas réussi à subjuguer l'irréductible originalité de la société annamite, mais aussi d'assurer que rien ne peut " *triompher* " de leur " *force latente* " de colonisation[628]. C'est donc la question de la singularité de la civilisation viêtnamienne par rapport à l'influence chinoise qui préoccupe Léonard Aurousseau. Ce pourrait être une question de « dignité d'objet » (de la civilisation viêtnamienne identifiée comme telle vis-à-vis de la civilisation chinoise), mais plus que cela, c'est également une préoccupation politique de la « première heure », à savoir la soustraction symbolique de l'Annam de la sphère d'influence chinoise.

Les pistes sont donc largement brouillées. Fanny Colonna et Claude Brahimi nous mettaient déjà en garde en montrant que :

> " *Donnée comme une discipline « libre », l'archéologie préhistorique, parée des prestiges de la « scientificité », indemne a priori de toute possibilité de manipulation, sera, en toute innocence, une science aux ordres* ",

dans la mesure où des " *besoins coloniaux* " informent sa problématique[629]. À l'opposé, Fanny Colonna nous convainc que la carte dressée vers 1850 par le colonel Carbuccia et son équipe montre qu'au sein de l'armée même :

> " *en désaccord avec la hiérarchie, pouvaient se déployer des curiosités et des pratiques d'enquête qui n'étaient pas subordonnées uniquement, ni même principalement, aux finalités de la guerre de conquête* "[630].

Mais revenons sur le mot « innocence ». On pourrait effectivement opposer une interprétation cynique des choses. Par exemple, lorsque Louis Finot proclame au moment de la fondation de

---

[627] L. Aurousseau, La première conquête chinoise des pays annamites, *B.E.F.E.O.*, 1923, p. 156, 159, 202 par exemple.
[628] Cf. L. Aurousseau, note sur les origines du peuple annamite, *B.E.F.E.O.*, 1923, pp. 245-264.
[629] F. Colonna & C. Brahimi, Du bon usage de la science coloniale, in : *Le mal de voir*, 1976, pp. 228-229 (les italiques sont de notre fait).
[630] F. Colonna, La carte Carbuccia au 1 : 100 000e de la subdivision de Batna, in : *L'invention scientifique de la Méditerranée*, 1998, p. 63.

l'E.F.E.O. : " *La puissance a pour condition le savoir* "[631], il défendrait sa boutique, la mariée n'est jamais trop belle pour assurer la pérennisation de l'E.F.E.O. Lorsque, pour prendre un exemple inversé, l'ordre de service envoyé à Albert Sallet par le gouvernement général afin qu'il réalise une étude sur la médecine et la pharmacopée chinoises et viêtnamiennes, indique que l'objectif en est " *uniquement scientifique* "[632], la commande ne camouflerait-elle pas ses véritables buts derrière le paravent de la science désintéressée comme le suggère l'adverbe ? Nous ne pouvons écarter toute explication en ce sens[633]. Profitant de l'enquête linguistique que l'École française réalise pour l'Institut d'ethnologie, Georges Cœdès écrit au gouverneur général pour souligner qu'elle nécessiterait les compétences de deux spécialistes en ethnographie et linguistique parce que ces disciplines sont un " *peu négligées* " en Indochine alors même qu'elles sont des " *bases essentielles* " de la connaissance des indigènes et donc de leur administration : opportunément, le directeur de l'E.F.E.O. demande effectivement une aide matérielle[634]. Mais une interprétation cynique présuppose une contradiction fondamentale entre la sphère savante et le pouvoir politique, alors que nous avons vu qu'il s'agit de rapports d'interdépendance tissés de conflit et de coopération, d'opposition et de solidarité. Il nous semble ainsi difficile d'accréditer totalement la rudesse des propos de Jean Chesneaux qui fustige l'attitude de Louis Finot parce que ce dernier écrivait " *servilement* " dans l'ouvrage de " *propagande* " édité à l'occasion de l'Exposition coloniale internationale de 1931, que l'Annam étant composé de trois pays de formation différente, le Tonkin, l'Annam et la Cochinchine, l'administration française respectait donc les données de l'histoire[635]. D'abord, parce qu'il s'agit là de lieux communs partagés par une partie du monde savant et du monde administratif[636]. Surtout, ne peut-on imaginer que le discours est sincère ? Il nous paraît en fait plus productif d'imaginer en théorie une double orientation des intentions de l'auteur, c'est-à-dire, avec des doses très variables suivant les positions et les contextes sociaux, faire « œuvre de savant » et faire « œuvre politique »[637]. Cette double orientation des textes est en

---

[631] Rapporté par J. Chesneaux, in : *Colloque sur les recherches des instituts français de sciences humaines en Asie*, 1960, p. 40.
[632] L. Raynaud & J.-P. Raynaud, Albert Sallet, sa vie, son œuvre, *Lettre de la Nouvelle association des amis du vieux Huê*, 2000, p. 5.
[633] L'enquête d'A. Sallet a aussi des finalités pédagogiques et économiques. Y. Feray, Quand un médecin d'Occident : Albert Sallet (XXème siècle) parle d'un médecin d'Extrême-Orient : Lê Huu Trac (XVIIIème siècle), *Lettre de la Nouvelle association des amis du vieux Huê*, 2000, p. 50.
[634] A.E.F.E.O., Carton 19, Dossier Relations extérieures Institutions et sociétés savantes (France), 1922-1940, lettre n° 1366 du 4 juin 1930 du directeur de l'E.F.E.O. au gouverneur général.
[635] J. Chesneaux, *Contribution à l'histoire de la nation vietnamienne*, 1955, p. 154.
[636] Voir par exemple la question des différences régionales dans le chapitre sur la « Bibliothèque annamite ». Avec des exceptions notables évidemment, voir Jean-Louis de Lanessan, *La colonisation française en Indo-Chine*, 1895, p. 20 et sq. Mais force est de constater que le gouvernement de Paul Doumer tranche en quelque sorte le débat. Les trois « régions » viêtnamiennes deviennent une réalité qui n'a pu que s'imposer dans les représentations.
[637] Rappelons ce que nous avons dit dans le chapitre précédent à propos du recours à *La Cité antique*. J.-C. Chamboredon précise que l'histoire romaine constitue un " *terrain politique* " dans les années de la fin de l'Empire et du début de la troisième République, et l'histoire en général, à la fin du XIXème siècle, se perçoit comme une manière

tout cas congruente avec le modèle d'action des savants, aussi bien amateurs que professionnels. Ce qu'Alfred Schreiner résume à nos yeux parfaitement bien en mettant tout ce monde sous le label des « gens d'étude » :

> " *Le fonctionnaire et le magistrat soucieux de leurs devoirs, le penseur porté à servir l'humanité, le chercheur épris ou simplement curieux des choses d'autrefois, tous les gens d'étude, en somme, se heurtent, et depuis longtemps déjà, à la difficulté, grandissant chaque jour, de s'instruire dans les lois, les coutumes, les mœurs, les idées et tout le passé des indigènes de notre colonie* "[638].

En ce sens, le Viêtnam apparaît indissociablement en tant qu'objet d'études et sujet de développement. Si donc la science de l'époque ne peut se concevoir en dehors de l'entreprise coloniale, il serait tout aussi absurde de croire que toute la production scientifique se pense exclusivement, ni même que consciemment, dans un rapport à la scène politique. Au-delà, une telle lecture ne dit bien sûr rien sur la façon de composer les textes scientifiques, sur la manière dont les problématiques issues du champ politique influencent concrètement les questions savantes. Autrement dit, quels projets d'écriture se déploient-ils à l'intérieur du contexte colonial ? Sont-ils transparents ou au contraire discrets ? Qu'en est-il donc au niveau des différents plans d'intentions qui commandent les textes ?

À propos du colonel Carbuccia, Fanny Colonna relève cependant la difficulté de repérer les intentions de l'auteur. Les correspondances sont muettes, constate-t-elle. Les modalités de l'enquête orale ne sont guère plus bavardes en général, poursuit-elle. Il faut alors se raccrocher éventuellement aux caractéristiques de l'édition, mais surtout, propose-t-elle, à la forme des textes[639]. Fort de cette attention, nous verrons alors les manières soit franches (le cas d'une thèse de droit), soit détournées (le cas d'une traduction, le cas de l'« empereur », etc.), par lesquelles des demandes administratives ou des questions coloniales plus larges peuvent s'inscrire dans les œuvres. Nous verrons également un certain nombre de textes plus ambivalents quant à leurs différentes scènes d'expression.

---

de penser le présent, à tel point que la pratique a la " *force de l'habitude* ". J.-C. Chamboredon, Emile Durkheim : le social objet de science, *Critique*, pp. 519-521 (notes 83 et 87).

[638] A. Schreiner, *Les institutions annamites en Basse-Cochinchine avant la conquête française*, 1903, p. I (nous soulignons).

[639] F. Colonna, op. cit., p. 63 et sq.

Le droit comme une arme au service de la colonisation

Discipline majeure des universités du XIXème siècle (et bien au-delà), le droit est considéré comme l'armature de la société est " *l'émanation d'une réalité nationale unique* "[640]. À ce titre, des universitaires sont convoqués auprès de l'administration coloniale pour résoudre des divers problèmes, une fois que les armes se sont tues[641]. Base de la formation des fonctionnaires coloniaux, du moins de la haute-administration[642], la connaissance du droit est donc conçue comme le moyen de contrôler les peuples conquis[643]. Claude Maître n'écrit-il pas dans la préface à la traduction commentée du code des Lê, que cette étude n'est :

> " *pas importante seulement pour l'histoire pure : elle l'est aussi pour la connaissance de la mentalité annamite, s'il est vrai que la mentalité d'un peuple ne s'exprime nulle part plus exactement que dans ses institutions juridiques* "[644],

signifiant par là même son importance dans la connaissance et dans le gouvernement ? Ainsi est-il logique que parmi les premières traductions françaises, nous trouvions des documents de droit : le gouverneur de la Cochinchine Bonard confie ainsi à Gabriel Aubaret la traduction du code de lois rédigé sous le règne de Gia Long. Publiée en 1865, elle est incomplète et sera reprise par Paul Philastre sur ordre du contre-amiral Dupré, gouverneur de la Cochinchine de 1872 à 1874. Notre corpus comporte de nombreux textes qui se rattachent directement – nous pensons aux thèses soutenues sous l'égide du droit – ou indirectement au droit – *Le pays d'Annam* de Luro a une forte base juridique, il est d'ailleurs tiré de son cours d'administration professé au Collège des stagiaires. À titre d'illustration, la thèse de Pierre Lustéguy sur la place de la femme dans l'institution du *huong hoa*[645], s'inscrit sans détour dans un débat autour d'une enquête lancée par le protectorat pour connaître les coutumiers. Face aux difficultés pour acter la justice, l'administration française avait en effet diagnostiqué que la confusion entre les lois et les coutumes locales en était la cause, car elle induisait une jurisprudence incohérente. Les travaux du Comité de jurisprudence qui suivent sont mis à mal par Pierre Lustéguy, par exemple au niveau méthodologique : selon l'auteur, les questions posées, " *trop précises* " parce que trop " *spécialisées* ", ont induit des réponses

---

640 H. Arendt, *L'impérialisme. Les origines du totalitarisme*, 1982, pp. 17-18.
641 C. Charle, *Les élites de la République*, 1987, p. 232.
642 W. Cohen remarque que le droit reste toujours la base de la formation à l'École coloniale après 1926 et les changements opérés par G. Hardy. W. Cohen, *Empereurs sans sceptre. Histoire des administrateurs de la France d'outre-mer et de l'École coloniale*, 1973, p. 112 et sq.
643 L'approche juridique est dominante dans la réflexion sur les principes et les méthodes de colonisation.
644 C. Maître, Préface à : R. Deloustal, La justice dans l'ancien Annam, *B.E.F.E.O.*, 1908, 1-2, p. 181.
645 Part de l'héritage destinée au culte des ancêtres.

peu conformes à la réalité[646]. Inutile donc de multiplier les exemples, les études de droit sont parties prenantes de l'entreprise coloniale : nous ne développerons en conséquence qu'un seul cas, celui de la thèse de Marcel Rouilly.

Peu d'objets ont suscité autant d'intérêt, principalement chez les juristes et les administrateurs, que les études sur le village. On peut évoquer, pour la période de conquête, le gouverneur général Richaud pour qui la clé de la réussite de la guerre de « pacification » menée au Nord et au Centre, passe par le village[647]. Ou bien le gouverneur général Paul Doumer qui, au début de la « normalisation » de l'occupation française, affirme avec force que le village annamite est une " *aubaine* " pour l'administration française car cette " *petite République autonome* ", " *bien organisée* " et " *bien disciplinée* " n'exige que la connaissance du conseil des notables pour la diriger[648]. La thèse de droit de Marcel Rouilly[649] sur le village viêtnamien s'inscrit à ce titre pleinement dans l'espace des interrogations coloniales. En introduction, l'auteur explique que l'intérêt de son étude réside dans le fait que la commune permet d'éclairer les " *grands problèmes* " économiques et politiques de l'" *entreprise indochinoise* ", à savoir la " *mise en valeur* " du pays et la " *supériorité de la race blanche* ". Dans une phrase où l'autre est pensé comme une espèce animale qui existerait en quelque sorte pour être « saisie » par le regard de l'« entomologiste » occidental, il expose une autre raison du choix de la commune comme objet de thèse :

> " *C'est dans cette petite patrie que nous pourrons saisir réellement l'indigène sur le vif, le sentir vivre sans contrainte et se laisser docilement examiner* "[650].

Il estime en outre que la connaissance de la commune peut éviter au jeune fonctionnaire colonial de faire des " *erreurs* " et augmenter en conséquence son " *prestige* " :

> " *En Indochine, plus qu'ailleurs, la question du prestige est capitale ; sans prestige de l'Européen aucune supériorité possible de la race blanche sur la race jaune* "[651].

---

[646] P. Lustéguy, *La femme annamite du Tonkin dans l'institution des biens cultuels*, 1935, p. 35 et sq. Il relève par exemple que le Comité prétend que les coutumes jugent les femmes inaptes à rendre le culte des ancêtres, mais qu'un " *fort courant* " affirme le contraire (p. 54).
[647] Cité in : P. Brocheux & D. Hémery, op. cit., p. 66.
[648] P. Doumer, *Situation de l'Indochine*, 1902, p. 90.
[649] Nous n'avons pu établir si l'auteur s'est rendu au Viêt Nam, mais il semble bien que non. Son travail est une synthèse des études relatives au village viêtnamien. Certains passages le mettent en scène avec un « je » qui suggérerait qu'il se promène dans la campagne viêtnamienne, mais M. Rouilly plagie à cette occasion sans vergogne le récit que fait P. Pasquier de sa propre visite dans un village.
[650] M. Rouilly, *La commune annamite*, 1929, p. 8 (nous soulignons).
[651] Id., p. 11.

Ainsi, le discours sur le village reprend-il les lieux communs déjà décrits mais en les retranscrivant explicitement dans le champ politique. Marcel Rouilly décrit le conseil des notables, le rôle qu'il joue dans l'autonomie villageoise dans le seul dessein d'en souligner le " *pouvoir trop considérable* "[652]. Très révélateur de son projet, à la différence par exemple d'un Éliacin Luro ou d'un Pierre Pasquier[653], Marcel Rouilly ne daigne pas présenter les différentes catégories d'administrés, elles ne nous intéressent que " *fort peu* " justifie-t-il[654]. C'est donc bien la question du pouvoir et du contrôle des affaires villageoises qui est au cœur de son projet. La description des modalités de l'établissement des impôts débouche ainsi sur la conclusion que le cadastre est indispensable au développement économique du pays[655]. Entendons-nous bien, d'autres auteurs tiennent des propos semblables, c'est l'orientation systématique du discours en direction la scène politique qui fait ici la différence. Le chapitre sur le coutumier est ainsi conçu pour souligner le poids de la tradition et donc la nécessité de réformer " *progressivement* "[656] une institution afin de ne pas " *dérouter* " un peuple très attaché à son passé. Il est en conséquence tout à fait logique que dans un chapitre final, l'auteur aborde la question des réformes communales au Tonkin, et notamment celle qui instaure un conseil des chefs de famille ; tout à fait normal aussi qu'il loue le bien-fondé de cette innovation : elle " *reflète toujours un peu l'organisation abolie* ", – minime concession à l'idée d'association –, mais surtout atteint au pouvoir négatif des notables[657]. Enfin, la pensée de l'auteur s'exprime également de manière très claire lorsqu'il assure en conclusion que " *c'est le village rural qui est notre meilleur agent pour combattre le ferment soviétique* " qui s'empare de la jeunesse viêtnamienne imbue d'une science occidentale mal digérée et en conséquence sous l'emprise de l'influence " *perfide* " du communisme[658].

---

[652] Id., p. 30 et sq.

[653] Chez ces auteurs, citons aussi Paul Ory, les adresses au champ politique sont clairement identifiables et surviennent assez systématiquement en fin de chapitre ou bien en conclusion. Ne fonctionneraient-elles pas comme une annonce « décorative » ou un « passage obligé » ? Ceci pourrait suggérer l'application d'une stratégie prévoyant les modalités de lecture du public « politique » : ne serait-ce pas pour lui que les contenus s'infléchissent à ce niveau vers les questions coloniales, tout en justifiant incidemment la pertinence pratique d'une connaissance rationnelle. En outre, quel serait l'intérêt de ces auteurs à consacrer des chapitres purement descriptif aux rites de mariage ou aux fêtes rituelles à côté de chapitres sur la « Propriété foncière » ou les « Charges et ressources » si le projet politique doit déterminer entièrement l'écriture ? À nos yeux, la forme et le contenu de ces textes rappellent qu'on ne peut abolir tout désir de connaître au cœur même de sujet d'emblée politique.

[654] M. Rouilly, op. cit., p. 59.

[655] Id., p. 65 et sq.

[656] Id., p. 102.

[657] Id., p. 102 et pp. 129-131.

[658] Id., p. 147.

Les formes détournées de légitimation de la conquête et de la domination dans les textes savants

Une cité interdite ? La question du pouvoir impérial

Il nous apparaît tout à fait surprenant que le « sommet » de l'édifice confucéen n'ait pas fait l'objet d'études particulières. Reposant sur le roi, fils du Ciel et dépositaire vertueux du mandat céleste, nous ne pouvons que nous étonner que notamment les fonctionnaires-savants de l'administration coloniale ne se soient pas penchés sur la structure impériale, de la même manière qu'ils ont été « incités » à se préoccuper du village. D'autant plus que la colonisation n'a pas balayé la monarchie viêtnamienne. Celle-ci ne sera corsetée qu'au tournant de ce siècle[659]. Auparavant, la guerre de résistance viêtnamienne, que l'historiographie française a euphémisée sous le nom de « guerre de pacification », entre 1885 et 1897, se réclamait du « retour du roi » (le mouvement *cân vuong*). Menée par des lettrés qui persistaient à concevoir le Viêt Nam de la fin du XIXème siècle dans les coordonnées confucéennes d'une société bâtie autour de la fidélité au roi, cette révolte aurait dû susciter, au moins au cours de cette période, des essais de description ou de théorisation du pouvoir. Ce ne fut pas le cas.

Les discours sur la monarchie occupent en effet peu de place quand ils en ont une. Le plus souvent, ils s'expriment sur un registre performatif : l'Empereur, le « grand pontife », le « fils du Ciel » doit se comporter en bon père de famille, observer les rites, etc. ; il doit exercer vertueusement le pouvoir absolu, sinon il perd le mandat céleste et la légitimité de son pouvoir[660], etc. Il est évident que l'observation empirique n'est ni une pratique scientifique courante, ni une chose aisée à réaliser, notamment à l'intérieur de la cité impériale. Il n'est peut-être pas anecdotique que ce soit le rituel du *Nam-Giao*[661] qui est exécuté hors des murs de la Cité impériale, que des savants français décrivent[662]. C'est toutefois ailleurs qu'il nous semble devoir chercher l'explication principale d'un tel silence. L'hypothèse que nous voulons explorer, a trait aux représentations françaises concernant le rôle historique des lettrés dans la société viêtnamienne.

---

[659] Paul Doumer est le grand artisan de l'affaiblissement de l'autorité royale. En 1897, la fonction de « vice-roi » (*kinh-luoc*) du Tonkin est supprimée ; en 1898, le Tonkin et l'Annam sont séparés, le protectorat prend en charge la gestion des finances du royaume. Nguyên Van Phong, *La société vietnamienne de 1882 à 1902 d'après les écrits des auteurs français*, 1971, pp. 36-39.

[660] A. Schreiner, op. cit., 1900, pp. 223-225 ; E. Diguet, op. cit., pp. 123-125 ; P. Giran, op. cit., p. 184 ; E. Luro, op. cit., pp. 90-93. P. Pasquier consacre un chapitre plus conséquent à L'empereur, mais emprunte essentiellement aux souvenirs de l'ancien résident de France à Hué, M. Baille, de longs passages sur les repas, les femmes de l'empereur et la capitale impériale. Cf. P. Pasquier, op. cit., pp. 65-92.

[661] Cérémonie offerte par le roi en l'honneur du Ciel et de la Terre.

[662] Cf. *B.A.V.H.*, 1915, 2, pp. 79-166.

En concordance avec leur éthique d'action et dans le but de reprendre les rênes du pays, les élites lettrées rurales – son rôle de soutien au roi fut cependant des plus ambivalents[663] –, se sont puissamment mobilisées. L'historiographie retient que la ligne « Jean-Louis de Lanessan » favorable à une alliance avec l'élite traditionnelle lettrée réussit à s'attacher une partie du mandarinat dont la collaboration à l'entreprise coloniale fut un élément déterminant de la défaite du *cân vuong*[664]. Ainsi, plus que la monarchie en tant que telle, ce sont les élites lettrées, collaborateurs ou résistants, qui forment le noyau des obsessions françaises dans leur conquête du Viêt Nam. Nous pouvons faire à ce propos l'hypothèse supplémentaire que la proximité du corps dirigeant et administratif français avec les mandarins a pu renforcer l'idée que la clé de l'entreprise coloniale passait forcément par eux : il était de l'intérêt d'une fraction de l'élite d'appuyer dans cette direction et de montrer en conséquence qu'elle était indispensable au gouvernement du pays. Nous sommes ici au cœur de la théorie confucéenne du rôle des lettrés dans l'organisation politique telle qu'elle est produite par ceux-là mêmes.

À cet égard, il est vraisemblable que les représentations françaises en la matière aient été préalablement informées en ce sens. Les missionnaires ont certainement déjà instillé leur propre point de vue sur l'importance des lettrés dans une civilisation de type chinois. Le Viêt Nam apparaît sur la scène occidentale dès le XVIIème siècle par l'intermédiaire des missionnaires, mais, comme le note Alain Guillemin, leurs rapports ne sortent pas des cercles ecclésiastiques. Il faut attendre le milieu du XIXème siècle pour que des écrits missionnaires atteignent à une certaine notoriété[665]. Que disent-ils des lettrés ? Les missionnaires identifient la classe des lettrés et leur hostilité à la religion chrétienne comme l'obstacle fondamental à l'évangélisation[666]. Les féroces attaques de Mgr Puginier aux alentours de 1890 contre le " *parti des lettrés* ", le " *parti de la résistance annamite* "[667], témoignent plus que tout autre de l'influence que les Missions Étrangères de Paris accordent à leur action dans la société viêtnamienne. À l'opposé de ces représentations négatives, des images positives ont pu marquer les esprits français. On sait que des textes des jésuites ont instruit l'idée du mandarin vertueux tout entier dévoué au bien public ; que le siècle des Lumières

---

[663] P. Brocheux & D. Hémery, *Indochine, la colonisation ambiguë*, 1994, p. 64.

[664] Id., p. 65. La ligne « Paul Bert » – Paul Bert occupa la fonction de gouverneur de l'Annam-Tonkin au moment de la conquête du Tonkin –, privilégiait l'entente avec le peuple, estimant que le mandarinat était honni par la masse oppressée. Nguyên Van Phong, op. cit., pp. 36-38. Pour une vue détaillée de ces questions, voir bien évidemment C. Fourniau, *Annam-Tonkin 1885-1896. Lettrés et paysans viêtnamiens face à la conquête coloniale*, 1989, 294 p.

[665] A. Guillemin, *Une source historique, la littérature coloniale (A propos de l'image du lettré confucéen dans la littérature « indochinoise »)*, 1995, p. 1. Les lignes qui suivent doivent essentiellement à ce texte.

[666] Sur la vision négative des missionnaires vis-à-vis des lettrés chinois, voir chapitre I (p. 58 et sq.) et chapitre II (p. 91 et sq.) in : J. Gernet, *Chine et christianisme*, 1991.

[667] Nguyên Van Phong, op. cit., p. 37.

a repris l'idée, que le XIXème siècle a continuée à entretenir cette conception[668]. Quoi qu'il en soit, s'il fallait en quelques mots imaginer le type de lecture ou de tradition reçue par les différents groupes engagés dans la colonisation, nous dirions qu'il ressort qu'il ne peut y avoir conquête du pays sans, d'une manière ou d'une autre, avoir affaire aux lettrés. Ainsi que le dit justement Alain Guillemin :

> " *Pour les représentants de la colonisation, missionnaires, militaires et fonctionnaires civils, les lettrés sont des interlocuteurs obligés et les adversaires déterminés* "[669].

L'éviction du roi donne donc accès à une modalité originale de l'inscription des problématiques du champ politique colonial, c'est-à-dire en quelque sorte par l'absence. Du fait même de l'intérêt politique porté à la question des lettrés, la question du pouvoir impérial ne pouvait que « susciter le désintérêt ». Autrement dit, les besoins coloniaux conditionnent au sein de l'espace des études viêtnamiennes à la fois les questions qu'on pose et les questions qu'on ne se pose pas.

Gabriel Aubaret et la traduction en français du *Gia-dinh thong chi*

La traduction de l'ouvrage *Gia-dinh thong chi* – il fut composé par Trinh Hoai Duc[670] au XIXème siècle sous le règne de l'empereur Minh Mang et porte sur l'histoire et la géographie du Sud-Viêt Nam –, est l'œuvre de Gabriel Aubaret. La forme même de sa traduction dénote un projet politique. L'introduction à *Histoire et description de la Basse-Cochinchine* est à cet égard riche d'informations. Le traducteur expose qu'il a dû inverser les parties pour " *mettre de l'ordre* " dans ce texte. Ainsi, les chapitres sur l'histoire viêtnamienne de la conquête de la Basse-Cochinchine au détriment du Cambodge et la description des mœurs et coutumes qui formaient la deuxième partie, se retrouvent en première partie, tandis que le tableau de la géographie devient par conséquent la deuxième partie. Gabriel Aubaret fournit les clés de ces modifications. D'emblée, il précise que le « lecteur européen » peut éviter la deuxième partie dont les détails sont en fait destinés aux mandarins (sic). D'ailleurs, il ne donne pas les divisions administratives de la Basse-Cochinchine élaborées par les Annamites, au prétexte que, vieilles de trente ans, elles ont déjà subi des bouleversements (resic). C'est donc la première partie qui doit attirer le public, il peut s'en " *contenter* " indique Aubaret. Le traducteur nous donne lui-même l'explication en déclarant,

---

[668] A. Guillemin, op. cit., p. 12.
[669] Id., p. 9.
[670] Nous remercions Trinh Van Thao pour cette information.

premièrement, que l'histoire des conquêtes montre sans équivoque que l'antériorité de l'Empire d'Annam sur le Cambodge par rapport au Siam est établie, et que donc les " *prétentions* " du Royaume de Siam sur la Basse-Cochinchine s'en trouvent caduques[671], et, deuxièmement, que la description des mœurs et des coutumes dévoile l'importance de la Chine dans l'architecture politique et intellectuelle du Viêt Nam :

> " *C'est pour cela que la connaissance de la Chine est à peu près indispensable pour l'administration de ce peuple* "[672].

La traduction de ce texte-là a donc d'abord une fonction de réassurance de l'entreprise de conquête française – cette dernière s'inscrit en droit si l'on veut –, et suggère de surcroît une méthode de gouvernement du pays, fondée dans l'ordre de la connaissance[673]. Et s'il est encore besoin de dissiper les doutes quant à l'intention qui guide ce travail, précisons qu'il s'agit d'une commande du contre-amiral Bonard, gouverneur de la Cochinchine de 1861 à 1863, et terminons sur la phrase ultime de l'introduction de Gabriel Aubaret :

> " *Notre but (…) a été surtout pratique et dicté par le désir de faire connaître un pays très intéressant sur bien des rapports et qui, tant par sa situation que par la richesse de son sol, peut devenir pour la France une source importante de profits et de légitime influence morale dans cette partie extrême de l'Orient où les grandes forces commerciales de l'Europe semblent vouloir se transporter aujourd'hui* "[674].

La question de la race : du déni de l'infériorité à la promotion du déclassement

Le propos est commun, le discours sur la race a servi à légitimer la domination coloniale, le « fardeau de l'homme blanc » était ainsi plus léger à porter quand il s'adossait à l'idée d'infériorité. Si cette thèse trouverait assurément des points d'application sur le terrain viêtnamien, elle demande pour le moins à être nuancée car il existe d'autres modalités du discours sur la race :

---

[671] Rappelons que le traité de protectorat de 1863 sur le Cambodge était contesté par le Royaume de Siam qui opposait au droit français son propre traité.
[672] G. Aubaret, *Histoire et description de la Basse-Cochinchine*, 1863, p. V.
[673] À la fois le type de légitimation de la colonisation avancé et le type de gestion de la colonie proposé, renvoient à la perception de la culture viêtnamienne en tant que civilisation, et non en tant que société primitive : ceci exige de nouvelles formes de justification et d'action.
[674] G. Aubaret, op. cit., p. XIII.

notre corpus ne dégage pas de textes centrés sur l'étude de la race, à l'exception de l'ouvrage de Paul Giran typique des analyses du " *paradigme évolutionniste racial* " de la fin du XIXème siècle[675].
En premier lieu, il ne faudrait pas durcir le terme. Il est en effet utilisé dans différentes acceptions et est interchangeable avec le mot peuple ou civilisation : il ne se réduit donc pas à un sens biologique. Ajoutons que la notion de race ne renvoie pas tant à une hiérarchisation sur une échelle de l'inférieur et du supérieur, mais fonctionne plutôt comme une forme de naturalisation des différences entre le type européen et le type viêtnamien[676]. Il faut cependant noter des propos plus subtils qui laissent place aux contextes sociaux pour éclairer ces différences. La pauvreté semble ainsi constituer, pour Pierre-Jules Silvestre, un facteur explicatif de nombreux traits de caractère de l'Annamite :

> " *Les autres défauts proviennent de la pauvreté, qui engendre la ruse, et le mensonge, la gourmandise, le jeu et l'ivrognerie, une certaine rapacité et l'esprit de vengeance* "[677].

De même, le " *régime de vexations* " auquel est soumis le peuple explique les " *habitudes* " de " *détour* " et de " *fraude* " qui n'ont rien à voir avec une quelconque " *nature sournoise* "[678]. La ruse et surtout le mensonge sont assez fréquemment rapportés à la pauvreté. Émile Souvignet affirme que les conditions de vie de ce " *peuple opprimé* " exigent des stratégies obliques pour " *survivre* "[679]. Édouard Diguet rejoint Souvignet en invoquant les lois " *trop dures* " et la longue oppression subie par l'" *étranger* "[680]. Pour Émile Chassigneux, la pauvreté due en partie au surpeuplement, explique plutôt le caractère routinier de la race annamite[681].
On pourrait bien sûr voir dans ces formes d'explicitation des différences, un appel à la modernisation économique du pays. Des formes de déclassement au cœur des discours sur la différence signaleraient aussi la trace de l'intériorisation du débat sur la légitimation de la colonisation par ce biais. Perçue comme une civilisation de l'écrit modelée par la grande civilisation chinoise, une économie de la justification de la domination semble devoir emprunter des chemins de traverse. Un premier type de discours paraît correspondre à cet impératif : il consiste à souligner, certes, les qualités d'une race « supérieure » (race expansive, intelligence,

---

675 L. Mucchielli, Sociologie versus anthropologie raciale. L'engagement décisif des durkheimiens dans le contexte « fin de siècle », *Gradhiva*, 1997, p. 78.
676 B. de L'Estoile voit dans l'Exposition coloniale de 1931, un rituel qui a promu cette idée : le but consistait à prôner une véritable politique indigène. B. de L'Estoile, « Des races non pas inférieures mais différentes » : de l'Exposition coloniale au Musée de l'Homme, in : *Les politiques de l'anthropologie*, 2001, 404-405.
677 P.-J. Silvestre, op. cit., p. 187.
678 Id., p. 188.
679 Cf. E. Souvignet, *Variétés tonkinoises*, 1903.
680 E. Diguet, op. cit., p. 18. Il faut bien sûr lire « chinois » en lieu et place de « étranger ».
681 E. Chassigneux, op. cit., p. 59.

finesse d'esprit, mémoire, habileté, etc.), mais aussi les caractères de race « primitive » (légèreté, inconstance, imprévoyance, imagination fertile, puérilité, etc.) qui en font une civilisation « inférieure » à la civilisation occidentale. À titre d'illustration, nous présentons ci-après les propos du missionnaire Émile Souvignet, du militaire Édouard Diguet, de l'administrateur Georges Cordier et du géographe Pierre Gourou :

	Vocabulaire positif	Vocabulaire négatif
Souvignet (1903)	* esprit « fin » et « subtil » * « grande mémoire »	* « imagination vive »[682] *« rejet de la nouveauté » * absence d'« esprit inventif » * « mensonge »[683] * « fourberie », « chicanerie » et « amour de la calomnie »
Diguet (1906)	* « courageux » * « résistant » et « endurant » * « patient » * « pudibond » * « esprit subtil » * « mémoire » * valeur « colonisatrice »	* « insensible à la douleur » * « mensonge » * absence d'« esprit d'initiative » * « ennemi » de toute contrainte * « fantaisiste » * « imagination vive »
Cordier 1914)	* « intelligence » et « mémoire » * « courage » * « amour de l'indépendance »	* « obsédé de merveilleux » * goût de la « calomnie » et * « délation »
Gourou (1936)	* race « colonisatrice » * « habileté de ses doigts » * « peuple sympathique » * « souple d'esprit » * « apte à supporter les privations » * « raisonnable » * « nation active, intelligente, douée d'une grande facilité d'adaptation » * « subtilité » et « rouerie »[684] * « innovateur »	* « esprit d'intrigue » * « esprit chicanier » * « amour du procès » * « passion du jeu » * « goût pour les festins » * « hostilité au nouveau »[685]

Tableau 18 : Exemple de discours évaluatifs sur la race annamite.

[682] Le propos a une connotation négative car il signifie chez le missionnaire, et pour l'ensemble des auteurs d'ailleurs, qu'on a affaire à une race enfantine ou puérile.
[683] Voir infra : le propos est plus ambigu.
[684] Il nous semble que ces qualificatifs sont plus positifs que négatifs – nous ne nions pas ce dernier aspect évidemment – dans la bouche de P. Gourou qui écrit qu'on est " *étonné* " de voir un " *simple* " paysan à l'" *aspect minable* " faire preuve de tant de " *subtilité* ". P. Gourou, op. cit., 1936, p. 268.
[685] Pour les équivoques relatives à ce sujet, voir infra.

Mais plus subtilement, il nous semble que cette économie de la justification se laisse appréhender tout le long de stratégies de déclassement au cœur même des qualités « supérieures » de la « race annamite ». Peut-être plus sûrement que les discours sur les races inférieures – ils sont après tout si classiques, c'est-à-dire si routiniers, qu'ils n'engagent plus nécessairement leurs auteurs –, tant il est difficile d'imaginer que ces efforts rhétoriques soient complètement opaques à leurs énonciateurs. Ainsi, si la mémoire des Viêtnamiens est très développée, c'est au " *détriment de l'intelligence déductive* "[686] ou bien de la " *pensée métaphysique* " et de l'" *esprit inventif* "[687]. Particulièrement révélateur de cette économie, Paul Giran loue l'intelligence de l'Annamite, mais constate qu'elle est " *essentiellement pratique* " et " *stérilise* " l'" *imagination* "[688], alors qu'ailleurs il critique leur " *excès d'imagination* "[689]. Éliacin Luro écrit :

> " *Il méprise la mort, mais son courage est passif (…). Capable de pratiquer la morale générale, et même une religion positive, il prend plus facilement nos vices que nos vertus* "[690].

À propos de littérature, Georges Cordier célèbre une pensée d'une " *incontestable hauteur* " mais regrette qu'elle côtoie des détails d'une " *grande trivialité* "[691], ou bien vante la " *pureté* " et l'" *harmonie* " des vers mais déplore qu'ils s'accompagnent d'" *emphase* "[692].

À propos de discours sur la barbarie du droit viêtnamien

Nous allons ici nous intéresser à la manière dont certains auteurs évoquent le traitement de l'adultère dans le droit viêtnamien. Gustave Dumoutier cite deux types de peine, la première consiste dans le « supplice de l'éléphant », – s'appliquant de façon spécifique à la femme, l'auteur accompagne son évocation d'un dessin illustratif[693] –, la deuxième dans cette " *horrible façon* " qui réside en le ligotage des deux amants sur un radeau laissé à la dérive des eaux – là aussi un dessin vient apporter plus de force à la description[694]. Dumoutier dit s'appuyer sur des articles du code

---

[686] E. Diguet, op. cit., pp. 26-27.
[687] E. Souvignet, op. cit., p. 68.
[688] P. Giran, op. cit., pp. 27-28.
[689] Id., pp. 90-91.
[690] E. Luro, op. cit., p. 56.
[691] G. Cordier, op. cit., p. 29.
[692] Id., p. 277.
[693] G. Dumoutier, *Essais sur les tonkinois*, 1908, p. 18. M. Durand et P. Huard reproduisent ce dessin dans leur manuel. M. Durand & P. Huard, *Connaissance du Viêt-Nam*, 1954, p. 114. La femme est ligotée à un poteau et chargée par un éléphant.
[694] Id., p. 43.

Gia Long. Ce qui est manifestement faux : l'article 332 parle d'exil ainsi que l'article 339, mais aussi de vente de la femme adultère ou de strangulation pour les personnages de haut-rang, l'article 333 de coup de bâtons et de travail pénible, l'article 334 de décapitation dans le cas où l'adultère concernerait des parents. Pourquoi met-il alors en avant ces deux peines ? Il faut à nos yeux le rapprocher du supplice dit de la « mort lente » qui apparaît dans l'article 254 : ce dernier s'applique dans le cas de relations adultérines qui ont conduit au meurtre de l'époux[695]. Car la manière dont on exhibe la « mort lente » éclaire les intentions plus ou moins inconscientes qui guident tout discours qui aborde la nature des châtiments dans le droit viêtnamien. Le traitement donne en effet lieu à de curieux exercices de contorsion. Maurice Durand et Pierre Huard expliquent que le code Gia Long a aboli les « cinq supplices traditionnels » pour les remplacer par cinq autres catégories de condamnations. Mais dans leur énumération, on retrouve la plupart des exécutions traditionnelles à travers l'une des catégories, à savoir celle de l'exécution capitale : elle comporte quatre degrés, la strangulation, la décapitation, la mort par l'éléphant et la mort lente[696] ! Par la suite, les deux auteurs précisent qu'à la fin du XIXème siècle, seules subsistent la strangulation et la décapitation[697]. Or, Paul Philastre établit que, d'une part, la mort lente ne figure pas sur la liste des cinq peines mais uniquement dans des articles spéciaux en raison des " *rares cas* " où elle s'applique encore ; elle ne subsiste d'ailleurs " *presque plus qu'à l'état de tradition* "[698]. En outre, la lecture des articles de loi du Code Gia Long révèle que la peine de mort n'est guère prononcée car elle est considérée comme un acte particulièrement grave.

On peut donc supposer que la « mort lente » ou le « supplice de l'éléphant » figurent pour faire surgir la cruauté des Viêtnamiens[699]. On pourrait référer ces discours à un improbable imaginaire colonial qui associe raffinement et cruauté, espèce de bouillon chinois dans lequel nagerait Octave Mirbeau. Au-delà d'une sincère indignation qu'il ne faut pas écarter, nous pourrions supputer qu'il s'agit là d'une forme d'appropriation « symbolique » qui produit un « Viêt Nam » rabaissé jusqu'au milieu d'un code de lois écrites dont l'existence signe une nation civilisée – on se placerait ici dans une perspective saïdienne. Nous pourrions interpréter les ambivalences textuelles en les ramenant à des rapports d'affinité ou de complicité au pouvoir colonial – on se

---

[695] P. Philastre, *Le code annamite*, 1909, tome 2, pp. 184-185 ; 524-538 ; 546.
[696] M. Durand & P. Huard, op. cit., p. 111.
[697] Id., p. 114. Ici aussi, le dessin de la décapitation est inséré dans le texte (p. 113).
[698] P. Philastre, op. cit., tome 1, p. 61 et p. 67. La lourdeur que représente la lecture soigneuse du code Gia-Long explique probablement que le vecteur principal de son contenu emprunte les chemins de l'oralité : la matérialité même du texte facilite donc la circulation d'un certain type de représentation. En reprenant C. Perelman, si la valeur de l'argumentation est liée à la position sociale de l'" *orateur* ", elle se mesure aussi par rapport aux énoncés dicibles à l'intérieur d'un champ donné de l'argumentation. L'" *auditoire* " serait ici prompt à entendre des « histoires cruelles ». Cf. C. Perelman, *Le champ de l'argumentation*, 1970, pp. 24-27.
[699] À titre d'exemple, voir E. Luro, op. cit., 1897, p. 100 ou Paul Giran, op. cit., 1904, p. 62. Ce dernier décrit précisément en quoi consiste le supplice.

placerait encore dans une perspective saïdienne –, dans la mesure où une de ses préoccupations constantes fut de réformer le droit viêtnamien : l'accusation de barbarie légitimait d'autant mieux cette entreprise. Toutefois, une interprétation en termes d'affinité ou complicité peut dispenser à bon compte d'explorer d'autres relations. En l'occurrence, l'analyse des positions et des prises de position des auteurs cités dans l'espace des débats coloniaux, serait ici nécessaire pour enrichir la valeur explicative de ces notions.

Apparences et ambivalences des intentions dans les textes

Les préfaces dans les textes d'administrateurs

L'évidence que le projet savant des coloniaux est aussi un projet de domination apparaît, selon Benoît de L'Estoile, dans le fait que les préfaces sont fréquemment rédigées par des hommes politiques[700]. Nous souscrivons à ce point de vue, même si les cas sont finalement peu nombreux dans notre corpus : Camille Briffaut fait appel aux services du député du Rhône Justin Godard (pour le tome 1), du délégué au Conseil supérieur des colonies Camille Chautemps (tome 2) et du gouverneur général de l'Algérie et sénateur Maurice Viollette (tome 3) ; le directeur de l'École coloniale, Étienne Aymonier, préface *La psychologie du peuple annamite* de Paul Giran ; Albert Bouinais et A. Paulus ont recours aux services du consul français à Canton, Camille Imbault-Huart.

Regardons de plus près à titre d'exemple la préface de Camille Chautemps afin de préciser la lecture politique qu'on est en droit de faire du livre de Camille Briffaut. Le préfacier revient sur le problème " *crucial* " de l'" *errantisme* " abordé dans le premier tome. Selon le délégué au Conseil supérieur des colonies, l'intérêt de ce volume est de montrer la manière dont il fut traité par les empereurs annamites qui utilisèrent les " *errants* " pour coloniser de nouveaux territoires. Camille Chautemps constate également que la France n'a pas d'autre choix que de se tourner vers l'« association » : " *la seule possible avec une race qui jouissait avant nous d'une civilisation complète et raffinée* "[701]. Dans la même tonalité, Etienne Aymonier énonce dans sa préface que l'objectif immédiat de la colonisation est le développement des richesses, l'objectif lointain, la " *diffusion* " de la civilisation vers ces " *races moins évoluées* " ; il situe alors les devoirs de la France avant que n'arrive l'heure de la séparation " *inévitable* " :

[700] B. de L'Estoile, The « natural preserve of anthropologists » …, p. 357.
[701] C. Chautemps, *Préface*, tome 2, p. XII. Il est logique que Chautemps serve de caution politique à un Briffaut qui déclare que l'association est une affaire de la raison, là où l'assimilation n'est que brutalité. Voir C. Briffaut, op. cit., 1912, tome 2, p. 34.

> " *L'amélioration matérielle du pays, l'accroissement certain de la population et l'évolution fatale des âmes ; trois faits qui constitueront la tâche inéluctable des conquérants, au profit presque exclusif des sujets* "[702].

Au-delà des fonctions, il faut cependant préciser les multiples positions qu'ont occupées les préfaciers pour se rendre compte que c'est dans le même temps une revendication ou une légitimation scientifique que les auteurs affichent ou recherchent. Camille Imbault-Huart qui préface Albert Bouinais est en effet l'auteur de *La légende des premiers papes taoïstes* publiée dans le Journal asiatique de 1884, Marcel Granet la cite d'ailleurs à la fois dans la bibliographie de *La civilisation chinoise*[703] et dans l'ouvrage où l'article d'Imbault-Huard apparaît en tant que référence fiable. Ancien officier colonial et inspecteur des affaires indigènes, Etienne Aymonier est connu pour ses travaux d'épigraphie réalisés au Cambodge dans les années 1870[704] et qui ont retenu l'attention des indianistes de l'Académie des inscriptions et des belles-lettres ; il est en outre nommé professeur de cambodgien au Collège des stagiaires, a publié deux dictionnaires français-cambodgien et cambodgien-français, ainsi que la première synthèse sur l'histoire et l'archéologie du Cambodge. Signalons également que Gustave Le Bon préface cet autre ouvrage connu de Paul Giran *Magie et religion annamites*. Les intentions apparaissent donc plus mêlées que ce qu'un examen sommaire laisserait supposer.

Bonifacy et la question des métis

Frontières incertaines encore quand on se penche sur un texte d'Auguste Bonifacy. L'officier militaire écrit un article sur la question des métis qui s'inscrit dans l'espace des questions politiques. Rappelons tout d'abord qu'Auguste Bonifacy est concerné à titre personnel par la question des métis, il partage sa vie avec Luong Thi Hien dont il a une enfant, Anne-Marie, née en 1909[705]. Il cherche à démontrer que les enfants métis ont des résultats scolaires et des caractéristiques morales qui ne déparent pas des enfants européens. Il présente pour cela un travail d'une impeccable rigueur si on considère les outils intellectuels à sa disposition. C'est sur la

---

[702] E. Aymonier, *Préface*, 1904, p. II.
[703] C. Imbault-Huart est aussi l'auteur d'un *Manuel de langue coréenne* (1889), de *L'île Formose, histoire et description* (1893), *La poésie chinoise du XIVème au XIXème siècle* (1886), etc.
[704] P. Singaravélou, op cit., p. 55.
[705] L. Grisoni, *Le lieutenant-colonel Bonifacy (1856-1931), un exemple de métissage socio-culturel franco-tonkinois (1894-1931)*, 1987, p. 157 et sq.

base d'un questionnaire envoyé à des professeurs et instituteurs[706] que Bonifacy mesure les compétences scolaires et les qualités morales des métis franco-tonkinois en les comparant aux capacités des Européens. Résumons-les sous forme de tableau :

Compétences scolaires	Qualités morales
* Supérieurs pour les travaux manuels * Bons en calcul mais manque de raisonnement * Bons en dessin et en musique * Inférieurs pour la littérature, l'histoire et la géographie (parce qu'ils ne baignent pas là-dedans) * Réussite égale aux examens	* Manque d'initiative * Facilité d'imitation * Manque de goût * Fort amour-propre en réaction au mépris dont ils sont l'objet * Respectueux envers les maîtres

Tableau 19 : Résultats de l'enquête Bonifacy sur les métis franco-tonkinois.

Auguste Bonifacy cherche ainsi à faire admettre la nécessité d'une reconnaissance sociale des métis. Quel est le cheminement de l'argumentation ? L'auteur constate d'abord que le discrédit qui frappe les métis tire ses raisons non du fait de race mais du fait de l'union irrégulière ; autrement dit, non pas tant du fait qu'on est en présence d'un métis mais plutôt d'un " *bâtard* ". Toujours sur un plan moral, il fustige l'" *insouciance et l'égoïsme féroces* " des Français qui abandonnent les métis, mais relève que les dispositions du code civil incitent à de tels comportements car celui-ci proscrit la recherche de paternité. Bonifacy rappelle ensuite la politique avisée des Anglais et des Hollandais en la matière. Puis, soulignant que les métis franco-tonkinois sont à bien des égards supérieurs aux " *annamites purs* ", il conclut sur les avantages de leur reconnaissance en tant que Français, à savoir, d'une part, la possibilité de tirer parti de leur influence sur les indigènes en raison de leurs connaissances parfaites de la langue et des mœurs, et, d'autre part, le prestige que la France pourrait retirer vis-à-vis des Annamites qui lui reprochent d'abandonner ses propres " *fils* "[707]. Peut-on pourtant réduire cet article à ces seules considérations normatives, le subordonnant ainsi tout entier à des finalités politiques ? À l'évidence non : il s'oriente aussi vers la scène scientifique. D'abord, soulignons que le texte est donné au Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris. Ensuite, Bonifacy met en avant les résultats de son enquête pour dialoguer avec Paul Broca dont il conteste le point de

[706] On ne peut contester sa réalité à moins d'imaginer qu'il ait tout inventé. En effet, Bonifacy cite des extraits des textes que les instituteurs lui font parvenir. Il eût été intéressant de retrouver les données brutes pour les retraiter et éventuellement identifier d'éventuels menus traficotages ou erreurs, pas forcément malhonnêtes, mais qui orientent systématiquement les résultats dans le sens des préjugés.
[707] A. Bonifacy, Les métis franco-tonkinois, *B.M.S.A.P.*, 1911, 37 p.

vue sur la stérilité des hybrides conçus entre des races éloignées ; avec Auguste Forel dont il réfute la thèse sur la faible viabilité des métis qu'il réfute. Dans un élan où il serait loisible de reconnaître l'intégration dans le discours des formes de la division sociale du travail entre les chercheurs de terrain et les chercheurs de « cabinet », Bonifacy oppose à ces " *théoriciens* " la réalité des " *faits* "[708].

La géographie de Charles Robequain et Pierre Gourou

Tout comme le droit, la géographie ne se conçoit pas en dehors de l'entreprise coloniale. La discipline géographique fut effectivement mise au service de la conquête et du développement de l'empire après 1870[709], en tant qu'instrument idéologique d'appui aux discours sur l'aménagement rationnel du globe ou en tant qu'outil d'aide à la mise en valeur des colonies[710] – que ce soit à propos de la détermination des potentiels du milieu ou de la description des activités économiques indigènes.

La comparaison de deux thèses de géographie d'inspiration vidalienne[711], proches dans le temps, va nous permettre de montrer des convergences dans les projets d'écriture, mais surtout des divergences dans les « pensées » géographiques en présence quant à l'inscription de la discipline dans le champ des questions du développement colonial.

L'étude géographique de Charles Robequain apparaît pleinement insérée dans le cadre colonial. La dernière partie de sa thèse s'intitule « L'œuvre de la France »[712], sorte de catalogue des réalisations françaises, en matière de sécurité, de travaux d'irrigation et de drainage, de santé publique, d'enseignement et de développement agricole. Liste assortie de quelques diagnostics aussi. L'intensification agricole lui paraît vouée à l'échec en raison du poids de la routine et de la tradition. Assortie aussi de quelques suggestions plus générales :

---

[708] Il s'inscrit en cela pleinement dans le cadre idéologique de l'anthropologie physique. Sur la toute-puissance des faits sur la théorie comme slogan de l'anthropologie physique, voir S. J. Gould, *La mal-mesure de l'homme. L'intelligence sous la toise des savants*, 1983, p. 93.

[709] Rappelons l'importance des sociétés de géographie dans la phase d'expansion de l'« idée impériale ». P. Cf. R. Girardet, *L'idée coloniale en France*, 1972, chapitre II.

[710] R. Girardet note que la pensée géographique appréhendait le globe comme un " *jardin en friche* " qu'il fallait organiser rationnellement. R. Girardet, op. cit., 1972, p. 18.

[711] Raoul Blanchard est le directeur de thèse de C. Robequain, Albert Demangeon celui de P. Gourou. Nous tenons à remercier Dany Bréelle pour ces informations. Voir D. Bréelle, *Le discours français de géographie régionale et l'Indochine coloniale : Les modèles des thèses de Charles Robequain et Pierre Gourou*, sur tel.archives-ouvertes.fr/tel-00363032 (version 1, 20.02.2009, trad. de PhD Thesis, University of South Australia, 2002).

[712] Elle correspond en fait au « Livre quatrième » (pp. 585-610) et forme avec le « Livre troisième » sur le delta, le tome deux de la thèse. Le tome premier est composé du « Livre premier » (le climat) et du « Livre deuxième » (la montagne).

> " *L'Annamite paraît devoir être, sous notre direction, le seul moniteur possible des autres peuples de l'Indochine* "[713].

Il revient en outre dans la conclusion sur la colonisation dont il défend le bilan. L'" *œuvre* " n'est pas " *mauvaise* ", dit-il, elle est même de " *bonne volonté* ", notamment parce qu'elle facilite l'immigration tonkinoise dans toute l'Indochine et que celle-ci est depuis des siècles un " *levain fécond* "[714]. Le contenu de la « Bibliothèque annamite » a familiarisé avec ce propos qui s'appuie sur la représentation d'une valeur colonisatrice spécifique du peuple viêtnamien. Mais probablement, le géographe entre ici dans un débat qui agite les milieux coloniaux autour des années 1930[715]. Pas seulement les milieux coloniaux d'ailleurs, d'illustres personnalités viêtnamiennes s'en sont emparées, notamment Pham Quynh dont Christopher Gosha nous dit :

> " *Pour lui (et d'autres conservateurs de sa génération), la colonisation française n'était pas tant une rupture avec le passé qu'une continuité avec les mouvements annamites existant déjà avant l'arrivée des Français* "[716],

mais aussi Nguyên Van Vinh qui, plus radical que Pham Quynh, voit l'Indochine comme l'unité géographique du nationalisme viêtnamien, le lieu naturel de l'expansion chinoise au détriment de la civilisation indienne.

Il faut pourtant aller au-delà de ce seul livre quatrième et souligner en particulier qu'il est, de par sa position, en quelque sorte dégagé du « corps » de la thèse, et qu'en outre, il n'est ni polémique ni envisagé comme une force de propositions. La structure de l'ouvrage révèle plutôt un projet indissociablement scientifique et politique. Bien sûr, mais pas seulement, parce qu'il s'agit d'une thèse conduite par un agrégé. Si Charles Robequain s'applique effectivement à mettre en relief les multiples pôles d'attraction de l'espace provincial et s'appuie pour cela d'une part, sur la distinction entre plaine et montagne, d'autre part sur l'identification des grands marchés urbains ou ruraux dans leur connexion notamment avec le Nord, si les aspects économiques du delta de la province de Thanh Hoa retiennent donc presque exclusivement son attention (à ce titre,

---

[713] C. Robequain, *Le Thanh Hoa. Étude géographique d'une province annamite*, 1929, p. 619.
[714] Id., pp. 611-613.
[715] Si on suit Paul Isoart, il est probable que ce débat est présent très tôt dans le champ politique. Le juriste rappelle que Jules Harmand justifiait l'unité indochinoise par l'homogénéité de la " *race annamit*e " et préconisait d'exploiter sa " *puissance d'expansion* " stoppée par la colonisation française. P. Isoart, La création de l'Union Indochinoise, *Approches Asie*, 1992, p. 55.
[716] C. Gosha, L'Indochine repensée par les « indochinois » : Pham Quynh et les deux débats de 1931 sur l'immigration, le fédéralisme et la réalité de l'Indochine, *R.F.H.O.M.*, 1995, p. 425.

signalons que le chapitre sur le commerce intérieur et extérieur à la province est le plus long du livre troisième, un peu plus de soixante-quinze pages, la deuxième place étant tenu par un chapitre sur l'artisanat), c'est aussi, au-delà de l'aspect « nécessairement » appliquée de cette discipline, parce qu'il s'inscrit dans le modèle vidalien de la géographie française.

À côté de la thèse de Charles Robequain, la recherche de Pierre Gourou apparaît plus en retrait par rapport à l'œuvre coloniale. Gourou est pourtant actif dans la presse coloniale[717]. L'attitude des deux hommes vis-à-vis de la culture viêtnamienne constitue probablement un facteur d'explication. À l'opposé des jugements négatifs de Charles Robequain, Pierre Gourou dévoile sa fascination pour cette civilisation " *raisonnable* ", " *complexe* ", " *équilibrée* " dans le sens où règne une " *accord parfait* " entre l'" *Homme* " et la nature au contraire de l'Occident où le progrès a causé un divorce[718]. S'extasiant devant le degré d'accomplissement des techniques agricoles, Pierre Gourou doute de leur perfectionnement. En ce qui concerne donc le développement agricole, il écrit :

> " *Les seules modifications que l'on peut apporter aux techniques agricoles sont des améliorations de l'aménagement hydraulique, dont le paysan n'était pas maître, l'introduction de cultures nouvelles, qui ne sauraient d'ailleurs prétendre à un grand développement, la sélection des espèces, une lutte plus judicieuse contre les insectes, une plus large utilisation des engrais* "[719].

On appréciera ici la différence des points de vue entre les deux géographes[720] ! De même qu'on peut apprécier les projets respectifs à travers les positions relatives au *census* britannique. Charles Robequain loue cet " *admirable census* " en tant qu'outil de connaissance de la population, s'enthousiasme devant le souci de " *précision scientifique* " mais également devant le souci d'action qui guide sa création : le cadastre notamment permet de cerner les ressources des villages avec exactitude, d'asseoir équitablement l'impôt, de mieux apprécier les raisons des variations de

---

[717] Il écrit entre autres un compte-rendu sur un ouvrage qui porte sur la démographie et la riziculture (dans : Extrême-Asie, Revue indochinoise illustrée) ; sur les terres rouges de l'Indochine (dans : Bulletin de l'Agence économique de l'Indochine) ; sur les densités dans le delta du Fleuve Rouge (dans : Monde colonial illustré). Cf. H. Nicolaï, Bibliographie de Pierre Gourou, *Revue Belge de Géographie*, 1998, 115-130. Rappelons qu'il fut membre de la Mission française sur la question du Pacifique qui se tient aux Etats-Unis en 1944, ainsi que membre, en 1946, de la Délégation d'études sur les problèmes indochinois qui négocie à Hanoï avec le Viêtminh (en charge des relations universitaires). Il semble que par la suite il n'exercera plus de fonction d'expertise ou de conseil.

[718] P. Gourou, *Les paysans du delta tonkinois*, 1936, pp. 575-577.

[719] Id., p. 388.

[720] C. Robequain estime pour sa part difficile d'intensifier les cultures, les " *esprits annamites* ", noués par de " *très vieilles traditions* ", sont trop " *routiniers* ". Il indique aussi l'absence de savoirs scientifiques. C. Robequain, op. cit., 1929, Livre quatrième, p. 585 et sq.

richesse entre les communes[721]. Seule la dimension scientifique du census semble attirer l'attention de Pierre Gourou dans la mesure où il ne s'en sert qu'à titre de comparaison des données sur la population[722]. Peut-être que le contexte historique joue ici un rôle. Ces études sont certes quasi contemporaines – Charles Robequain effectue son terrain de 1924 à 1926, Pierre Gourou de 1927 à 1935 –, mais le début des années 1930 marquerait selon Raoul Girardet un tournant, l'entreprise coloniale est remise en question, les prises de position se font plus sceptiques[723]. L'argument reste néanmoins de peu de poids au regard d'autres types d'interprétation. Car de fait, Pierre Gourou opère une rupture avec la géographie coloniale. *Les paysans du delta tonkinois* constitue la première pierre à une conceptualisation ultérieure de la pratique géographique par le biais de la notion de « technique d'encadrement » qui a pour objectif de rendre compte des relations entre les hommes et le milieu naturel dans une civilisation donnée[724]. Nous avons un indice indirect des préoccupations avant tout de connaissance du géographe lorsqu'on remarque que son livre *Le Tonkin*, publié à l'occasion de l'Exposition coloniale internationale de 1931 et base de la thèse à venir, met par exemple en exergue les aspects positifs de la colonisation française en matière de sécurité, santé, etc. : le propos[725] contraste notablement avec *Les paysans du delta tonkinois*. Demi-rupture pourtant, ce ne veut pas dire que Pierre Gourou n'affronte pas des problématiques coloniales, simplement de manière bien plus marginale que son collègue. Le géographe ne manifeste ainsi que rarement des préoccupations politiques – le mot « préoccupation » est important, il n'y a pas de « projet » à nos yeux qui commanderait des chapitres entiers dont les intitulés ne sont pas sensiblement différents de ceux de Charles Robequain –, insérées deci delà dans le texte. Dans le chapitre sur les industries villageoises, il s'interroge sur leurs " *possibilités d'avenir* " et verrait pour sa part des mesures d'incitation en direction de l'élite indigène pour qu'elle retourne dans ses villages d'origine et y apporte ses compétences, mais aussi des aides à l'exportation sur le modèle hollandais à Java. Il insiste sur la nécessité de connaître les signes distinctifs de cette industrie qu'il ne faudrait pas mettre en concurrence avec des machines, ni taxer. Il préconise également d'éviter

---

[721] C. Robequain, op. cit., 1929, p. 497.
[722] Cf. P. Gourou, op. cit., chap. III.
[723] R. Girardet, L'apothéose de la « plus grande France », *R.F.S.P.*, 1968, p. 1100 et sq.
[724] Sur l'évolution de la pensée de Pierre Gourou plus complexe que ce qui en est dit ici, voir M. Bruneau, Pierre Gourou (1900-1999), géographie et civilisations, *L'Homme*, 2000, pp. 7-26.
[725] Cf. P. Gourou, *Le Tonkin*, 1931. Voir la quatrième partie (pp. 242-347), notamment le chapitre V : L'œuvre de la France, pp. 331-347. Il conclut en parlant d'un " *bilan des plus brillants* " (p. 344), avec des efforts à faire quant à l'irrigation des cultures et l'instillation d'une " *mentalité économique* " absente chez les Annamites (p. 345). Il déplore en particulier que les jeunes se " *compromettent* " dans l'agitation politique au lieu de cultiver le goût des affaires (p. 346). Cet ouvrage apparaît certes en tant que référence dans *Les paysans du delta tonkinois*, mais à propos du climat (p. 55 et sq., n), de l'endiguement du Fleuve Rouge qui fut une controverse « coloniale » : Gourou semble désavouer ce travail au motif qu'il s'agissait de spéculations qui n'intéressent pas la vie des paysans (p. 90, n), de la main d'œuvre dans les plantations (p. 217, n).

de développer une industrie urbaine qui inévitablement induirait l'apparition d'une population " *flottante* " et " *malheureuse* " loin de ses attaches villageoises[726]. Mais il conseille de préserver la " *stabilité morale et sociale* " de la civilisation qui lui permet de supporter sa misère tout en précisant qu'il ne s'oppose pas à toute évolution, seulement il ne faut pas l'" *accélérer* " mais respecter son " *rythme* "[727]. À l'occasion, Pierre Gourou adresse des petites piques à l'encontre de l'administration coloniale. Par exemple, il stipule que les actions en faveur de la grande propriété sont " *regrettables* ", pour aussitôt ajouter : " *d'autant plus (…) que l'administration désirait certainement le contraire* " ; et toujours avec une grande prudence, il spécifie qu'elles n'ont cependant " *aucune conséquence grave* "[728]. Au sujet de la production d'alcool de riz, il écrit que la Régie de l'alcool a supprimé " *toute une organisation qui méritait d'être respectée* "[729].

Ce que nous avons cherché à suggérer à travers ces propositions de lecture de cas, c'est que, et c'est banal, l'attention au texte et ses ambivalences, à l'auteur et ses ambiguïtés, conduit à des descriptions plus fines que ce qu'une approche en terme de « science » permettrait. Mais c'est bien plus que cela. Le contexte colonial laisse libre cours à divers projets d'écriture de se développer, successivement bien sûr – mais là n'est pas notre propos –, mieux, simultanément, à l'intérieur d'un même texte[730]. Car s'il est bien une valeur partagée (sur notre période de référence), c'est bien celle d'un savoir positif et utile à plusieurs niveaux, celui de la communauté professionnelle d'appartenance ou de référence (pour les savants occasionnels), de la France et de ses intérêts de grande puissance coloniale, de la science occidentale et son rayonnement. Elle invite à endosser une " *posture pluraliste* " qui prend acte de la pluralité des rapports à l'expérience du point de vue de l'auteur[731]. L'idée est de prendre au sérieux tout ce que l'auteur revendique avant de caractériser le texte par les fins qu'il sert, la posture pluraliste impose de rompre avec les notions d'affinité ou de complicité. Les questions de base deviennent alors : « au moment où j'écris, le destinataire peut-il être présent dans mon champ de perception présente » ?, « comment est-il présent » ?, « quel(s) destinataire(s) » ? Questions que j'introduis à contrefil de Derrida qui

---

[726] Id., pp. 535-538. Tout le long du paragraphe, les performatifs sont mis au conditionnel.
[727] Id., p. 577.
[728] Id., p. 364. Plus haut, P. Gourou précise que les villages et le gouvernement annamite sont hostiles à cette évolution vers la grande propriété (p. 362).
[729] Id., p. 478.
[730] Raymond Deloustal – greffier puis interprète à la Cour de justice de Hanoï – traduit le code des Lê pour promouvoir l'idée que c'est le véritable code annamite sur lequel les instances juridiques doivent s'appuyer. Toutefois, ce travail est publié dans le B.E.F.E.O., l'auteur dialogue de manière érudite avec Philastre dont il conteste dans des notes de bas de page la traduction du code Gia Long en certains points, fait part de résultats d'enquête qu'il fait lui-même pour donner un éclairage sur des pratiques contemporaines. Voir R. Deloustal, La justice dans l'ancien Annam, *B.E.F.E.O.*, 1913, p. 5 ou p. 12 ou bien *B.E.F.E.O.*, 1910, p. 480 et sq.
[731] Cf. N. Heinich, *Ce que l'art fait à la sociologie*, 1998, chap. IV.

lui cherche à qualifier l'absence du destinataire[732]. Si je veux bien concéder que le sens ne s'épuise pas avec le présent de son inscription, que l'écriture fonctionne malgré " *la non-présence de mon vouloir-dire, de mon intention-de-signification, de mon vouloir-communiquer-ceci* "[733], que l'écrit présente une " *force de rupture* " avec l'" *ensemble des présences* " qui organise le moment de son inscription[734], ces « présences » construisent quand même en partie le moment de l'écriture. À mes yeux, le concept de polyphonie tel qu'il est développé chez Bakhtine[735] semble pouvoir rendre compte de ces présences[736]. Il peut effectivement organiser la voie théorique de cette rupture dans la mesure où il prend corps sur l'hypothèse que Ducrot formule ainsi : la pensée d'autrui est constitutive de la mienne et constitue le principe général qui commande le discours[737]. Plus précisément, il conduit à s'interroger sur la " *pluralité des voix* "[738]. À la fois celles du locuteur qui peut attribuer son énoncé à plusieurs énonciateurs (quand il se distancie d'une assertion en lui donnant par exemple pour responsable l'opinion commune), et celles des destinataires auxquels le locuteur s'adresse.

[732] Derrida, 1972, 374.
[733] Id., 376.
[734] Id., 377.
[735] Bakhtine, 1977.
[736] À propos du schéma bakhtinien des différents modes de présence du discours d'autrui dans ses propres productions, voir Todorov, 1981.
[737] Ducrot, 1980, 45.
[738] Id., 24.

Chapitre V – Le poids des traditions savantes. Le cas de *La Cité antique* dans l'espace des études viêtnamiennes

Les savants amateurs qui forment le gros de notre corpus n'arrivent pas au Viêt Nam vierges de tout modèle de pensée, de tout savoir scientifique, qu'ils soient transmis par la tradition, l'éducation ou la communauté sociale. La prégnance du modèle de *La Cité antique* est à cet égard particulièrement frappante. Elle se mesure à plusieurs niveaux. D'abord, le grand historien de l'antiquité exerce son emprise en proposant son modèle général d'interprétation des sociétés antiques. Partant, la civilisation viêtnamienne est appréhendée en tant qu'une société dont le principe instituant est la religion. Également, Fustel de Coulanges fournit son cadre d'analyse de la cité grecque ou romaine aux études sur le village viêtnamien, que ce soit en matière de fondation ou d'organisation. Ensuite, le vocabulaire fustélien est directement transposé au cas viêtnamien. L'importance de *La Cité antique* est d'autant plus décisive que l'ouvrage structure dès l'origine le champ de la recherche et lui imprime probablement cette inertie perceptible tout au long de la première moitié du XXème siècle. Certes, sans doute sa présence est-elle plus obsédante au XIXème et au début du XXème siècle, mais il ne quitte pour autant pas l'espace savant malgré les critiques qui naissent devant sa suprématie. Nous verrons à cette occasion que le modèle fustélien, sous une forme amoindrie, constitue une référence plus ou moins implicite des orientalistes classiques.

Nous nous attarderons donc dans un premier temps sur la portée retentissante, en France et au-delà, de *La Cité antique*. Nous chercherons alors à dégager les raisons de son omniprésence dans les études viêtnamiennes. Dans un deuxième temps, nous étudierons les modes d'existence de Fustel de Coulanges dans les textes. Au bout, nous soulèverons la question d'un dialogue compréhensif entre savants français et lettrés à travers les traces d'un débat sur la faculté de *La Cité antique* de rendre raison de la réalité viêtnamienne.

1. Une incroyable destinée ? Les motifs de la séduction de *La Cité antique* à la fin du XIXème siècle et au-delà

François Hartog tout comme François Héran, soulignent l'étonnante fortune de *La Cité antique*. Paru en 1864, l'ouvrage en est déjà à sa septième édition en 1879, la treizième en 1890[739].

[739] Véritable " *coup de maître* " puisqu'il n'est connu que pour cette œuvre, Fustel de Coulanges est de fait l'" *homme d'un livre* ". F. Hartog, *Le XIXè siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, 1988, p. 14 et 217.

Il devient même rapidement une sorte de classique pour les étudiants français ou anglo-saxons[740]. Surprenant peut-être quant à l'ampleur du succès, cette réussite s'explique relativement bien eu égard au contexte politique et intellectuel de l'époque. Le livre s'inscrit en effet au cœur d'intenses débats. Selon Fanny Colonna – dans une préface stimulante, elle s'intéresse à la manière dont Masqueray investit *La Cité antique* dans le champ des études algériennes et romanise ainsi les sociétés tribales maghrébines de la fin du siècle dernier –, Fustel de Coulanges résume la question qui agite tout le XIXème siècle, à savoir la nature du lien social[741]. Robert Nisbet mesure effectivement l'impact de Fustel de Coulanges à l'aune de la redécouverte de la communauté dans l'ensemble de l'historiographie du XIXème siècle, redécouverte qui induit une " *véritable explosion* " des recherches sur les institutions communautaires (manoir, village, corporation, etc.) de l'Europe traditionnelle[742]. Dans ce contexte, l'influence de *La Cité antique* sur la pensée européenne est selon Robert Nisbet " *immédiate* ". Elle nourrit notamment les idées qui postulent le passage d'un monde régi par le sacré et la communauté vers un univers gouverné par la laïcité et l'association ; mais aussi la réflexion sur l'opposition entre la communauté, stable et fermée, et la société, ouverte et individualiste[743]. Questions éminemment politiques, Jean-Claude Chamboredon considère d'ailleurs que se référer à Fustel de Coulanges est une façon de s'insérer dans les discussions contemporaines sur l'évolution sociale de la France, de rejoindre soit le camp traditionaliste qui dénonce l'individualisme, soit le camp libéral qui fustige l'hypertrophie de l'État[744]. *La Cité antique* s'enchâsse en conséquence dans ce que Jean-Claude Chamboredon appelle une " *tradition* " philosophique et historique de réflexion sur la crise sociale et la décomposition de la société organique, bien au-delà des péripéties politiques du présent[745]. Bien au-delà donc de la vague impérialiste qui allait entraîner la France dans l'aventure coloniale. Mais quels sont exactement les termes du modèle fustélien à la base de sa séduction ?

À côté d'une thèse " *apparente* » (voir infra), François Héran identifie la thèse " *réelle* " qu'il formule ainsi : " *tout est institution* "[746]. Fustel de Coulanges postulerait donc que toute institution est une " *croyance objectivée* ". Et c'est précisément là que, pour François Héran, se glisse " *une grande part du charme* " de *La Cité antique* :

---

[740] F. Héran, L'institution démotivée de Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà, *R.F.S.*, 1987, p. 67.
[741] F. Colonna, Présentation, in : *Formation des Cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, 1983, p. VIII.
[742] R. Nisbet, *La tradition sociologique*, 1984, p. 78.
[743] Id., pp. 98-99.
[744] J.-C. Chamboredon, Emile Durkheim : le social objet de science, *Critique*, 1984, p. 512, note 58.
[745] Id., pp. 479-480.
[746] F. Héran, op. cit., p. 68.

> " *Elle nous présente une protohistoire où chaque loi, chaque rite, chaque geste, chaque formule étaient animés par une croyance vive, un sens pleinement vécu* "[747].

Pour aussi alléchant qu'est cette lecture, ne perdons pas de vue qu'elle est cependant une lecture « instruite », c'est-à-dire retravaillée en tenant compte de préoccupations internes au champ de l'histoire de la sociologie. Ne faudrait-il pas plutôt alors se laisser guider au « premier degré » par Fustel de Coulanges, par exemple lorsqu'il écrit que son " *véritable objet d'étude* ", c'est l'âme humaine et non les institutions ou les faits matériels[748]. Plus précisément, et pour suivre son introduction, c'est l'âme grecque ou romaine en ce qu'elle est " *tout à fait* " étrangère à nos sociétés modernes qui intéresse Fustel[749]. Le « charme » de Fustel se cacherait plutôt ici, dans cette coupure historique qu'il introduit entre « nous » et « eux », dans cet appel qu'il formule à regarder l'antiquité comme on appréhende l'« Inde ancienne », ou l'« Arabie », qui nous est radicalement différente[750].

2. Fustel de Coulanges au Viêt Nam : les bonnes raisons d'une présence

Fanny Colonna explique qu'en partie, le potentiel de *La Cité antique* à décrire le Maghreb tient à la prégnance du modèle textuel des Humanités classiques avec lequel le XIXème siècle regarde le monde[751]. Nous avons établi que la tradition lettrée était le modèle de connaissance reçu par la plupart des auteurs appartenant au champ des études viêtnamiennes. Rappelons brièvement que la grande majorité d'entre eux a en effet suivi des études dans un système largement imprégné par les Humanités classiques (cf. partie un, chapitre deux) ; et ce, même si la rénovation de l'enseignement supérieur de la fin du siècle dernier ménage une place plus importante aux langues vivantes et aux sciences[752]. Plus précisément, nous disposons d'indices indirects quant à la place (et la persistance) de Fustel de Coulanges dans l'enseignement de l'École coloniale. Le cours de droit de l'Indochine de 1938 avance :

---

[747] Id., p. 76.
[748] N. D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, 1866, p. 113.
[749] Id., pp. 1-2.
[750] Id., p. 2. L'hypothèse nous a été suggérée par M. Pralon que nous tenons à remercier ici.
[751] F. Colonna, La carte Carbuccia au 1 : 100 000e de la subdivision de Batna, in : *L'invention scientifique de la Méditerranée*, 1998, p. 57. Ce modèle apparaît dans tout son éclat dans l'ouvrage d'Albert Bouinais, secondé par A. Paulus, spécialiste de la Grèce antique : les références ressortent quasi exclusivement du domaine antique et Fustel de Coulanges côtoie Cicéron, Virgile, Homère, Tite-Live, Plutarque, etc. Cf. Livre II, in : A. Bouinais & A. Paulus, *Le culte des morts dans le Céleste Empire et l'Annam comparé au culte des ancêtres dans l'Antiquité occidentale*, 1893.
[752] J.-M. Mayeur, *Les débuts de la IIIe République*, 1973, pp. 116-117.

> " *La lecture de la Cité antique et les souvenirs de droit romain des premiers commentateurs et exégètes de la coutume annamite les ont entraînés (…) à des assimilations injustifiées* "[753].

Le professeur affirme cependant que " *la famille annamite est, sans doute, un clan comme la gens romaine* ", avec son assise patriarcale dont l'origine puise dans le culte des ancêtres[754]. Ces données vont dans le sens des propos de Pierre Brocheux qui écrit que :

> " *Des officiers français, nourris d'humanités classiques, furent séduits par l'analogie historique avec La Cité antique* "[755].

Simplement, la « séduction » opère au-delà des rangs des officiers. La « culture de l'Antique » est donc très présente, par-delà même la seule *Cité antique*. Car l'Antiquité constitue une base de comparaison privilégiée, non dans un sens scientifique mais dans un sens plus littéraire, comme évocation qui traduit un rapport singulier à l'objet, plus, qui se conçoit probablement comme un effet de connaissance. En l'occurrence, dans notre premier exemple, le caractère de civilisation de la culture cambodgienne dont on célèbre la magnificence passée et, pour notre deuxième illustration, le fait indo-européen élargi sans solution de continuité à l'Asie. Selon Victor Goloubew, le temple d'Angkor Vat est le " *Parthénon cambodgien* "[756] ; et pour rendre compte de la " *complexité* " de l'art khmer, l'archéologue de l'E.F.E.O. le relie aux " *arts de l'Occident* ", notamment celui de la Grèce et de la Renaissance[757]. Paul Mus assimile le statut du roi dans les tribus védiques à celui qui existait dans la Grèce antique :

> " *Quelques siècles plus tard, Alexandre ne procédera pas autrement, héros fils de dieu, d'une main, et dieu-roi de l'autre : tous ses sujets, les Grecs comme les Asiatiques, y trouvaient leur compte* "[758].

Vu l'influence de Fustel sur la pensée européenne et les trajectoires scolaires des orientalistes, la présence de *La Cité antique* dans le champ des études viêtnamiennes apparaît vraisemblable. Des raisons plus « subtiles » donnent à la présence de Fustel de Coulanges au Viêt Nam encore un peu plus de consistance.

---

[753] A. Dureteste, Cours de droit de l'Indochine, 1938, p. 85.
[754] Id., p. 84.
[755] P. Brocheux & D. Hémery, *Indochine, la colonisation ambiguë*, 1994, p. 193.
[756] V. Goloubew, Art et archéologie de l'Indochine, in : *Indochine*, 1931, p. 213.
[757] Id., p. 218.
[758] P. Mus, Cultes indiens et indigènes au Champa, *B.E.F.E.O.*, 1933, p. 392.

En premier lieu, peut-être faudrait-il se figurer les premiers officiers de marine qui arrivent dans les années 1860 au Viêt Nam et à qui la hiérarchie demande de connaître le pays nouvellement conquis. Ne sachant pas la langue, ni orale (le viêtnamien), ni écrite (le chinois), alors que la plupart des lettrés se dérobaient devant eux, ne pouvons-nous pas imaginer qu'on se raccroche alors d'autant plus facilement à une grille de lecture à portée immédiate parce que particulièrement actuelle dans les esprits ? Avec *La Cité antique*, l'auteur s'inscrit dans le « déjà-vu » plutôt que le « jamais-vu ».

En second lieu, en avançant l'idée que les tribus qui ont disséminé en Europe et Asie proviennent des tribus aryennes et partagent donc des éléments culturels en commun, Fustel de Coulanges offrait du grain à moudre. Par exemple, au sujet du culte du feu sacré que les brahmanes pratiquent, il écrit :

> " *C'est une grande preuve de l'antiquité de ces croyances (…) que de les trouver à la fois chez les hommes des bords de la Méditerranée et chez ceux de la presqu'île indienne* "[759].

Fustel de Coulanges fonde bien évidemment son propos sur la grande découverte de la famille indo-européenne. S'il ne faut pas en exagérer l'importance[760], la théorie est bien là et même au-delà. L'audace de Fustel le conduit à élargir le cadre des « parentés », derrière l'Inde se profile l'Extrême-Orient[761]. François Hartog révèle qu'on trouve dans les papiers de Fustel de Coulanges des notes sur les rapports entre *La Cité antique* et les peuples asiatiques. Notamment en ce qui concerne le culte des ancêtres pour lequel Fustel de Coulanges témoigne d'un souci de généralisation vers le Japon et la Chine[762]. Ce souci se déploie d'ailleurs de manière suggestive dans le livre de Fustel. En ce qui concerne la divinisation des ancêtres, l'historien déclare que c'est là " *le principe d'une religion à l'origine de presque toutes les sociétés humaines* " ; et il fournit comme exemple le cas chinois[763]. Ce n'est probablement pas un hasard si René Grousset tresse en 1929 les louanges de Marcel Granet en voyant dans *La civilisation chinoise* " *l'équivalent de La Cité antique de Fustel de Coulanges* "[764]. Robert Nisbet nous laisse deviner du reste que Marcel Granet a été inspiré par Fustel de Coulanges via Émile Durkheim[765]. Il n'était donc pas illogique pour nos auteurs que

---

[759] N. D. Fustel de Coulanges, op. cit., p. 27.
[760] F. Héran, De *La Cité antique* à la sociologie des institutions, *Revue de synthèse*, 1989, pp. 371-372, n.
[761] Selon M. Pralon, Fustel sait que ces suggestions sont fausses car il est parfaitement informé que l'aire indo-européenne est parfaitement circonscrite (communication verbale, 13 novembre 2001).
[762] F. Hartog, op. cit., pp. 34-35. Il signale aussi qu'un livre de Lafcadio Hearn (1904) empruntait à la fois sujet, méthode et conclusion à *La Cité antique* pour rendre compte de la réalité japonaise.
[763] Id., p. 37. Voir aussi p. 20, p. 241, etc.
[764] Cité dans : R. Mathieu, Postface, in : *La civilisation chinoise*, 1994, p. 531.
[765] R. Nisbet, op. cit., p. 110.

la civilisation viêtnamienne puisse s'insérer dans un jeu de représentations familières, *La Cité antique* avait « vocation » à infiltrer le terrain viêtnamien.

Il ne faudrait pas négliger en outre la puissance de l'air du temps en matière d'humanité partagée. Hannah Arendt rappelle que lorsque la philologie « découvre » le concept d'aryanisme au XIXème siècle, elle s'insère dans la tradition humaniste du XVIIIème siècle qui tentait d'unir dans une même fraternité culturelle autant de nations que possibles[766]. Au-delà de la " *radicale différence* " de l'Asie qui en fait apparaît à l'examen " *superficiel* ", que la civilisation viêtnamienne est un " *calque* " de la société antique n'aiderait-il pas à l'affilier à la commune humanité[767] ? À notre avis, le pouvoir d'imprégnation de Fustel de Coulanges s'exprime à plein ici. En quelque sorte, il met devant les yeux des savants français un Viêt Nam, plus largement une Asie, telles qu'étaient les sociétés grecque et romaine si les « révolutions » successives ne les avaient détruites, si elles étaient restées figées dans leur éternelle Antiquité[768]. Il nous faut prendre au sérieux Pierre Pasquier lorsqu'il écrit que le " *génie* " de Fustel de Coulanges aurait vu " *vivantes encore* " les institutions qu'il avait décrites[769], ou bien Marcel Ner qui souligne :

> " *On eût dit que le génie de l'historien avait fait resurgir, par delà les mers et sous des cieux nouveaux, ce qu'il avait aperçu dans le lointain des temps* "[770].

Ces propos suggèrent en outre que pour les tenants de cette vision de l'histoire, le Viêt Nam fonctionne sur le mode de la nostalgie, en « lui » les hommes recherchent le même dans l'autre. Peut-être ce sentiment a-t-il alors une dimension esthétique : Joseph Gusfield défend l'idée que l'usage de la notion de communauté introduit une " *poetic meaning* ", un rapport singulier à l'objet[771]. Il y aurait peut-être bénéfice à travailler sur cette catégorie de la nostalgie pour saisir pleinement cette relation affective à l'objet à laquelle les découvertes archéologiques insufflent vraisemblablement leurs rêveries.

Marcel Ner nous conduit aussi à une autre dimension de l'attrait de Fustel de Coulanges. L'invocation de sa pensée participe de l'affirmation, voire l'exaltation, de la puissance de la

---

[766] H. Arendt, *Les origines du totalitarisme – L'impérialisme*, 1982, p. 304, note n° 6.

[767] Voir la préface du Consul de France à Canton à l'ouvrage d'A. Bouinais et A. Paulus dont nous reprenons les termes.

[768] P. Brocheux et D. Hémery expliquent que beaucoup de hauts-fonctionnaires indochinois voyaient dans la civilisation viêtnamienne le modèle des communautés naturelles d'antan à préserver. P. Brocheux & D. Hémery, op. cit., p. 107.

[769] P. Pasquier, *L'Annam d'autrefois*, 1930, p. 21 et sq. Émile Tavernier écrit : " *À lire la Cité antique, on croirait étudier les pratiques du culte actuellement célébré par les Annamites* ". E. Tavernier, *Le culte des ancêtres, précédé d'un exposé sur le bouddhisme, le taoïsme et le confucianisme*, 1926, p. 21.

[770] M. Ner, *La Cité antique et l'Annam d'autrefois*, 1930, p. 6.

[771] J. Gusfield, *Communauty : a critical response*, 1975.

science occidentale, légitimée ainsi comme traductrice pertinente de la « pensée orientale ». Marcel Ner moque effectivement ces " *interprètes autorisés de la pensée orientale* ", juges sévères de la pensée occidentale parce qu'elle serait à leurs yeux trop matérialiste et trop tentée par l'universalisme :

> " *A tous ceux-là, FUSTEL nous permettra (…) de montrer que les méfaits de la science et de la culture occidentale sont ceux de la fausse science et de la fausse culture, qu'ils peuvent et doivent être corrigés non pas en renonçant à l'expansion de notre pensée, mais par l'appel à ses véritables traditions. (…).*
> *Par un exemple sans doute inouï dans l'histoire des sciences morales, les idées de FUSTEL devaient recevoir en Indochine la plus éclatante des confirmations* "[772].

Le discours nous donne peut-être aussi accès à cette part des affects qui jouent leur rôle au cœur de ce qui se conçoit avant tout comme l'exercice de la raison : peut-on s'imaginer l'« emportement » des savants coloniaux à trouver « si loin » ce que la pensée rationnelle occidentale développait comme cadre descriptif dans un autre contexte ? L'« enthousiasme » de ces savants pour des jeux de l'esprit qui rapprochent lares et ancêtres, feu sacré et encens, etc. ? Est-il utile de préciser alors que Marcel Ner écrive :

> " *Pénétrons dans la maison annamite. Nous y trouvons un autel domestique : les tablettes des ancêtres rappellent les images des Lares ou des Pénates, les baguettes d'encens qui brûlent devant l'autel, le feu sacré* "[773] ?

Ne négligeons pas au reste l'effet d'" *anoblissement* "[774] que procure la référence à Fustel de Coulanges. Elle accrédite et grandit dans le même mouvement tout autant son auteur que son objet, confirmé dans son statut d'objet « digne ». Le fait que le champ des études viêtnamiennes est dominé par des savants amateurs n'est certainement pas étranger à ces stratégies d'auto-consécration. Nous allons voir d'ailleurs que les réserves qui s'expriment à l'encontre de l'usage de Fustel proviennent essentiellement du monde « légitime » de l'orientalisme.
Il faut enfin concéder que, dans cette situation de rencontre avec une culture étrangère, *La Cité antique* pouvait d'autant mieux jouer son rôle d'attracteur perceptif que la réalité viêtnamienne lui

---

[772] M. Ner, op. cit., pp. 4-5. Bien sûr, ce discours prend place dans les débats de l'entre-deux-guerres au cours duquel le scepticisme vis-à-vis du progrès occidental s'exprime de plus en plus ouvertement.
[773] M. Ner, op. cit., p. 17.
[774] F. Héran, op. cit.., 1989, p. 389.

offrait des éléments « reconnaissables ». Autrement dit, nous faisons l'hypothèse que les auteurs ont pu y discerner un « air de famille » susceptible de faire transposer le modèle fustélien et dont il est loisible d'extraire – schématiquement – les faits suivants : la société viêtnamienne est composée de villages qui possèdent un conseil de notables, un coutumier, une maison commune où se déroule le culte d'un génie du village ; le culte de l'ancêtre est très prégnant et réunit des entités familiales, il donne lieu à des offrandes, un bien est attaché à la perpétuation de ce culte, etc. Le paragraphe suivant aborde plus précisément les correspondances effectuées entre *La Cité antique* et le monde viêtnamien.

3. Les modes de présence de *La Cité antique* dans les textes

Pour divers motifs que nous n'évoquerons pas ici, s'astreindre à expliciter précisément les références textuelles utilisées n'est assurément pas une coutume fermement établie pour la majorité des savants que nous étudions. Par chance, et parce que Fustel de Coulanges peut servir des « stratégies d'anoblissement », on peut raisonnablement s'attendre à le voir apparaître dans la bibliographie des ouvrages – quand elle existe – ou bien citer explicitement dans le texte. C'est le cas. Mais la présence de Fustel ne peut se réduire à ce simple repérage, il fournit en effet à l'écriture des ressources langagières plus implicites, peu importe ici que *La Cité antique* ait été lue ou pas, l'économie des textes assure sa présence. À d'autres occasions, Fustel de Coulanges est même interpellé et débattu. Nous verrons à ce titre l'exemple d'un lettré viêtnamien qui s'empare de *La Cité antique* et instaure un dialogue avec les orientalistes français qui donne une mesure des malentendus entre les deux parties. Même si vraisemblablement des lettrés ont pu discerner des continuités entre la cité grecque et le village viêtnamien.

Les bases générales du modèle fustélien dans les textes

Il est évidemment illusoire d'imaginer effectuer une lecture « dix-neuvième-siécliste » de *La Cité antique*. L'approcher même de manière satisfaisante demanderait des compétences historiques qui ne sont pas les nôtres. Pourtant, on peut tenter une sorte de lecture rétrospective qui remonte du contenu des textes du corpus vers *La Cité antique* afin de circonscrire autant que faire se peut les éléments généraux, théoriques ou méthodologiques, qui ont retenu effectivement l'attention des auteurs. Quels seraient-ils ?

Sur le plan théorique, Fustel de Coulanges postule que la religion primitive a " *constitué* " la famille, l'a " *élargie* " puis a " *formé* " la cité[775]. La religion précède donc la fondation des sociétés, elle est à leur principe dans la mesure où les croyances sont plus puissantes que la force, l'intérêt ou la coutume pour produire du lien social[776]. Fustel soutient en conséquence la thèse que les sociétés humaines n'ont pu grandir qu'en même temps que l'idée religieuse se développe. Mais plus que cela, de la famille à la phratrie, de la phratrie à la tribu, de la tribu à la cité " *l'acte religieux y était de même nature que dans la famille* "[777] : du culte de l'ancêtre commun au culte du génie tutélaire, chaque divinité a son autel, son foyer, ses offrandes, ses rituels, toutes choses similaires dans leur structure[778]. De manière plus générale, Fustel de Coulanges présente les sociétés grecques et romaines pénétrées de part en part par le religieux. Dans tous les actes de la vie de la Cité antique, en reprenant pour le compte les mots de François Héran, " *tout est religieux* "[779]. Ainsi, la religion explique le principe d'agnation, l'autorité absolue du père, le droit, etc.
Sur le plan méthodologique, Fustel de Coulanges étudie les " *anciens* " pour remonter à l'antique. Il prend à ce titre l'exemple de la langue qui, dans ses multiples sédimentations, exprime la pensée des " *vieux âges* " ou bien des croyances des " *belles époques* " qui ne sont que le développement des croyances antérieures dans une " *antiquité sans date* "[780]. Fustel conçoit en effet l'« Homme » comme un produit et un résumé des époques antérieures :

> " *S'il [l'historien] descend en son âme, il peut retrouver et distinguer ces différentes époques d'après ce que chacune d'elles a laissé en lui* "[781].

Si nous avons pu repérer de tels propos dans les textes, notons enfin que, sur le plan des méthodes, le « tout institution » amène à mettre l'accent sur les formes sociales les plus instituées, c'est-à-dire les plus durables et les plus fixes (rites, lois, règles matrimoniales, etc.). Cette posture conduit « naturellement » à sacraliser les sources officielles, en particulier les documents juridiques. Les savants formés au droit voyaient là bien sûr des affinités avec leurs propres démarches.

---

[775] Id., p. 4.
[776] Id., p. 163. R. Nisbet exprime ceci en disant que Fustel de Coulanges confère la primauté causale à la religion. R. Nisbet, op. cit., p. 296.
[777] N. D. Fustel de Coulanges, op. cit., p. 145.
[778] Id., pp. 145-154.
[779] F. Héran, op. cit., p. 68. C'est ce qu'il appelle la " *thèse apparente* " (voir supra).
[780] Id., p. 5.
[781] N. D. Fustel de Coulanges, op. cit., p. 5.

La Cité antique dans les textes

Si nous cherchons à identifier les auteurs qui font explicitement référence au nom de Fustel de Coulanges, la recension effectuée dans l'ensemble du corpus nous donne les résultats suivants :

Nom de l'auteur	Titre	Date de publication
BOUINAIS & PAULUS	Le culte des morts dans le Céleste Empire et l'Annam comparé au culte des ancêtres dans l'Antiquité occidentale	1893
GIRAN	Psychologie du peuple annamite	1904
DIGUET	Les Annamites – société, coutumes, religions	1906
PASQUIER	L'Annam d'autrefois. Essai sur la constitution de l'Annam avant l'intervention française	1907
BRIFFAUT	La Cité annamite	1909-1912
TAVERNIER	Le culte des ancêtres, précédé d'un exposé sur le bouddhisme, le taoïsme et le confucianisme	1926
ROBEQUAIN	La civilisation annamite	1931-1932
MAUNIER	La ville annamite	1909
NER	La Cité antique et l'Annam d'autrefois	1930
CLAEYS	Introduction à l'étude de l'Annam et du Champa	1934
LUSTÉGUY	La femme annamite du Tonkin dans l'institution des biens cultuels	1935

Tableau 20 : Les références explicites à *La Cité antique* dans les corpus primaire et secondaire.

L'ensemble de ces auteurs s'accorde, nous l'avons dit, pour exprimer la puissance du modèle fustélien en raison des équivalences structurales qu'ils découvrent entre l'Antiquité gréco-romaine et l'Annam d'autrefois, mais aussi l'Annam d'aujourd'hui. C'est essentiellement autour du culte des morts si valorisé par Fustel que nos prosateurs opèrent les identifications, relèvent une " *corrélation frappante* " ou un " *rapport certain* " pour reprendre, respectivement, les termes de

Édouard Diguet[782] et de Jean-Yves Claeys[783]. Par exemple, Édouard Diguet affirme que le culte du " *Génie de la cuisine* " fonde la cuisine annamite en tant que lieu sacré soumis à des tabous divers : " *Telles sont les règles qui font du foyer, comme chez les Romains et les Grecs, un sanctuaire pur et chaste* "[784].
L'auteur note toutefois qu'à la différence de la société antique, le culte des ancêtres et le culte du foyer sont distincts chez les Annamites. Au-delà du culte des ancêtres, l'organisation familiale annamite – logiquement – rappelle la famille antique :

> " *Les nombreux rapprochements que l'on peut faire à propos du culte domestique entre les coutumes de la « Cité Antique » et celle des Chinois et des Annamites, peuvent tout naturellement se poursuivre au sujet de la constitution de la famille* "[785],

notamment parce que le lien religieux fonde aussi la famille annamite. Au-delà, Edouard Diguet effectue des analogies en ce qui concerne l'autorité du chef de famille, l'autonomie du groupe familial, etc. Naturellement, la question de la propriété en Annam entre dans l'orbite de *La Cité antique* :

> " *La lumineuse démonstration de Fustel de Coulanges relative au droit de propriété chez les Grecs et les Latins, peut s'appliquer ici, de point à point* "[786].

Ainsi, chaque famille adore ses ancêtres dont les tombeaux inscrivent sur le sol un droit de propriété " *perpétuelle* ".
C'est toutefois *La Cité annamite* de Camille Briffaut qui nous fournit la meilleure illustration tant il est vrai que dans nul autre ouvrage, la projection de *La Cité antique* sur la réalité viêtnamienne n'est conduite avec autant de zèle, jusque dans le titre. Camille Briffaut défend l'idée que le village annamite est plus qu'un organisme administratif, c'est une " *Cité* " :

> " *Avec sa politique et ses dieux, ses patriciens et ses prêtres, avec son territoire et son ordre public, ses intérêts et son passé* "[787].

---

[782] E. Diguet, *Les Annamites – Société – Coutumes – Religions*, 1906, p. 265.
[783] J.-Y. Claeys, Introduction à l'étude de l'Annam et du Champa, *B.A.V.H.*, 1934, p. 101.
[784] E. Diguet, op. cit., p. 265.
[785] Id., p. 62.
[786] P. Giran, op. cit., p. 163.
[787] Cf. C. Briffaut, *La cité annamite*, 1909, tome 1, p. 1.

Fustel de Coulanges est ici invoqué maintes fois. On peut même dire que nous avons affaire – tout particulièrement dans les deux premiers tomes qui ont respectivement pour sous-titres « La fondation » et « Les sédentaires » – à un minutieux décalque. Les emprunts de tout ordre sont si nombreux qu'il serait fastidieux de tous les citer. Arrêtons-nous sur certains d'entre eux. Camille Briffaut postule que le village annamite est un " *groupement secondaire* " qui dérive des clans familiaux et a su créer un intérêt commun supérieur à ceux des clans :

> " [comme les] *Grecs et Latins [qui] sont arrivés à l'Esprit municipal (…), la cité annamite (…) a provoqué une altération du droit de la famille, la création d'un droit municipal, la conception d'un gouvernement indépendant ; plus encore un esprit municipal et même un culte* "[788].

Il reprend l'idée d'un fondateur qui quitte sa cité d'origine pour en constituer une nouvelle[789] ; spécifie que la cité annamite est fondée " *d'un seul coup, toute entière en un jour* " grâce à l'investiture religieuse que lui octroie l'empereur[790] ; affirme que la cité annamite est une " *association religieuse* " de familles ou de tribus qui possède son culte, son droit, son gouvernement[791] ; insiste sur l'exclusivisme villageois à travers le culte des " *deux divinités poliades* " que sont le fondateur et le génie protecteur[792] ; assure que " *logiquement et sociologiquement* ", la cité annamite est antérieure à la conception de l'État[793] ; compare les « errants » viêtnamiens à la plèbe romaine parce qu'au jour de la fondation du village, ils deviennent les « clients » des clans fondateurs[794] ; soutient que le plus grand des malheurs consiste en la mort loin de son village natal ou bien que l'expatriation est inconcevable tant elle ferait de l'Annamite une " *plante arrachée du sol* "[795] ; etc. Dans son outrance[796], ce cas permet – nous semble-t-il – d'appréhender une des modalités par laquelle on fait plier la réalité viêtnamienne pour la servir à la sauce antique. Camille Briffaut s'appuie constamment sur le droit, le plus souvent le code Gia-Long ou le code des Tsing, mais sa lecture

---

[788] Id., pp. 19-20.
[789] Id., p. 101 et sq.
[790] Id., pp. 21-22 et p. 127 et sq. Le mandat religieux est du ressort de l'empereur et non du fondateur comme dans la cité grecque.
[791] Id., p. 16 et sq.
[792] Id., p. 136.
[793] Id., pp. 40-41.
[794] Id., p. 115 et sq.
[795] Id., tome 2, p. 57 et p. 91.
[796] L'emprise de Fustel de Coulanges s'exerce jusque dans de légères marques de désaccord. C. Briffaut juge en effet l'opinion de Fustel trop étroite car la religion n'est pas le seul " *ciment* " du " *solidarisme communal* ". La cité annamite est aussi une cité politique, estime-t-il (tome 1, pp. 128-129). Fustel ne dit d'ailleurs pas autre chose quand il différencie la « cité » – association politique et religieuse – de la « ville » – lieu de domicile de cette association ! Cf. Fustel de Coulanges, op. cit., p. 165 et sq. ; p. 206 et sq. De même, C. Briffaut considère qu'il peut y avoir plusieurs fondateurs et non un seul comme le prétend Fustel (tome 1, p. 115). Pourtant, il ne parlera par la suite que « du » fondateur de la cité.

est une lecture « surdéterminante » des articles de loi. Ainsi, l'article 80 du code Gia-Long qui prévoit simplement une punition pour les habitants qui fuient dans un district voisin afin de se soustraire à l'impôt, devient chez Briffaut un article qui pose la question morale de l'errant. Celui-ci, soustrait aux liens communautaires, est voué forcément à vivre le destin d'un vagabond " *traqué* ", voire à sombrer dans la piraterie[797]. En creux, l'article montre la sagesse de l'État viêtnamien qui se donne tout moyen pour affilier à la communauté villageoise les fugitifs.

Cependant, ce qui précède ne rend pas encore complètement justice à la présence forte de Fustel de Coulanges. *La Cité antique* habite en effet plus allusivement les textes. Par exemple on peut en deviner des traces chez Éliacin Luro à propos de l'« antiquité aryenne » du culte des ancêtres ou chez Paul Ory relativement à la genèse du village dans cette optique évolutionniste qui part de l'homme et va jusqu'à la commune en passant par la tribu. Également, le vocabulaire « antique » qui persille bien évidemment les textes des auteurs précédemment cités, loge aussi chez des auteurs qui ne se réclament pas formellement de Fustel de Coulanges. Même un savant qui, tel Paul Mus, explique que les " *trop bons lecteurs de la Cité Antique* " ont voulu voir à tort dans le culte du Génie du foyer, celui de la flamme domestique, écrit quelques lignes auparavant qu'il s'agit du culte d'un " *petit pénate* "[798]. Le tableau suivant illustre la prédominance de ce vocabulaire – sans que nous ayons recherché d'ailleurs l'exhaustivité –, en dehors des textes où Fustel de Coulanges est présent explicitement :

Vocabulaire antique	Auteurs
empereur, père de famille = pontife, grand pontife	Mus, Perrot, Przyluski, Schreiner, Luro
père de famille = *pater familias*	De Pouvourville, Perrot
ancêtres, génies = lares, pénates, mânes	Mus
famille = *gens*	Perrot
culte des ancêtres = religion domestique, religion nationale	Luro
village = patrie ou petite patrie	Rouilly, M. G.

Tableau 21 : Exemples d'auteurs utilisant le vocabulaire « antique ».

On aurait pu également relever la notion d'« esprit municipal », les mots d'« autonomie » ou d'« indépendance » appliqués à la famille ou à la commune : tous ces termes appartiennent au vocabulaire fustélien.

[797] C. Briffaut, op. cit., tome 2, pp. 72-73.
[798] P. Mus, Les religions de l'Indochine, in : *Indochine*, 1931, pp. 127-128. On trouverait des influences indirectes et peut-être plus décisives quand P. Mus écrit à propos de cet " *ordre rituel* " qui caractérise l'Asie : " *L'homme n'agit pas. Il officie* ". Cf. P. Mus, *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre*, 1952, p. 247. Il y a là un écho avec cet Athénien ou Romain dont Fustel nous présente la vie tout entière dominée par l'accomplissement des rites. Cf. Fustel de Coulanges, op. cit., chap. XVI.

La Cité antique dans la tourmente ? Critiques et continuités du modèle fustélien

Il est apparu que c'est essentiellement au niveau des administrateurs ou des juristes que Fustel de Coulanges fait des émules (Pasquier, Giran, Diguet, etc.). Toutefois, les critiques à l'usage de *La Cité antique* dans les études viêtnamiennes sont aussi bien issues du monde universitaire – nous trouvons les noms de Maître, Maunier, Mus, Ner, Robequain –, que du monde amateur – on compte Deloustal, Lustéguy ou encore Tavernier.
Ces critiques contribuent-elles à rendre la présence de Fustel de Coulanges après la Première Guerre mondiale plus timide ? Ce serait en tout cas peut-être l'indice de l'efficacité croissante de la normalisation des savoirs que l'E.F.E.O. opère dans l'espace savant. Pourtant, l'idée de cité, si elle ne s'encombre plus de la référence fustélienne, demeure latente sous la forme d'un schéma simplifié qui met l'accent sur la communauté villageoise organisée autour du culte du génie tutélaire, des fêtes et cérémonies, de la maison commune, du conseil des notables et du coutumier[799].

Le mot de « critique » est en l'occurrence trop véhément, il vaudrait mieux parler de « réserve ». En effet, aucun des contempteurs ne renie la pertinence du modèle fustélien à rendre compte de la réalité viêtnamienne. Seulement son application a conduit à " *trop d'exagérations* " ou à un " *parallélisme trop étroit* " pour reprendre les termes respectifs de Pierre Lustéguy[800] et Émile Tavernier[801] :

> Pierre Lustéguy note que " *sans doute y-a-t-il quelque similitude entre le culte des Ancêtres en Annam et le culte des morts de l'ancienne Rome* ", dans la mesure où on observe la même vénération, la présence de l'autel domestique, des offrandes alimentaires, où les baguettes d'encens rappellent le Feu sacré, les tablettes des ancêtres les Lares et les Pénates ; dans la mesure où la structure de la famille " *évoque* " de par l'autorité du père, son étendue et son principe hiérarchique, la *gens* antique. L'auteur précise cependant que le chef de famille ne possède pas toutes les prérogatives du *pater familias*, que les effets civils de la *gens* annamite demeurent faibles et que le culte des ancêtres n'a pas la " *belle ordonnance* " des religions

[799] Voir par exemple P. Mus (chapitre sept) ou P. Gourou, *Les paysans du delta tonkinois*, 1936, pp. 263-272.
[800] P. Lustéguy, *La femme annamite au Tonkin dans l'institution des biens cultuels*, 1935, p. 13.
[801] E. Tavernier, *La famille annamite*, 1927, pp. 1-2.

antiques[802]. Notons que l'auteur ne précise pas ce qu'il entend par une « ordonnance » moins parfaite dans le cas annamite.

Dans sa synthèse des travaux sur la commune, René Maunier discute de la pertinence des rapprochements opérés entre la Cité antique et la Cité annamite. Il souligne qu'il y a des analogies[803] mais relève des différences. Il n'en cite cependant qu'une, le fait que les bornes n'existent pas aux limites territoriales du village annamite. Il émet également des réserves, d'une part, sur la portée des analogies – il précise que la généralité de la comparaison va bien au-delà de l'Extrême-Orient –, et, d'autre part, sur la profondeur de ces analogies – les ressemblances " *extérieures* " renvoient en fait à des concepts divergents[804] –.

Reconnaissant la dette des « *études indochinoises* » aux idées de Fustel de Coulanges, Marcel Ner cerne quelques écarts au modèle, dans le domaine religieux notamment où il estime que le culte du sol et les rites agraires occupent à côté du culte des ancêtres une place importante qu'ils n'ont pas dans les sociétés gréco-romaines[805]. Mais, globalement, Marcel Ner rejoint de La Vallée-Poussin pour affirmer qu'on peut admettre dans son ensemble les thèses fustéliennes[806]. En particulier, contrairement aux prises de position de Raymond Deloustal et de Claude Maître, l'organisation familiale actuelle lui paraît conforme aux points de vue de Fustel de Coulanges[807].

Et même les discours les plus sévères qui émanent de Claude Maître – japonologue, directeur de l'E.F.E.O. de 1908 à 1920 –, et de Raymond Deloustal, tous deux sur la question de l'analogie entre la famille annamite et la famille antique, ne refoulent pas complètement les spéculations de l'historien de l'Antiquité. Le premier fustige les juristes qui ont donné : " *à la prétendue gens annamite une importance et une existence légale qu'elle n'avait jamais eues* "[808] ; pendant que le second certifie que :

> " *si une organisation pareille à l'antique famille romaine a jamais existé à l'état de coutume, ce que rien n'établit encore une fois, l'Etat n'en a jamais tenu compte* "[809].

---

[802] P. Lustéguy, op. cit., pp. 14-17.
[803] Il n'illustre pas son propos, comme C. Robequain d'ailleurs qui ne fait que remarquer l'assimilation " *trop hâtive* " à *La Cité antique* pour rendre compte du culte des ancêtres en pays annamite. Cf. C. Robequain, op. cit., 1931-1932, p. 71.
[804] R. Maunier, La ville annamite, in : *Les populations indigènes de l'Annam*, 1909, p. 10.
[805] M. Ner, op. cit., p. 29.
[806] Id., p. 24.
[807] Id., p. 30.
[808] C. Maître, À propos de C. Briffaut, Étude sur les biens cultuels familiaux en pays d'Annam, *B.E.F.E.O.*, 1908, p. 239.
[809] R. Deloustal, op. cit., *B.E.F.E.O.*, 1910, p. 351.

Pourtant, ils n'excluent pas le modèle fustélien du champ des études viêtnamiennes, seulement un aspect de celui-ci, et, par ailleurs, ils ne repoussent pas complètement l'idée que la famille annamite ait un « certain rapport » avec la famille romaine[810].

Si le recours à *La Cité antique* peut indiquer une prise de position politique, nous rejoignons néanmoins Fanny Colonna, l'omniprésence de Fustel de Coulanges ne signifie pas que le Viêt Nam devient un réservoir d'arguments pour des débats situés en métropole[811] : *La Cité antique* cautionne d'abord des projets coloniaux. Dans l'espace des questions coloniales, Fustel sert d'ailleurs des discours opposés, soit conservateurs – dans lesquels il s'agit peut-être aussi de sauver en Orient ce qui est perçu comme disparaissant en Occident –, soit plus modernistes.
Au pôle conservateur, Marcel Ner souligne que *La Cité antique* est un " *guide pour l'action* " :

> " *FUSTEL mettait justement en garde contre les dangers de l'assimilation de deux civilisations différents ; (…) il apprenait que les traditions ne meurent pas en un instant et que le passé le plus lointain survit en nous* "[812].

Marcel Ner met en avant Fustel de Coulanges qui a " *servi* " au " *respect des traditions* " – et donc à une certaine idée de l'association[813] –, contribuant par là même au " *rayonnement* " de la " *pensée nationale* "[814]. Nous pourrions rattacher Pierre Pasquier à ce pôle.
Du reste, au pôle plus moderniste, Paul Mus ne s'y trompe pas. Celui qu'il qualifie comme " *l'un des plus brillants* " représentants français, a perçu le Viêt Nam à travers le prisme de *La Cité antique* :

> " *Dans les plus louables intentions humaines, nos représentants, à l'exemple de Pierre Pasquier (…) ont abordé la société vietnamienne à la lumière plus idéologique qu'économique de La Cité antique : Fustel de Coulanges est derrière chaque chapitre de l'Annam d'autrefois* "[815].

---

[810] À titre d'exemple, C. Maître se montre favorable à une demande de détachement formulée par P. Giran auprès de l'École française pour effectuer une enquête sur le droit coutumier civil. C. Maître lui conseille cependant de bannir ces vues abstraites exprimées dans la Revue Indochinoise sur le caractère grégaire de la famille et de la société – on aura reconnu Fustel de Coulanges –. En effet, " *sans doute cela est vrai en gros* ", mais il existe beaucoup de variations. Cf. A.E.F.E.O., carton P19, dossier candidatures (1905-1914), Minute n° 647 du 25 ? août 1911 du directeur de l'E.F.E.O. à P. Giran.
[811] F. Colonna, op. cit., p. IX et sq.
[812] M. Ner, op. cit., p. 5.
[813] Sur cette notion qui, pour simplifier, correspond à l'*indirect rule* anglais, voir le chapitre suivant.
[814] Id., p. 4.
[815] P. Mus, *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre*, 1952, p. 332.

Paul Mus regrette ainsi que, par attachement " *sentimental* " à " *toute une sagesse humaine* ", des Français, dans le prolongement de la pensée de Pierre Pasquier, ont cherché à maintenir les traditions et ont par là même prolongé l'état économique archaïque du pays, notamment ses circuits économiques " *à court rayon* "[816]. Similairement, Raymond Deloustal blâme l'" *erreur profonde de ces faiseurs de système* " qui ont appliqué le modèle fustélien à la réalité annamite et, " *sans preuve* ", ont prétendu que l'action coloniale française avait désorganisé l'organisation villageoise[817]. De même Claude Maître qui s'en prend à ces juristes qui dénigrent, à l'aide de Fustel de Coulanges, l'œuvre française de modernisation dans les colonies.

4. Orientalistes français et lettrés viêtnamiens, dialogue et malentendus autour de *La Cité antique*

Il n'est pas incongru de penser que des lettrés viêtnamiens en contact avec des orientalistes dont ils sont les assistants de recherche, ayant en outre suivi tout ou partie de leur formation dans des écoles françaises, aient eu accès à Fustel de Coulanges. S'il faut en croire Nguyên Van Tô, au-delà même de la seule *La Cité antique* puisque sous le pseudonyme d'Ung Hoe, il stigmatise ces auteurs français qui écrivent l'histoire de l'Annam en négligeant les travaux existants. Nguyên Van Tô les compare en effet au Fustel de Coulanges de : *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France* qui affirme :

> " *ne pas s'inquiéter des théories antérieures, [alors qu'] il les a toujours devant les yeux (…) et comme il ne s'en prend jamais à tel ou tel système précis, mais aux idées vagues qu'il suppose admises par le public, il se trouve que son ouvrage est d'un caractère indécis, tenant le milieu entre l'érudition et la vulgarisation* "[818].

L'analyse d'un corpus de textes rédigés par des Viêtnamiens francophones laisse en tout cas supposer que *La Cité antique* ait pu servir de référent (cf. partie trois). La perception de ressemblances formelles pouvait en effet accréditer l'idée que le village viêtnamien avait à voir avec la cité gréco-romaine : au-delà de la délectation que peut procurer un modèle qui « parle » de sa propre société en des termes qui l'anoblissent du point de vue de la culture des colonisateurs, des lettrés viêtnamiens ne pouvaient que tendre une oreille attentive à l'idée d'une communauté

---

[816] Id., p. 333.
[817] R. Deloustal, op. cit., p. 351.
[818] Ung Hoe, Coup d'œil sur l'histoire d'Annam, *L'écho annamite*, 1925, n° 278.

humaine soudée à son sol par le biais d'un culte, à la primauté du culte des morts, etc. Mais de quelle manière ces éléments sont-ils investis dans le secret de la chambre auditive ? Est-il possible de mesurer plus en profondeur la pertinence descriptive que les intellectuels viêtnamiens attribuent à *La Cité antique* ? Sur la base du corpus viêtnamien étudié, nous fonderons l'hypothèse que la similitude des descriptions peut dissimuler en fait des projets différents (cf. infra). Nous disposons toutefois de textes qui renseignent directement sur les points d'achoppement qui opposent orientalistes français et intellectuels viêtnamiens quant à la faculté de *La Cité antique* à produire un savoir vrai sur le Viêt Nam. La thèse en droit de Trân Van Chuong dénie en effet cette faculté. Prenant les chemins de traverse, il forme un désaveu à l'encontre des travaux de Farjenel :

> " *Pour avoir voulu établir que [les Annamites] connaissent une religion domestique semblable à celle des Romains, pour s'être trop inspiré de Fustel de Coulanges, M. Farjenel a été conduit à admettre un ensemble d'opinions non fondées* "[819].

À l'appui de son propos, Trân Van Chuong observe que Farjenel est alors amené à considérer le livre généalogique des familles comme un livre de formules rituelles, ou bien le sacrifice aux ancêtres comme une opération de rachat des fautes. Mais ce ne sont là que hors-d'œuvre, pour détourner l'attention en quelque sorte, car il est probable que ses objections, pour diverses raisons[820], s'adressent en fait aux orientalistes du champ viêtnamien. Car de fait, le cœur de sa critique porte sur le culte des ancêtres, d'essence laïque selon Trân Van Chuong, et non une religion fondée sur la croyance en la survie des âmes ainsi que l'imaginent selon lui les savants français. Lê Van Hô formule le même type de critique, dans une thèse en droit soutenue à la Faculté de Paris sous la direction de René Maunier. Par assimilation de la famille annamite avec la *gens* antique, stipule-t-il, circule l'idée " *inexacte* " que le culte des ancêtres est une religion domestique alors qu'il n'est en Annam qu'un " *culte du souvenir* "[821]. De même, Lê Van Hô spécifie que l'éducation morale constitue le milieu familial " *sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir un dieu quelconque* "[822] : l'adresse à *La Cité antique* est « allusivement claire » ! La base de l'édifice fustélien est ici ébranlée. L'ambition orientaliste de parler des autres en des termes que ceux-ci peuvent

---

[819] Trân Van Chuong, *Essai sur l'esprit du droit sino-annamite*, 1922, p. 176.
[820] Spécialiste de la Chine, Farjenel a multiplié les attaques à l'égard de l'E.F.E.O. Voir P. Singaravélou, op. cit., 1999, pp. 229-233. À ce titre, il est un personnage honni par le personnel de l'École française. Le « piège » semble fonctionner. L. Aurousseau relève effectivement que Trân Van Chuong règle définitivement son compte à Farjenel et le félicite à ce sujet. Cf. L. Aurousseau, Compte-rendu, *B.E.F.E.O.*, 1922, p. 165.
[821] Lê Van Hô, *La mère de famille en droit annamite*, 1932, pp. 20-21.
[822] Id., p. 16.

juger recevables resterait ici lettre morte : le dialogue fondé sur « Fustel de Coulanges » ne pouvait déboucher sur cette mutuelle compréhension ; bien plutôt, sur de profonds malentendus. Les paroles que Jean-Yves Claeys adressent à des lettrés annamites pour les engager à produire conjointement des connaissances sur le pays d'Annam pouvaient-elles alors rencontrer un écho :

> " *Nous nous adressons également ici, à nos amis annamites, en mesure de nous éclairer sur leur propre vie sociale. Cette invite à se joindre à nous dans l'analyse de leur civilisation n'est pas la conséquence d'un simple mouvement de curiosité, mais ce besoin de compréhension, de communion, dont nous parlions dans notre avant-propos, d'amour réciproque qui rendra l'œuvre de la France en ce pays féconde et durable* "[823] ?

Cet exemple va nous conduire à la question de la production de connaissances le long du dialogue interculturel qui a pu se nouer entre des savants français et des intellectuels viêtnamiens. Ceci fera l'objet de la troisième partie. Avant cela, on peut se demander, avec Fanny Colonna si nous ne nous leurrons point, ce que les premiers orientalistes notamment auraient eu à dire sans Fustel de Coulanges. L'interrogation conduit paradoxalement à souligner l'incroyable plasticité du modèle fustélien. Car celui-ci côtoie la thèse morganienne du communisme primitif que Fustel n'a cessé de combattre[824]. En guise d'exemple, Camille Briffaut argue que le village annamite est une communauté agraire dont le sol forme le patrimoine de la cité[825]. Par quelle alchimie fait-on coexister sans en percevoir les contradictions, ces deux schémas, l'un qui intéresse les civilisations, l'autre qui concerne les sociétés primitives ? Peut-être le paradoxe n'est-il qu'apparent, c'est-à-dire que la réception de Fustel est partielle et ne vient pas heurter d'autres traditions savantes : les lectures s'attardent ainsi sur les thèses majeures de *La Cité antique*, retiennent l'importance du culte des morts qui forme le pivot de la religion d'où toutes les institutions découlent. Peut-être faut-il aussi rappeler avec François Héran que Morgan a fait de la *gens* gréco-romaine un dérivé de la *gens* iroquoise[826]. Émettons alors l'hypothèse que les modèles respectifs de Fustel et Morgan n'étaient pas perçus comme concurrents par les savants coloniaux. Au contraire, ils assurent à l'antique une portée universelle que toute une génération intellectuelle – au moins – façonnée par les Humanités classiques a choyée.

---

[823] J.-Y. Claeys, op. cit., p. 56.
[824] F. Héran, op. cit., 1989, p. 366.
[825] C. Briffaut, op. cit., tome 2, p. 93.
[826] F. Héran, op. cit., 1989, p. 389.

Troisième partie : Orientalistes français et intellectuels viêtnamiens : la production conjointe de connaissances sur le monde social viêtnamien

La question de la production conjointe de connaissances reste peu explorée dans le champ des sciences sociales. La sociologie de la constitution des savoirs orientalistes n'échappe pas à la règle. Il est vrai, Edward Saïd, en faisant de l'« Occident » le seul principe de médiation entre les textes coloniaux et l'« Orient », a probablement contribué à détourner les regards de cette problématique. De fait, elle n'apparaît que récemment dans l'agenda scientifique. Il existe pourtant un espace de médiation constitué de « principes » un peu moins abstraits, à savoir des informateurs indigènes. Plus précisément, ce qu'on désigne sous le terme large de « lettrés » ont formé, ici comme ailleurs dans les cultures de tradition écrite, le « collège invisible » nécessaire à la production savante. À ce titre, on peut parler d'informateurs privilégiés. On pourrait s'étonner qu'il soit fait appel à cette notion à propos de l'orientalisme et de la tradition érudite qu'il exemplifie. Les caractéristiques du champ des études viêtnamiennes mises à part, la surprise procéderait d'une double réduction : celle, d'une part, d'imaginer que le terrain n'est qu'ethnographique, « humain » si l'on préfère, comme si les documents ne constituaient pas un « terrain » justiciable de précautions méthodologiques similaires (multiplicité des sources d'information, contrôle intertextuel des informations, etc.), et celle, d'autre part, qui consisterait pour l'historien ou le philologue à évacuer l'oralité dans son travail, histoire trouble d'un refoulé qui nous ferait croire que le philologue ou l'historien se trouve seul face à ses documents qu'il appréhenderait dans sa solitude cognitive. Toujours est-il qu'aujourd'hui, la reconnaissance que les savoirs occidentaux, qu'ils soient ethnologiques ou orientalistes, contiennent des théories indigènes est devenue courante.

Mais c'est bien de reconnaissance qu'il faut parler car le thème de la production conjointe se réduit le plus souvent à un vœu pieux ou des constats généraux, ou bien reçoit de ponctuelles illustrations. Par contraste, nous essaierons de montrer la généralité du phénomène – à ce titre, il s'agit aussi de « rendre justice » aux travailleurs de l'ombre, mais l'objectif principal n'est pas là – et notre souci a donc été de chercher à améliorer la véridicité de la proposition « les connaissances françaises sont coproduites dans un dialogue constant avec leurs informateurs privilégiés ». Nous composons à cet effet différentes échelles de raisonnement présomptif :

– le niveau du <u>vraisemblable</u> où je combine :

a/ la comparaison avec la situation indienne qui fait ressortir l'hypothèse de la dimension collective de la production des savoirs avec l'élite lettrée. Le rapprochement entre le contexte indien et le contexte viêtnamien repose sur une description effectivement relativement ténue de traits communs (si on liste : situation coloniale, structure du champ savant dominé par les administrateurs, élite lettrée en situation de monopole savant). Mais à ce stade du raisonnement, il

ne s'agit que d'indice qui incite à transférer les vertus descriptives de la notion de production conjointe dans la situation viêtnamienne.

b/ le raisonnement logique par lequel nous nouons d'un côté, habitus savant valorisant l'érudition et le modèle méritocratique de la IIIe République, importance des fonctionnaires coloniaux dans la production savante, et de l'autre côté, place des lettrés dans le fonctionnement administratif colonial et modèle d'excellence intellectuelle basé sur la maîtrise des Classiques chinois et la réussite aux concours triennaux, pour mettre en avant la supposition d'une rencontre entre savants et élites lettrées.

c/ la description des conditions matérielles du terrain viêtnamien ou l'interprétation de la manière dont la communauté savante peut les appréhender.

– le niveau du probable :

Nous relions ici pour les produire en tant qu'indicateurs la question de la maîtrise linguistique et de l'objectivation du travail en commun avec les lettrés. Le traitement suggère fortement un recours généralisé à des collaborateurs viêtnamiens alors même que ces questions sont constituées comme des voiles de cette réalité : la langue parce qu'elle est le lieu d'exhibition de soi, de production d'effets de réel ou de luttes symboliques ; l'objectivation du travail en commun parce qu'il s'adosse à un modèle de division des tâches qui relègue les lettrés dans un rôle de simples fournisseurs de renseignements.

– le niveau de l'argumentation que nous documentons, par exemples, à travers des études de cas qui permettent d'appréhender la nature du travail en commun ou bien par l'analyse d'un texte où nous cherchons à restituer ce qu'il nous dit d'une « culture » médiatisée par la rencontre dans le temps long avec des médecins.

C'est la combinaison de ces trois niveaux qui nous conduit à établir le fait que les lettrés ont permis dans une large mesure le travail de la connaissance. L'ampleur de la tâche a fait que les questions des effets de connaissance (sur les objets et ce qu'on en dit) ou des effets sur le dialogue lui-même et les gens impliqués, induites par la coproduction[827] ont été reléguées au deuxième plan.

Dans le même temps, au-delà d'un point de vue commun qui met l'accent sur le fait que les représentations orientalistes ont été « teintées » par les théories indigènes, il s'agira de défendre l'hypothèse que le savoir ethnologique (dans un sens large de science des cultures « étrangères ») est un travail en commun de création, basé sur des échanges constants entre la « partie » française et la « partie » viêtnamienne. Nous verrons les avantages théoriques et pratiques d'un point de

[827] Nous emploierons indifféremment les termes de production conjointe ou de coproduction.

vue qui, en mettant plus l'accent sur la construction que la circulation, engendre des interrogations nouvelles quant à la rencontre coloniale.

1. La production conjointe : petit tour d'une question à problèmes

De trop rares contributions contemporaines développent l'idée que la production savante s'est constituée le long de contacts interculturels entre les savants occidentaux et les élites lettrées « locales ». L'Inde fait exception et c'est là que la question est la plus discutée ou documentée. Pour ce qui concerne le Viêt Nam, le thème est absent. Pourtant, elle semblerait avoir une pertinence logique et pratique pour le cas viêtnamien si on veut bien le comparer à la situation indienne.

Une préoccupation pointilliste sans véritables débouchés empiriques

C'est en croisant le fer avec Edward Saïd que Rosalind O'Hanlon et David Washbrook mettent en avant la notion de production conjointe de savoirs. Ces auteurs font remarquer qu'on ne peut considérer les idées orientalistes comme de pures constructions occidentales. Pour ces chercheurs, le cas indien démontre au contraire que nombre de " *connaissances coloniales* " sont nées à l'interface d'une collaboration – forcée ou non, là n'est pas la question – entre des coloniaux et des informateurs locaux :

> " *« colonial knowledge » about India emerged from the late eighteenth century as the jointly authored product of officials of the East India Company and of their chosen and interested Indian informants* "[828].

À trop s'être inscrit dans la perspective « saïdienne », nombre de travaux d'histoire coloniale sur l'Inde ont ignoré ce fait, constatent Rosalind O'Hanlon et David Washbrook et ont débouché, ajoutent-ils, d'une part, à surestimer la nouveauté des discours coloniaux émis sur l'Inde et, d'autre part, à sous-estimer l'*agency* des peuples étudiés[829]. La notion de production conjointe

[828] R. O'Hanlon et D. Washbrook, Histories in transition : approaches to the study of colonialism and culture in India, *History Workshop*, 1991, p. 115.

[829] On peut s'étonner alors que soit mise en avant la notion d'*agency*. Elle conduit certes l'histoire coloniale à scruter les pratiques de résistance des groupes dominés perçus comme les agents de leur propre histoire. Cette optique, symbolisée par les *Subaltern Studies* indiennes, est sans aucun doute heuristique. Le problème apparaît cependant lorsque les analyses dérivent vers une vision du « tout résistance », corollaire idéologique de la lecture unilatérale du processus de domination, oubliant d'une part l'étymologie même du mot (réaction à une instance) et donc de

marquerait alors une rupture avec la vision unidirectionnelle de l'exercice du pouvoir colonial qui conduit à voir les connaissances produites par l'occident intervenir forcément « d'en haut » pour transformer la culture « d'en bas »[830]. Notons cependant que cette thématique n'est pas ignorée par Edward Saïd. Elle n'apparaît certes pas dans son « livre-phare » sur l'orientalisme édité en 1978 mais dans un article publié en 1989 – ce qui marque peut-être un intérêt récent pour la question, à moins que ce ne soit là une réponse à des critiques, ce n'est de toute façon pas contradictoire – sur les " *interlocuteurs de l'anthropologie* " dans la situation coloniale. Cette notion amène Edward Saïd, d'une part, à suggérer que les productions savantes coloniales ne sont pas restées imperméables aux formulations indigènes[831], et, d'autre part, à distinguer deux types de rencontre, c'est-à-dire les rencontres régulières avec les " *notables soumis* " et les " *rencontres dialogiques* ", circonstancielles, avec des informateurs quelconques.

Si ces prises de position conduisent à faire reconnaître que les savoirs coloniaux contiennent des points de vue indigènes, même si ceux-ci sont distordus ou bien restitués de manière indirecte, les travaux empiriques dédiés à ce thème sont peu nombreux ou lacunaires, dans le sens où il ne constitue généralement pas le cœur de l'analyse. C'est au sujet de l'empire britannique qu'un intérêt pour la thématique se développe, notamment à propos de l'exploration scientifique de l'Inde. Ainsi, Bernard Cohn maintient que les " *formes de connaissance* " britanniques dans le domaine religieux ont été « créées » par les Indiens eux-mêmes, plus précisément les élites lettrées indiennes[832] :

---

s'astreindre à définir la configuration sociale au sein de laquelle ces pratiques de détournement s'exercent, et occultant d'autre part, et plus paradoxalement, les possibilités d'invention autonome des dominés. Certains travaux de J. C. Scott illustrent ces dérives lorsqu'ils font la part belle aux capacités de résistance des dominés en subsumant leurs multiples formes sous la notion de « scénarii cachés » (*hidden transcripts*). L'intérêt est certes de souligner les ressources dont disposent en propre les peuples dominés mais l'auteur échoue à rendre compte des pratiques populaires qui se définissent en dehors d'un quelconque rapport avec les sphères dominantes de la société. Cf. J. C. Scott, *Domination and the arts of resistance*, 1990, 251 p. Sur ces thèmes, voir Grignon C. & Passeron J.-C., *Le savant et le populaire*, 1989, 260 p.

[830] L'étude de John Clammer illustre ce constat. Il montre en effet comment une élite fidjienne de chefs s'est appropriée – dans le sens d'une adaptation traditionnelle est-il dit sans plus de précision – les versions britanniques du système de tenure indigène, dans la mesure où elles confortaient son pouvoir. Ce type d'approche empêche cependant de s'interroger sur la manière dont ces « versions » se sont construites. Peut-être aurait-il été conduit à voir en quoi l'adoption des savoirs britanniques a emprunté les voies du « déjà-vu », c'est-à-dire que leur valeur cognitive était intelligible aux chefs fidjiens parce que ces savoirs s'adossaient à leurs propres conceptions du système de tenure. Cf. J. Clammer, Colonialism and the perception of tradition in Fiji, in : *Anthropology and the colonial encounter*, 1973, pp. 199-220. Pour un point de vue plus « continuiste » et « constructiviste », voir J.-P. Olivier de Sardan, *Les sociétés songhay-zarma (Niger-Mali). Chefs, guerriers, esclaves, paysans* …, 1984, chapitre X, p. 213 et sq. en particulier. L'auteur décrit les stratégies symboliques des chefferies traditionnelles pour inscrire leur pouvoir dans les coordonnées de la situation coloniale (manipulation de rituels politiques, créations verbales sur les anciennes dénominations pour désigner leurs nouvelles fonctions administratives dans l'ordre colonial).

[831] E. Saïd, Representing the colonized : anthropology's interlocutor, *Critical Inquiry*, 1989, p. 209 et sq.

[832] B. Cohn, *Colonialism and its form of knowledge. The British in India*, 1996, p. 16.

> " *What knowledge the British had of the learning and religious thought of the Hindus came from discussions with Brahmans and other high-caste Indians, or from Persian or « Indostan » translations of Sanskrit texts* "[833].

Rosalind O'Hanlon et David Washbrook étendent le constat à l'ensemble des savoirs britanniques sur l'Inde :

> " *In indirect ways and often distorted forms, these knowledges contained important indigenous readings. Such readings were first implanted there at a time when key Indian elites and the East India Company had seemed to share common purposes* "[834].

Similairement, Christopher Bayly défend la thèse que la pensée occidentale a réduit l'Inde à un petit nombre d'" *essences* " (le spirituel, le village, etc.), non parce que cela lui serait une propriété intrinsèque en rapport avec son impérialisme politique – il s'oppose ici à une hypothèse formulée par Ronald Inden –, mais parce qu'elle a puisé, en partie, ses matériaux dans la vision essentialiste de la société indienne produite par les érudits indiens[835]. Que la production savante occidentale se soit constituée le long d'un dialogue interculturel est, pour l'anthropologie anglo-saxonne, une découverte que Richard Burghart date des années 1950. Elle pousse à la prise de conscience que la vision brahmanique a irrigué en profondeur l'œuvre scientifique britannique. À l'appui de cette assertion, mais très sommairement, Richard Burghart assure que Louis Dumont a par exemple reproduit purement et simplement la distinction brahmanique entre les lois coutumières locales et les savoirs légitimes contenus dans les textes de lois[836]. Dans le même ordre d'idée, Nicholas Dirks affirme que l'historiographie coloniale dépendait effectivement des lettrés indigènes. Et pas seulement des brahmanes. En se fondant sur le cas de Colin Mackenzie, militaire reconverti dans l'administration civile, en charge de réaliser des enquêtes générales, Nicholas Dirks montre que les archives coloniales que l'administrateur constitua au début du XIXème siècle sur la démographie, les institutions, l'histoire, la géographie, etc. – et alors qu'il ne connaissait pas les langues – doivent, certes beaucoup au travail de brahmanes, mais aussi de lettrés chrétiens et même d'un lettré d'obédience jaïn[837].

---

[833] Id., p. 25.
[834] R. O'Hanlon, D. Washbrook, Histories in transition : approaches to the study of colonialism and culture in India, 1991, *History Workshop*, p. 125.
[835] C. Bayly, Elusive essences, *Times Literary Supplement*, 1990, pp. 1313-1314.
[836] R. Burghart, Ethnographers and their local counterparts in India, in : *Localizing strategies*, 1990, pp. 267-268.
[837] N. B. Dirks, Colonial histories and native informants : biography of an archive, in : *Orientalism and the postcolonial predicament*, 1993, p. 282 et sq.

N'oublions cependant pas l'indologie française. Les recherches de Roland Lardinois sur la sociologie dumontienne sont une référence à nos yeux de toute première importance. Roland Lardinois avance la thèse que l'œuvre de Louis Dumont repose sur une " *mise en forme* " du modèle savant interne d'origine brahmanique que le grand indianiste a retraduits dans l'espace des coordonnées théoriques de l'anthropologie sociale[838]. Ainsi, la théorie des castes que Louis Dumont propose dans *Homo Hierarchicus* est-elle une « lecture dharmique » de l'hindouisme. Elle confond donc :

> " *du point de vue logique, les deux univers distincts que sont, d'une part, la représentation textuelle que le brahmanisme propose de la réalité du monde social hindou et, d'autre part, la réalité empirique de cette représentation* "[839].

Signalons aussi Francis Zimmermann qui relève que le premier dictionnaire sanskrit-anglais publié en 1819 est né de la collaboration entre, d'une part, Horace Wilson, et d'autre part, une équipe de pandits[840] qui dépouilla les grands textes classiques. Francis Zimmermann précise aussi que les meilleurs travaux de philologie indienne étaient issus du terrain, se nourrissant des interprétations, des connaissances et de la mémoire des érudits indiens. Ainsi, au cœur même de l'orientalisme, là où précisément on ne s'attendrait pas à ce que la production scientifique soit autre chose qu'un dialogue interne entre l'érudit et le texte, il est fait appel à des savoirs « externes »[841].

Enfin, extensif au monde indien, mentionnons l'ouvrage de Nancy Florida. Professeur de langue et littérature indonésiennes à l'Université Ann Arbor, l'auteur avance l'hypothèse que ce qu'on appelle la culture traditionnelle javanaise est en fait une invention de la philologie hollandaise des années 1830, qui, en relation avec l'élite de cour et des lettrés conservateurs du pays, a occulté l'apport de la tradition islamique au profit d'un prétendu âge d'or des textes hindous et bouddhistes[842].

---

[838] R. Lardinois, Louis Dumont et la science indigène, *A.R.S.S.*, 1995, pp. 16-17.

[839] Id., p. 19. Nous laissons de côté le premier axe d'analyse, à savoir l'influence de René Guénon : la sociologie dumontienne s'ancre dans un " *travail de déplacement* " des interrogations métaphysiques de l'indologie non universitaire française. Il valut à R. Lardinois des réactions pour la plupart ou amusées ou hostiles [R. Lardinois, communication personnelle, 28 octobre 1999]. Elles reflètent la difficulté qu'il y a à porter un regard serein sur les figures tutélaires dans les sciences humaines en général – il est pourtant loisible de critiquer certaines perspectives d'une œuvre tout en admirant globalement celle-ci.

[840] C'est un titre honorifique attribué aux érudits.

[841] F. Zimmermann, De la lecture des textes classiques à l'enquête sur le terrain, in : *Le mal de voir*, 1976, p. 200.

[842] N. Florida, *Writing the past, inscribing the future : history as a prophecy in colonial Java*, 1995, pp. 24-25 et p. 32. Il s'agit d'une thèse tout à fait périphérique, à propos de laquelle N. Florida ne s'étend d'ailleurs pas. Sous-entendre que ce livre s'ouvre largement à ce thème, ainsi que le font A. Stoler et F. Cooper, est pour le moins curieux. A. L. Stoler et F. Cooper, Between metropole and colony. Rethinking a research agenda, in : *Tensions in empire*, 1997, p. 9.

La Chine est à ce sujet peu documentée. Colin Mackerass, dans un petit livre qui analyse les représentations occidentales de la Chine du XVIIème au XXème siècle, déclare que les sources chinoises majeures sont à la base des images occidentales. Au XXème siècle, par exemple, Hu Shi et Lin Yutang ont décrit les caractéristiques du tempérament chinois telles qu'elles furent reprises par les observateurs occidentaux[843]. Jacques Gernet rappelle à ce titre que les manuscrits écrits en chinois par les missionnaires venus évangéliser l'Empire du Milieu, étaient rédigés avec l'aide des lettrés[844]. Dans ce qui est avant tout une réponse aux thèses de Saïd, Pierre Ryckmans fait remarquer que l'« Occident » ne dénie pas l'existence intellectuelle de l'« Orient » dans la mesure où les lettrés chinois furent – et sont encore, précise-t-il – les premiers guides et enseignants pour les sinologues[845]. C'est curieusement hors du milieu sinologique français qu'il faut venir s'instruire pour mieux cerner l'innervation des connaissances occidentales par les savoirs « locaux ». Si Claude Lévi-Strauss rend hommage à la contribution " *décisive* " de la " *théorie de Granet* " à la théorie générale des systèmes de parenté, il relève cependant – en s'appuyant notamment sur des critiques chinoises –, que l'interprétation des faits proposée par Marcel Granet est sujette à caution[846]. Claude Lévi-Strauss reproche à Marcel Granet de puiser, sans les reconstruire, ses données dans les traités rituels chinois. Or, le système de parenté y est le produit systématisé par une élite lettrée en vue de maintenir la solidarité clanique. Dans ce dessein, c'est la fabrication d'un système de deuil qui est au cœur des préoccupations des lettrés chinois, et la nomenclature extrêmement différenciée de la parenté ne fait qu'en découler. Autrement dit, Marcel Granet a pris pour réalité sociale ce qui n'est que l'élaboration raffinée pensée par une élite dans un but moral et politique[847].

Dans le cas viêtnamien, force est de constater que le sujet n'est pas abordé ou bien de manière extrêmement lapidaire. Par exemple, Pham Dan Binh, professeur de viêtnamien à l'Université de Paris VII – dans un ouvrage qui, peut-être symptomatiquement, n'appartient pas à la galaxie des études asiatiques puisqu'il s'agit d'un livre sur l'illettrisme –, souligne la dimension collective de la création du *quôc ngu*[848], alors que l'historiographie française n'a longtemps distingué

---

[843] C. Mackerass, *Western images of China*, 1991, pp. 72-73.
[844] J. Gernet, *Chine et christianisme*, 1991, p. 15.
[845] P. Ryckmans, Orientalism and sinology, *A.S.A.A.*, 1984, p. 19.
[846] C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, 1967, p. 358.
[847] Id., pp. 379-384.
[848] Pham Dan Binh, Romanisation de l'écriture et alphabétisation au Viêt-nam. Bilans et problèmes, in : *Illettrismes : variations historiques et anthropologiques*, 1993, p. 130. Rappelons que le *quôc ngu* est l'écriture romanisée du viêtnamien. Roland Jacques, dans un article qui réévalue l'apport de certains jésuites portugais à la construction du *quôc ngu* au

que la seule figure du jésuite portugais Alexandre de Rhodes. Dans un article qui cherche à mettre en évidence l'apport trop largement sous-estimé de l'ethnologie coloniale française (et viêtnamienne) à la connaissance du Viêt Nam des *Kinh*[849], l'anthropologue hollandais John Kleinen indique que :

> " *Colonial thinking was heavily influenced by collaborationnist mandarins who voiced their frustations about the negative attitude of the village elites towards the French administration* "[850].

Aussi intéressant que soit cette hypothèse, elle ne reste cependant, en l'état actuel de la recherche empirique, qu'une supputation à abonder.

Savants français et lettrés viêtnamiens : les raisons d'une rencontre privilégiée

Les exemples sur l'Inde (et la Chine) suggèrent que le lieu de la coproduction met aux prises des savants occidentaux et des lettrés. Les savants français avaient virtuellement dans le milieu lettré les ressources nécessaires à leur travail. En effet, le Viêt Nam possède également une classe lettrée qui détient le monopole de la production des idées dans laquelle l'orientalisme savant, qui valorise la culture viêtnamienne en tant qu'une civilisation de l'écrit, au croisement de la Chine et de l'Inde, ne pouvait que voir des informateurs privilégiés. Peut-on suggérer de surcroît qu'en « affinité naturelle » avec le modèle d'érudition de l'orientalisme français[851], les lettrés viêtnamiens présentent en outre des caractéristiques idoines pour être justement institués informateurs privilégiés ? Où pouvait-on en effet trouver des informations susceptibles de nourrir le travail de connaissance des Français mieux qu'au sein de cette élite viêtnamienne,

---

détriment d'Alexandre de Rhodes, souligne sommairement le rôle " *considérable* " des lettrés chrétiens viêtnamiens. R. Jacques, Le Portugal et la romanisation de la langue viêtnamienne, *R.F.H.O.M.*, 1998, pp. 38-39.

[849] Dénomination vernaculaire de l'ethnie viêt.

[850] J. Kleinen, Ethnographic praxis and the colonial state in Vietnam, in : *Viêt Nam – sources et approches*, 1996, pp. 21-22.

[851] Les lettrés reçoivent un enseignement (« Grande étude ») centré sur la connaissance érudite des quatre livres canoniques et des cinq livres sacrés chinois : *Livre des mutations*, *Traité des rites*, *Livre des Odes* – airs populaires et odes de cour –, *Livre des documents* – discours des souverains antiques –, *Annales des Printemps et Automnes*. Au bout de cet enseignement, ils affrontent les concours d'accès aux charges administratives (Notons qu'il y a tautologie à parler de « lettré-fonctionnaire »). Le mot de lettré forgé par le Siècle des Lumières désignait en effet les érudits qui formaient l'élite dirigeante de la civilisation chinoise. Voir A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, 1997, p. 57, n). Pour une idée de l'enseignement, voir chapitre III, in : Mémoires de son Excellence Huynh-Côn, dit Dan-Tuong, *R.I.*, 1924, 1-2. Le mandarin nous fournit les épreuves du concours littéraire qu'il passa vers la fin des années 1860, à savoir une composition autour de la « proposition » suivante : On nourrit les vieillards avec du riz Mach et des légumes Qui ; une dissertation pour comparer l'impérialisme et la royauté ; diverses compositions sur la poésie, la philosophie de Mencius et Confucius, les annales des Han.

physiquement proche pour beaucoup de savants amateurs et intellectuellement « recommandable » ? Les lettrés sont en effet pour partie des mandarins avec lesquels les fonctionnaires coloniaux peuvent être amenés à travailler ; et par ailleurs, ils incarnent de par leur mode de sélection (les concours triennaux) ce modèle laïque d'excellence qui fascine notamment les administrateurs français. De plus, il ne s'agit pas d'une simple question de rapport logique. Le recours à l'élite intellectuelle s'imposa en pratique lorsque fut prise la décision de renoncer à faire appel aux interprètes, boys ou autres gradés des troupes coloniales[852] pour faire fonctionner l'appareil administratif au profit de mandarins tentés par un compromis avec la puissance coloniale. La France inaugurant dans les années 1880 une politique d'alliance historique avec l'élite conservatrice de la nation viêtnamienne, on peut penser que la médiation des mandarins, notamment parce que la « barrière linguistique » la rendait indispensable[853], s'étend vraisemblablement vers d'autres plans que le pur domaine administratif. Qui n'a entendu parler de ces grands intellectuels, « serviteurs » de l'occupant français que sont Pétrus Ky, Paulus Cua et Pham Quynh[854] ? En particulier, la figure de Pétrus Ky atteste à l'envi de l'idéal de coopération scientifique et culturelle que ce « grand » lettré a pris au sein d'un « imaginaire colonial »[855] évidemment non dénué d'intention ainsi que le montrent les manifestations de commémoration de sa mémoire par la S.É.I. après les années 1920[856]. Les exemples foisonnent en tout cas, qui témoignent que ces proximités théoriques s'inscrivent dans la réalité des contacts préférentiels des savants français :

> " *Demander des renseignements à un vieux lettré, croire son dire, nous semblait chose si raisonnable, si logique, que nous acceptions en toute confiance les données fournies* "[857].

---

[852] Lors de l'annexion de la Cochinchine, ces derniers avaient remplacé les mandarins démissionnaires sur ordre du roi, en signe de résistance. Lê Thanh Khôi, *Le Viêt-Nam, histoire et civilisation. Le milieu et l'histoire*, 1955, pp. 368-369.

[853] Nguyên Van Phong cite le capitaine Masson qui écrivait dans les années 1890 que les " *bons* " interprètes provenaient des formations dispensées par les missionnaires mais que très peu connaissaient le chinois : il fallait recourir aux lettrés pour traduire la langue écrite. Cf. Nguyên Van Phong, *La société vietnamienne de 1882 à 1902, d'après les écrits des auteurs français*, 1971, p. 229. La qualité des interprètes semble constituer un problème général en cette fin du XIXème siècle. Face à une situation de pénurie, l'interprète principal du Gouvernement général proposait en 1888 un projet pour garantir le recrutement d'interprètes fiables par le biais d'un enseignement de valeur. À ce sujet, il ne voyait guère que Chéon, Paulus Cua et Truong Minh Ky susceptibles d'assurer cet enseignement. Cf. C.A.O.M., fonds des Amiraux, dossier 24 232.

[854] Cf. P. Brocheux & D. Hémery, *Indochine, la colonisation ambiguë*, 1994, p. 243 ; Trinh Van Thao, *Vietnam, du confucianisme au communisme*, 1990, p. 81 et pp. 212-213. Milton Osborne abonde dans le même sens, il précise que la collaboration franco-viêtnamienne s'est effectuée en Cochinchine avec une élite " *minuscule* " et " *catholique* " et cite bien sûr Pétrus Ky. Cf. M. Osborne, *The french presence in Cochinchina and Cambodia. Rule and response (1859-1905)*, 1997, p. 131 et sq.

[855] A. Madelin, *Pétrus J.-B. Truong-vinh-Ky (1837-1898)*, 1995, pp. 66-69.

[856] Id., pp. 101-107.

[857] A. Schreiner, *Les institutions annamites en Basse-Cochinchine avant la conquête française*, 1900, p. V.

2. Proposition d'une théorie de la coproduction

De la communication à la création, de Bastide à Bakhtine

La notion de production conjointe n'a pas donné lieu à des élaborations théoriques, à l'exception – à notre connaissance – de Henrika Kuklick et Robert Kohler. Ces derniers parlent de " *middle ground* " pour désigner cet espace culturel de coopération dans lequel opèrent des " *médiateurs culturels de contact* "[858]. Ils proposent alors une typologie des formes de coopération, distinguant le niveau du renseignement fourni par des individus vivant dans les espaces explorés (portant sur l'archéologie, la botanique, la présence de cultes, etc.), le niveau de l'information communiquée par des " *supports* " (portant sur les mœurs, les coutumes, etc.) et le niveau de la collaboration, spécifiquement celui de la coproduction où interviennent des interprètes, des dessinateurs[859], etc. Si la typologie a quelque pertinence, le niveau du « renseignement » – rencontres au cours desquelles le contenu de l'interaction se réduit à des indications « circonstancielles » – n'entrerait pas dans nos préoccupations. La séparation que Henrika Kuklick et Robert Kohler opèrent entre les niveaux de l'information et de la collaboration semble plus discutable. Ces deux plans sont à nos yeux constitutifs de la production conjointe : dans les deux cas, nous avons affaire avec des médiateurs qui mettent en forme leur propre culture et auprès desquels les savants cherchent à apprendre ou entendre ce qu'ils sont prêts à écouter. La distinction entre information et collaboration ne relèverait-elle pas d'une théorisation peu étoffée de ce qu'est la production commune de connaissance ? Il nous faut donc préciser les lignes d'un cadre théorique d'analyse de la production conjointe. Ceci va nous conduire à discuter d'abord le modèle de la communication culturelle qui informe peu ou prou les travaux précédemment cités.

Le nom de Bastide vient immédiatement à l'esprit en ce qui concerne les outils d'appréhension du contact culturel[860]. Les hypothèses qu'il formule dans le contexte de l'analyse des phénomènes d'acculturation pourraient effectivement enrichir la description de la coproduction. Prenant acte de la pluralité des processus à l'œuvre au cours des contacts culturels, Bastide propose de les aborder non au niveau de la psychologie individuelle mais en ces lieux où

---

[858] H. Kucklick et R. E. Kohler, Introduction, in : *Science in the field*, 1996, p. 10. Précisons que ces deux chercheurs s'intéressent aux " *sciences de terrain* ", dans leur terminologie, principalement le vaste ensemble des sciences naturelles, et, dans une moindre mesure, l'anthropologie.
[859] Id., p. 9 et sq.
[860] Il n'y a aucun d'intérêt à revenir aux fondateurs de l'anthropologie culturaliste américaine, que de toute façon R. Bastide reprend à son compte de manière critique, pour mener à bien la discussion.

des groupes spécifiques entrent en interaction. En ce sens, afin de comprendre les contenus culturels préférentiellement échangés ou appropriés, il invite à multiplier les tâches empiriques suivant trois axes, la description sociologique des groupes en contact, l'examen à leurs niveaux de la culture dont ils sont porteurs, le dévoilement des intérêts qui de chaque côté influent sur les contenus transmis[861]. Interrogeons leur praticabilité dans le cas qui nous intéresse.

Premier problème : au-delà de l'évidence d'un contact généralisé avec la partie lettrée – il faudrait cependant ne pas le réduire à ce seul niveau[862] –, peut-on plus spécifiquement identifier aisément la classe des lettrés ? Et qu'entend-on par lettré ? Que recouvre exactement ce terme, souvent affublé de son épithète « confucéen » ? La sociologie des lettrés viêtnamiens est encore balbutiante. On ne peut ici que renvoyer à l'importante recherche de Trinh Van Thao. L'auteur analyse l'évolution historique de l'habitus des lettrés viêtnamiens face à la colonisation française entre 1862 et 1945. Travaillant sur un corpus de deux-cent-vingt-deux noms sélectionnés parmi les sources historiques et littéraires majeures concernant la période coloniale, Trinh Van Thao compare plus précisément le destin de trois générations d'intellectuels (1862, 1907 et 1925) et les réponses qu'elles ont élaborées face à l'épreuve coloniale, amenant ainsi le Viêt Nam, sur un fonds confucéen jamais démenti, du confucianisme au communisme[863]. Pour notre compte, cette recherche sert à prévenir d'une vision par trop monolithique du monde lettré, " *contresens pur et simple* " en général, selon Jean-François Billeter[864]. À titre d'exemple, en liaison avec l'évolution du fait colonial, on sait que la fraction mandarinale de la classe des lettrés s'est scindée en une

---

[861] R. Bastide, Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres, in : *Traité de sociologie*, 1960, p. 318.

[862] Le resserrement de la production conjointe autour des lettrés ne doit en effet pas nous faire négliger les « contacts culturels » avec d'autres types d'informateurs, des « non-lettrés » pour user d'un barbarisme. Charles Fourniau indique que les catholiques viêtnamiens nouvellement convertis furent des fournisseurs privilégiés de " *renseignements généraux* " pour les Français. Issus fréquemment des couches pauvres de la paysannerie, ils sortent *a priori* du schéma lettré. Voir C. Fourniau, *Annam-Tonkin 1885-1896. Lettrés et paysans vietnamiens face à la conquête coloniale*, 1989, p. 265 et sq. Il pourrait aussi être question des rencontres avec les femmes devenues concubines des Français. La lecture du roman *Confidences d'une fille de la nuit* convaincra aisément le lecteur sur ce rôle : la narratrice s'exprime sur le monde intime des femmes arabes, mais l'auteur est un homme qui ne pouvait avoir un accès direct à de telles informations. Voir F. Boujean, *Confidences d'une fille de la nuit*, 1939, 286 p. Sur le terrain viêtnamien, à travers les six romans de Jean Hougron de la série *Nuit indochinoise* et le roman *Jade* de Michel Tauriac, Tam Langlet souligne l'importance de cette fonction d'introduction à la culture viêtnamienne que jouèrent les femmes concubines de coloniaux. Voir T. Langlet, Le Viêtnam d'après 1945 à travers quelques romans, in : *Rêver l'Asie*, 1993, p. 464. P. Singaravélou témoigne, à propos des savants de l'E.F.E.O., que ces " *relations mixtes* " ne relèvent pas uniquement du roman. Cf. P. Singaravélou, op. cit., pp. 141-143. Dans un ouvrage « héroïque » sur les grandes figures de l'empire, Jean Ajalbert relève le " *règne de la congaïe* " grâce à laquelle ces « grands hommes » apprenaient la langue : il appelle ces femmes des " *dictionnaires à peau* ", avec les guillemets, ce qui signalerait peut-être que l'expression est courante dans la société coloniale. Voir J. Ajalbert, *Ces phénomènes artisans de l'empire*, 1941, p. 143. La difficulté ici est d'abonder de telles hypothèses : le statut de ces informateurs potentiels fait qu'ils ne peuvent apparaître au niveau des productions savantes. A. Reid met en avant le rôle de " *crucial cultural intermediaries* " que des femmes ont tenu auprès des marchands portugais qui commerçaient en Asie du Sud-Est au XVIème siècle mais ajoute qu'il fut rarement indiqué. Cf. A. Reid, Early Southeast Asian categorizations of Europeans, in : *Implicit understandings*, 1994, pp. 272-273. Voir aussi C. Richard de Silva, Beyond the cape : the Portugese encounter with the peoples of South Asia, in : *Implicit understandings*, 1994, pp. 295-322.

[863] Trinh Van Thao, op. cit., 1990, 346 p.

[864] J.-F. Billeter, Contribution à une sociologie historique du mandarinat, *A.R.S.S.*, 1977, p. 5. Voir aussi R. Pottier, Capitalisme, protestantisme et confucianisme, *Approches Asie*, 1996, pp. 5-43.

minorité de lettrés " *collaborationnistes* "[865] francophiles et partisans d'un dialogue interculturel, une minorité d'irréductibles résistants et une majorité de « l'entre-deux » dont on peut imaginer qu'elle a pu résister par d'autres voies que l'opposition frontale ou bien qu'elle a su profiter de la situation pour faire fructifier ses intérêts personnels. Encore que le mot de collaboration, en raison mais aussi au-delà de sa connotation négative, ne semble pas vraiment adéquat. On sait que Hoang Cao Khai qu'on présente comme une figure par excellence de la collaboration désirait s'appuyer sur la France pour moderniser son pays et retrouver l'indépendance nationale dans un deuxième temps[866]. De même, les attentes de Pétrus Ky étaient plus complexes que ce qu'évoque la notion de collaboration. S'il acceptait la tutelle française et la jugeait nécessaire pour éliminer le mandarinat qu'il tient pour responsable de la misère de son pays, il demeurait persuadé de la supériorité à terme du confucianisme sur le libéralisme occidental[867]. Trinh Van Thao montre en outre que de profondes transformations modifient le profil sociologique du lettré confucéen durant la période coloniale. Même si l'héritage de la tradition lettrée ne s'efface pas d'un coup de baguette magique[868], ces bouleversements font émerger, selon l'auteur, une nouvelle élite intellectuelle beaucoup moins monolithique – *a priori*, faudrait-il ajouter – que par le passé. Entre la " *génération 1862* " et la " *génération 1925* ", les changements introduits par la colonisation française sont en effet considérables. Si la " *génération 1862* "[869] reste globalement « classique » – les études traditionnelles demeurent hégémoniques si on excepte le passage par des écoles françaises de quelques personnages de confession catholique recrutés par l'administration coloniale en Cochinchine –, la " *génération 1907* "[870] présente déjà une pluralité de situations. La diversité des parcours scolaires devient effectivement de mise en ce début du XXème siècle puisqu'on trouve aussi bien des formations classiques, des formations entièrement suivies au sein du système éducatif français, des formations doubles, classiques et « modernes ». La " *génération 1925* "[871] voit quant à elle les études dans l'enseignement français ou franco-viêtnamien devenir prédominantes par rapport aux études classiques[872]. Cette génération se caractérise également par la montée de catégories nouvelles. Si l'héritage lettré demeure à un niveau remarquablement constant (autour de soixante-cinq % des lettrés de cette génération proviennent eux-mêmes d'une famille de lettrés), les lettrés issus de famille de fonctionnaires de l'administration coloniale

[865] Trinh Van Thao, op. cit., p. 212.
[866] A. Larcher, *L'ordre par la concorde : essai sur les réformismes coloniaux en Indochine*, 1994, p. 34 et sq.
[867] A. Madelin, op. cit., pp. 41-43.
[868] Au contraire, Trinh Van Thao le note avec insistance à plusieurs reprises, il demeure indéniablement persistant.
[869] Id., pp. 59-81.
[870] Id., pp. 84-105.
[871] Id., p. 105-115.
[872] Ainsi, le mot lettré, dans son acception administrative, devrait être logiquement rejeté au profit de celui d'élite intellectuelle à partir du moment où les concours triennaux furent abandonnés en 1915 au Nord, en 1918 au Centre. Trinh Van Thao, op. cit., p. 111. En Cochinchine, ils disparaissent en 1865.

représentent une part non négligeable de la nouvelle élite, ainsi que, dans une moindre mesure, les lettrés qui témoignent de la montée d'une bourgeoisie sudiste fortement occidentalisée, ascension déjà perceptible dans la « génération 1907 ». Surtout, l'élite intellectuelle de 1925 est sociologiquement moins ancrée dans les couches paysannes : Hanoï et Saïgon deviennent des pôles majeurs de la production de l'élite. Ce phénomène traduit la migration des lettrés villageois vers les villes où ils s'investissent dans les activités culturelles comme le journalisme, l'édition, l'enseignement privé ou public. Enfin, mais nous ne nous attarderons pas, le recrutement géographique est sensiblement modifié : le poids du Nord s'accentue de 1862 à 1925 – il passe de trente-six à cinquante-neuf pour cent – au détriment du Centre-Viêt Nam[873].

Deuxième problème, Roger Bastide met le doigt, nous l'avons dit, sur la nécessité de comprendre les intérêts des groupes en situation de confrontation afin de saisir les traits culturels préférentiellement empruntés[874]. Transporté dans le cadre de la production conjointe, saisir ces intérêts pourrait effectivement nous aider à cerner les apports respectifs des coparticipants au texte. Mais concédons avec Trinh Van Thao que le sens de la collaboration d'un fragment de l'intelligentsia viêtnamienne à l'entreprise coloniale au XIXème siècle n'est pas chose aisée à cerner. Nous nous trouvons probablement devant une poussière de cas et il est à notre sens révélateur que Trinh Van Thao ne peut à ce sujet apporter que des réponses singulières, par exemple la soif de pouvoir du mandarin Hoang Cao Khai[875]. En outre, il est supposé que les intérêts sont bien formés et clairement énoncés préalablement aux situations de rencontre : on peut au contraire soutenir qu'ils se constituent au fur et à mesure.

Troisième problème, évidemment lié au précédent : il est évident que l'hétérogénéité de la classe des lettrés rend délicate l'identification de la culture du groupe. L'étiquette confucéenne est à cet égard un obstacle à une pleine appréhension. Si d'une part les mandarins, qui sont les lauréats des concours provinciaux – titulaires donc au minimum du grade de *cu nhan* qu'on traduit couramment par « licencié » –, des concours à la Capitale ou à la Cour de l'Empire[876], et, d'autre part, les lettrés qui ont donc échoué à ces mêmes concours – ils retournent généralement dans

---

[873] Il serait loisible d'affiner l'analyse et d'identifier des pôles d'excellence, c'est-à-dire des provinces et même des villages où se concentrent des grands noms d'intellectuels viêtnamiens. Voir Trinh Van Thao, op. cit., pp. 61-62 et p. 107. La tâche ne serait pas vaine eu égard à la problématique : la géographie des « terrains » ne ressortirait donc pas que des conditions physiques du milieu. I. Bashkow révèle que D. Schneider a effectué son travail ethnographique dans le village de Gatchepov sur l'île de Yap en grande partie parce que le seul interprète présent sur l'île habitait là. Cf. I. Bashkow, The dynamics of rapport in colonial situation. David Schneider's fieldwork on the Islands of Yap, in : *Colonial situations*, 1991, p. 200. L'hypothèse que soit la présence forte d'une tradition lettrée dans un village, soit la préexistence de réseaux villageois d'interconnaissance liés à l'origine géographique d'un lettré informateur privilégié de savants français peut attirer préférentiellement en certains lieux le regard des orientalistes, serait dès lors à creuser.

[874] R. Bastide, op. cit., p. 318.

[875] Trinh Van Thao, op. cit., p. 150.

[876] Trinh Van Thao, op. cit., p. 335. Les lauréats des concours provinciaux avec le grade de *tu tai* (bachelier) ne pouvait prétendre, à quelques exceptions près, participer aux concours à la Capitale, ni recevoir le titre de mandarin.

leurs villages d'origine où ils occupent le plus souvent des postes de maîtres d'écoles, tout en y exerçant des activités de médecine, de géomancie, etc., ou bien encore s'attribuent le rôle de représentant des intérêts villageois auprès de la hiérarchie mandarinale[877] – ont en commun une même culture pétrie par l'étude des classiques confucéens, ont-ils pour autant les mêmes points de vue sur le monde social ? Partagent-ils la même vision du pouvoir politique, de la société ? De leur rôle dans la société ? On peut en douter. Thomas Hodgkin relève par exemple que les lettrés de village étaient moins « *sinisés* » que les « lettrés-fonctionnaires »[878]. Et que dire de ces mandarins qui, en rupture avec leur fonction au sein de l'édifice impérial, se retirent de la vie publique[879] ? Jean-François Billeter propose à ce titre le portrait éclairant de Li Zhi, petit mandarin du XVIème siècle, contestataire de l'ordre social, et dont l'image est très loin de l'« éthique traditionaliste » du mandarinat[880].

Mais si tant est qu'on puisse dessiner une gamme variée de « sous-cultures » ou d'intérêts de groupes restreints, peut-on discerner dans les textes des savants français ce que « le » lettré a intérêt à dire ou ne pas dire, que ce soit, pour découper large, en tant que porteur idéologique d'une vision du monde qui s'accorde avec sa position sociale d'auxiliaire des Français ou en tant que porte-parole des intérêts et de la culture d'une fraction de la classe lettrée ? La thèse magistrale que Sylvia Murr accorde à l'indologie du père Cœurdoux[881] est à cet égard, certes révélatrice des difficultés de l'entreprise, mais aussi tout à fait instructive en ce qui concerne les conditions nécessaires à la détermination des apports respectifs de différents coparticipants à l'écriture d'un texte à travers l'analyse des intérêts – ce qu'elle appelle plus judicieusement « intention ». D'une part, la démarche pour être productive doit se cantonner à l'étude intensive d'un cas ; d'autre part, elle mobilise une connaissance érudite de l'histoire – en l'occurrence, les débats religieux et scientifiques au XVIIIème siècle – pour replacer le texte dans ses différents contextes d'expression.

---

[877] T. Hodgkin, Scholars and the revolutionary tradition : Vietnam and West Africa, *Oxford review of education*, 1976, p. 111 et sq.

[878] T. Hodgkin, op. cit., p. 116. Dans un autre contexte, R. Lardinois relate le cas du polyglotte anglais F. W. Ellis qui, ayant " *vraisemblablement* " travaillé avec des lettrés non-brahmanes, se trouva en concurrence sur la question de la légitimité du droit avec des administrateurs qui s'appuyaient eux sur le point de vue des brahmanes. Voir R. Lardinois, Peut-on classer la famille hindoue ?, *A.R.S.S.*, 1985, p. 32.

[879] Dans les « Notes » de sa traduction commentée des « entretiens de Confucius », P. Ryckmans souligne que la coutume du deuil demeura en vigueur chez les lettrés tout au long de l'histoire de la Chine. Les lettres et les arts ont bénéficié de ces retraites forcées qui suspendaient les carrières mandarinales. Cf. P. Ryckmans, *Les entretiens de Confucius*, 1987, p. 159. L'écrivain coréen Yi Munyŏl évoque des lettrés revenus au village après avoir été d'une manière ou une autre éliminés de la scène de la capitale. Cf. Yi Munyŏl, *Le poète*, 1992, p. 31. Il semble bien qu'on soit là avec une caractéristique de l'habitus lettré dans le monde chinois : il en fut effectivement de même au Viêt Nam.

[880] J.-F. Billeter, op. cit., p. 19 et sq.

[881] Cf. S. Murr, *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire II. L'indologie du père Cœurdoux : stratégies, apologétique et scientificité*, Paris : P.E.F.E.O., 250 p.

Une sociologie de l'entrecroisement culturel entre des groupes porteurs d'intérêts et de cultures spécifiques est donc empiriquement difficile à pratiquer. Elle est en outre théoriquement inapte à rendre compte de la nature de la production conjointe. À nos yeux parce qu'elle demeure enfermée dans le paradigme de la communication. Autrement dit, la description cherche à élucider les contenus et la dynamique des emprunts sans interroger les mécanismes de la communication, ni laisser place à la création en commun. Une approche dialogique[882] nous apparaît à ce titre plus féconde théoriquement, et de surcroît elle nous semble pouvoir être mise en œuvre car elle permet un déplacement de la problématique.

Une approche dialogique de la production conjointe

C'est donc avec Mikhail Bakhtine[883] que nous poursuivons la discussion[884]. Que dit-il ? Au plus général, qu'il n'y a pas d'énoncés sans relation à d'autres énoncés : c'est le concept de polyphonie. Mais le « dialogique » dit quelque chose de plus : d'une part, que ce rapport entre les énoncés est créateur de sens nouveau – c'est évidemment là la rupture fondamentale, l'accent est mis plus sur la construction que sur la circulation[885] –, d'autre part que cette création a pour moteur, soit des dynamiques de lutte sur le sens des mots, c'est-à-dire de luttes d'" *accentuation* " contradictoire sur la valeur des mots[886], soit des dynamiques plus consensuelles, telle l'extraction forcée d'un sens profond, la compréhension complémentaire, l'accord. Précisons que Bakhtine ne fait pas de différence entre le texte ou l'acte de parole, tous deux sont des produits d'intersubjectivité. Cette indistinction est pour nous heuristique si on y voit les deux facettes liées d'un même phénomène : la coproduction de connaissances. Ainsi, au niveau oral, nous reprenons également l'idée que la production de connaissances est un processus qui s'effectue dans le " *milieu ambiant des actes de parole de toutes sortes* "[887], qui s'élabore dans le flux continu des dialogues quotidiens au cours de relations sociales relativement organisées[888] ou bien dans le cadre de la " *réunion fortuite* " et pour un " *temps limité* " de quelques personnes[889] à condition que ces

[882] D. Parkin remarque que la promotion du mot « dialogique » chez des auteurs comme J. Clifford n'a pas donné lieu à des applications empiriques. D. Parkin, Eastern Africa : the view from the office and the voice from the field, in : *Localizing strategies*, 1990, p. 183.
[883] M. Bakhtine, *Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, 1977.
[884] Soumettre la notion de production conjointe à cet univers théorique doit beaucoup à Jean-Pierre Darré qui en est l'inspirateur. Nous tenons ici à lui témoigner notre dette intellectuelle.
[885] Ceci ne veut pas dire qu'on rejette totalement la question de la diffusion de savoirs « déjà-là ». Seulement, elle est considérée, ou bien comme indécidable, ou bien comme un effet de la coproduction.
[886] M. Bakhtine, op. cit., p. 44.
[887] Id., p. 38.
[888] Id., p. 30.
[889] Id., p. 132.

rencontres soient répétées dans le temps[890]. Cette insistance sur le quotidien a une autre implication que dégagent mieux Peter Berger et Thomas Luckmann : on peut produire dans la conversation courante des connaissances sans que le cadre d'interaction soit explicitement orienté vers cette finalité[891] – la connaissance scientifique n'est qu'un cas particulier de savoir doté d'une intention spécifique[892]. Cette hypothèse que la production de connaissances peut n'être que le sous-produit de relations quotidiennes nous paraît d'autant plus pertinente qu'on se trouve dans une situation de rapports interculturels. De cet ensemble d'idées découle immédiatement un traitement empirique : en première approche, il suffit d'attester de la réalité de relations suivies de travail entre des savants français et des lettrés viêtnamiens pour affirmer qu'on est bien dans un processus de coproduction de savoirs. C'est à ce stade que nous mobilisons aussi Jean-Pierre Darré et sa notion de « situation de coproduction » qui permet d'avoir accès à ce qui par définition ne laisse pas de traces historiques : le verbe. Darré amène par ce biais la discussion sur la question des conditions de ces situations. Dans le cadre de notre objet – l'auteur s'intéresse à la production de connaissances techniques au sein de groupes de pairs, notamment les agriculteurs –, nous retenons deux idées qui permettent d'envisager de telles situations et qui surtout peuvent déboucher sur un travail empirique en sociologie historique. La première spécifie que les conditions matérielles ne doivent pas être négligées en ce sens où elles peuvent obliger à des coopérations[893]. La deuxième indique que l'existence de thématiques communes de part et d'autre de la « frontière culturelle » forme une de ces conditions qui induisent la possibilité de dialogues, discussions et débats. Au niveau du texte, Bakhtine donne un certain nombre de pistes pour identifier la présence d'autrui qui varie depuis une présence pleine (dialogue explicite) à une présence évoquée (absence d'indice matériel) en passant par une présence hybride (style indirect plus ou moins allusif, avec ou sans des guillemets) : rhétorique de présentation d'un discours potentiel d'autrui, représentation d'autrui dans des situations de type oral ou écrit, discours non assumé mais évoqué, procédés de transmission cachée du discours d'autrui (à l'aide des signes de ponctuations notamment : …, ?, !, etc.).

Si Mikhail Bakhtine insiste sur l'aspect négocié des savoirs, il néglige toutefois de préciser les effets de cette négociation sur les protagonistes de l'interaction. Sans parler d'" *alternation* " de l'identité – qui est un cas limite que l'on ne peut toutefois exclure –, notion mise en avant par

---

[890] Dans le même ordre d'idée, Peter Berger et Thomas Luckmann relient au pouvoir créateur de la conversation les critères de fréquence et d'intensité. P. Berger & T. Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, 1986, p. 211. Ils invitent de surcroît à interroger les correspondances qui peuvent jouer ce rôle de continuation de la conversation quand la séparation physique menace de rompre le dialogue : simplement, constatent-ils, le pouvoir créateur est dans ce cas moindre. Id., p. 211.

[891] Id., p. 208.

[892] Id., p. 41.

[893] Jean-Pierre Darré, *La production de connaissance pour l'action. Arguments contre le racisme de l'intelligence*, 1999, p. 45 et sq.

Peter Berger et Thomas Luckmann pour dire ce processus de " *réorganisation de l'appareil de conversation* "[894], il demeure vraisemblable qu'un dialogue interculturel durable « altère » les gens impliqués dans la rencontre. C'est l'un des attraits de l'article de John David Yeadon Peel sur la conversion de prêtres ifa au christianisme que de décrire les enjeux identitaires qui se nouent tout à la fois pour les missionnaires occidentaux et les prêtres africains le long du dialogue qui les oppose et les réunit[895]. À la condition de spécifier les différents niveaux auxquels ces enjeux sont à référer. Il paraît utile de distinguer les enjeux individuels, concernant ses propres schémas de pensée, ses désirs, etc. des enjeux qui concernent son groupe d'appartenance dont les intérêts peuvent être mis à mal, que ce soit vis-à-vis d'autres groupes concurrents ou dans ses pratiques.

3. Les conditions de la production orientaliste : les éléments de vraisemblance d'une coopération entre les savants français et leurs pairs viêtnamiens

Nous allons explorer certaines conditions matérielles que nous constituons donc en tant que situations de coproduction, qui suggèrent un recours à des interlocuteurs indigènes, à la fois dans un but prosaïque de simplification et de multiplication du travail, mais également de possibilité même de réalisation de ce travail. Nous verrons ainsi que, si la situation des transports, l'état sanitaire et le contexte de sécurité – surtout au Nord et au Centre – furent difficiles au siècle dernier, s'améliora quelque peu au tournant du siècle, se déplacer sur le terrain viêtnamien reste une entreprise pénible.

Les conditions physiques du terrain viêtnamien

Henrika Kuklick et Robert Kohler le rappellent avec justesse, les conditions de circulation sont déterminantes pour l'exploration scientifique. Une infrastructure de communication en état et sa sécurisation sont en effet indispensables au fonctionnement de la science coloniale afin que les savants puissent se déplacer sur les lieux d'enquête[896]. Comme en beaucoup d'autres endroits,

---

[894] P. Berger & T. Luckmann, op. cit., pp. 215-217. Les auteurs citent la conversion religieuse comme alternation par excellence.
[895] Voir J.D.Y. Peel, The pastor and the *babalawo* : the interaction of religions in nineteenth-century Yorubaland, *Africa*, 1990, 60, 3, pp. 338-369. Voir aussi André Mary, Retour sur la « conversion africaine » : Horton, Peel et les autres, *Journal des africanistes*, 1998, 68, fasc. 1-2, pp. 11-20.
[896] H. Kuklick et R. Kohler, op. cit., p. 7.

les conditions physiques du Viêt Nam, à l'époque qui nous intéresse, imposaient de sérieuses contraintes aux enquêtes sur le terrain ethnographique.

Un piètre réseau de communication

La géographie du Viêt Nam n'est pas des plus propices à son « exploration » scientifique. Très montagneux, le relief enserre des zones deltaïques au Nord et au Sud. Vastes plaines de riz, ne croyons pas que ces deltas soient aisément praticables : ils se présentent sous la forme d'une toile anastomosée de fleuves, rivières, arroyos, canaux et digues innombrables. Quant à la région centrale, c'est une mince bande de terre montagneuse, de quelques dizaines de kilomètres en sa partie la plus étroite, striée de petites vallées qui s'ouvrent sur ses bordures maritimes. Le réseau routier demeure ainsi principalement côtier et « urbano-localisé ». Son développement fut en outre très progressif (voir annexe 15).

Pour la Cochinchine, un témoignage de Roland Dorgelès révèle qu'en 1925, " *enfin* ", les déplacements deviennent plus faciles grâce à l'automobile et les bacs à moteur[897]. Le propos laisse deviner les entraves qui subsistaient jusqu'alors à la mobilité des hommes et des femmes. Affecté au Viêt Nam dans les années 1930, René Dumont se rappelle de la pénibilité des voyages dans le delta du Fleuve Rouge. Un lacis de chemins de terre peu accessibles, tout particulièrement en saison des pluies, des diguettes étroites enserrant les rizières et formant un réseau hautement réticulé, rendaient les transports harassants. À titre de preuve, René Dumont nous raconta d'ailleurs qu'il était pour cette raison le seul agronome à effectuer des tournées de terrain dans les villages et qu'il n'avait pas souvenir de Français qui, à son époque, faisaient de même, à l'exception de Pierre Gourou[898]. Réalisant son étude sur la géographie du delta du Fleuve Rouge pendant les vacances scolaires, Pierre Gourou témoigne à son tour de la rigueur du climat estival, chaud et pluvieux qui rendait les déplacements particulièrement difficiles[899].
Prendre possession d'un terrain nécessite ainsi une véritable expédition : les préparations d'un travail sur un terrain autre que la bibliothèque du coin, exigent une lourde organisation. Si le voyage « inaugural » de Louis Finot et du capitaine Lunet de Lajonquière reste, par son objet[900],

[897] P. Brocheux & D. Hémery, op. cit., p. 178.
[898] R. Dumont, Communication personnelle du 28 février 1998.
[899] P. Gourou, *Terres de bonne espérance : le monde tropical*, 1982, p. 12.
[900] Initialement conçu pour effectuer le tour complet de l'Indochine, le voyage de Finot et Lunet de Lajonquière les conduisit de Saïgon à Hanoï sur un peu plus de trois mois, d'octobre 1899 à janvier 1900 (il se poursuivit au-delà de Hanoï). Le convoi comportait 36 coolies, 2 boys, un cuisinier, un tirailleur, un interprète. Il est relaté qu'en raison de

un peu à part, les récits concordent et suggèrent que le terrain ethnographique ne puisse, en général, guère être éloigné des grandes villes ou des grands axes de communication. Jacqueline Filliozat, fille de l'indianiste Jean Filliozat[901] et elle-même indianiste, nous fit part des souvenirs égrenés à ce titre par son père, ces véritables colonnes qu'il fallait mettre sur pied, à cheval ou à dos d'éléphants, encadrées par des tirailleurs qui en assuraient la protection. S'il est imaginable que ces faits ont pu être embellis par une mythologie du terrain, ils n'en demeurent pas moins des faits. Ce sont évidemment les zones montagneuses, les Hauts-Plateaux du Centre qui offrent le plus d'obstacles. Le journal de marche de Prosper Odend'hal (1903-1904) bruit sous le cheminement des éléphants dans la " *brousse* ", il narre d'ailleurs qu'il fallut leur attacher les hommes pour aborder des descentes excessivement pénibles pour ces animaux[902]. Plus proche de nous, Paul Mus nous relate sa mission de quelques mois dans le Sud-Annam à la découverte du pays cham. Il conte sur un mode mineur – situation tout à fait banale ? – la frayeur qui secoua son escorte, en particulier les chevaux, à la rencontre d'un tigre[903].

Un état sanitaire général qui use les organismes

Pour la période qui l'intéresse (1860-1910), Charles Meyer évoque les difficultés de déplacement des " *broussards* ". Insectes, plaies, infections, nourriture, mais aussi des bandits ou des rebelles en découragent plus d'un et ce sont donc surtout les militaires et les fonctionnaires des affaires indigènes qui se retrouvent " *en brousse* "[904]. Les problèmes d'acheminement des vivres et des médicaments hors de Hanoï et de Haiphong, ainsi que les défaillances de l'organisation sanitaire sont responsables, en cette fin du XIXème siècle, de fortes mortalités (amibiase, choléra, paludisme, etc.) : pour la décennie 1880-1890, le taux de mortalité des français atteint soixante-trois % dans la Haute-Région, se tassant toutefois autour de 1900[905].

Les archives de l'E.F.E.O. regorgent d'illustrations sur les multiples affections qui touchent les personnes. Foies, intestins, fièvres : on pourrait faire la litanie, à la manière d'une chanson connue, des organes que les tropiques affaiblissent. Retenons surtout qu'elles amenuisent les

---

l'épuisement des chevaux, ils durent se déplacer en chaise à porteurs : pauvres chevaux ! Voir le journal de terrain tenu par Finot, tome 1, p. 78, Mss. Europ. 1.

[901] Ancien directeur de l'E.F.E.O. (de 1956 à 1977), Jean Filliozat, aujourd'hui décédé (en 1984), fut aussi professeur de langues et littératures de l'Inde au Collège de France. Cf. P. Singaravélou, *L'École française d'Extrême-Orient ou l'institution des marges*, 1999, p. 321-322.

[902] A.E.F.E.O., Mss. Europ. 2, Journal de marche de Prosper Odend'hal.

[903] Cf. Rapport de mission chez les Chams du Sud-Annam, *B.E.F.E.O.*, 1929, pp. 509-513.

[904] C. Meyer, *La vie quotidienne des français en Indochine 1860-1910*, 1985, p. 225 et sq.

[905] id., p. 176 et sq.

capacités de travail, les possibilités de déplacement ainsi qu'en témoignent ces archives[906]. Un rapport de Foucher relève à ce propos le manque de personnel à l'E.F.E.O. qui empêche la sortie de son bulletin. Aux diverses raisons invoquées figure notamment celle du rapatriement d'un pensionnaire pour cause de santé[907].

René Dumont nous confirma[908] lui aussi la portée des atteintes physiques causées par son séjour au Tonkin. Rentré en France en 1932, il estime que la conjugaison de son travail acharné, des conditions climatiques et des difficultés de circulation l'ont tant épuisé qu'il mit de longues années à s'en remettre[909]. Autres faits, plus dramatiques ceux-là : Charles Carpeaux, décédé à la suite d'une violente attaque de dysenterie en 1904 à l'âge de 33 ans, Édouard Huber, " *foudroyé* "[910] littéralement par une maladie à Vinh Long en cours de mission, en 1914, à l'âge de 34 ans, ou encore Éliacin Luro qui meurt, secoué de violentes fièvres[911], dans un hôpital de Toulon, en 1877, à l'âge de 40 ans[912]. On sait que l'exploration ethnographique et linguistique d'Alfred Lavallée dans la région des Hauts-Plateaux au tournant du siècle est abrégée en raison d'une " *grave maladie* " qui l'oblige à revenir se soigner à Saïgon[913]. Antoine Cabaton, secrétaire-bibliothécaire à l'E.F.E.O. ne séjourne que quelques mois au Viêt Nam et démissionne courant l'été 1900, la santé ébranlée par les rigueurs du climat[914].

Au terme de ce paragraphe, il est loisible d'imaginer que la durée de séjour sur un terrain quelconque est vraisemblablement brève. Faut-il s'étonner quand Marcel Ner relate que les difficultés matérielles ont transformé son excursion dans l'" *intimité* " des Moï en une affaire de quelques jours ou semaines[915] ? Faisons l'hypothèse que ce fait s'applique, non seulement aux hautes régions mais à toutes les zones rurales un tant soit peu éloignées des grandes villes ou des

---

[906] La confidentialité des données médicales ne nous autorise pas à citer les nombreux cas relevés, les innombrables plaintes qu'elles suscitent.
[907] Cf. A. Foucher, Rapport au Conseil Supérieur de l'Indochine sur la situation matérielle et les travaux de l'École Française d'Extrême-Orient, *B.E.F.E.O.*, 1906, pp. 489-492.
[908] Communication personnelle, 28 janvier 1998.
[909] Cinq ans selon le propos rapporté par I. Besson, Introduction, in : La culture du riz dans le delta du Tonkin, 1995, p. XLI.
[910] *B.E.F.E.O.*, 1921, fasc. 1, p. 36.
[911] Communication personnelle de Jean Luro, petit neveu d'Éliacin Luro, 12 août 1999. Selon J. Périn, E. Luro aurait décédé des suites d'une attaque de dysenterie. Cf. J. Périn, La vie et l'œuvre de Luro, *B.S.É.I.*, 1940, p. 15.
[912] L'analyse de l'âge à la mort des auteurs du corpus ne fait pourtant pas ressortir de causes de surmortalité si on compare l'âge moyen de cette communauté avec les données, certes très imparfaites, dont nous disposons pour la France de l'époque.
[913] *B.E.F.E.O.*, 1921, fasc. 1, p. 9.
[914] Id., p. 11.
[915] A.E.F.E.O., carton 35, dossier L.

grands axes, c'est-à-dire la majorité du pays. Jean-Yves Claeys attribue d'ailleurs l'absence de travaux sérieux sur les Annamites aux courtes missions qui caractérisent la recherche de terrain[916].

Les conditions politiques : les guerres de pacification au Tonkin et dans l'Annam (1885-1896)

Charles Fourniau décrit dans le détail les conditions de vie qui prévalurent au Tonkin et en Annam, désolés par la guerre dite de pacification menée par l'armée française pour réduire la résistance viêtnamienne. Son livre pullule d'exemples qui montrent l'insécurité générale régnant dans ces contrées, plus particulièrement au Nord-Viêt Nam. La guerre, jusqu'au début des années 1890, apporte son cortège de malheurs :

> " *Les villages brûlés, sans ou avec leur population, Oradour avant la lettre, furent si nombreux que l'on vit le pouvoir civil obligé d'en interdire expressément la pratique avant une colonne, afin de ne pas diminuer la rentrée de l'impôt. Les colonnes de partisans de Hoang Cao Khai à travers le Bai Sây, celles de Trân Ba Lôc au Sud-Annam, furent de longues traînées de sang* "[917].

Charles Meyer abonde dans le sens de Fourniau. Il délimite en outre les provinces tonkinoises particulièrement meurtries :

> " *En 1889, les têtes se coupent comme le riz entre Hanoï et hung-hoa, on ne se rend à Lang-son que sous protection d'une forte escorte, les provinces de Bac-ninh, Hai-duong, Thai-nguyên sont en état de guerre civile* "[918].

Le gouverneur général Jean-Louis de Lanessan rapporte qu'en 1889, un Français ne peut toujours pas circuler entre Hanoï et la province de Bac Ninh sans escorte ; relève que la ville de Hai Duong (à environ soixante kilomètres à l'est de Hanoï, dans le delta du Fleuve Rouge) reste très troublée[919]. Georges Taboulet relate le cas de Fuchs et Saladin, deux ingénieurs des mines chargés par Le Myre de Vilers de prospecter les ressources minières du Tonkin. Arrivée en décembre 1881 à Haiphong, leur mission s'arrête brutalement à Moncay en janvier 1882 lorsqu'ils

---

[916] J.-Y. Claeys, Introduction à l'étude de l'Annam et du Champa, *B.A.V.H.*, 1934, pp. 86-87.
[917] C. Founiau, *Annam-Tonkin 1885-1896. Lettrés et paysans face à la conquête coloniale*, 1989, p. 268.
[918] C. Meyer, op. cit., p. 176.
[919] J. Chesneaux, *Contribution à l'histoire de la nation vietnamienne*, 1955, p. 139.

rencontrent des Pavillons noirs[920] qui les molestent. En creux, ce constat laisse deviner ce que pouvait être la situation hors des villes ou des axes majeurs de communication. Pierre Brocheux et Daniel Hémery rappellent justement que dans les années 1880-1890 le contrôle français sur le Tonkin et l'Annam, fort précaire, ne concernait que les principales villes du delta du Fleuve Rouge, ainsi que Lang Son, Hué et trois ports de l'Annam[921]. On sait par ailleurs qu'au début des années 1890 Jean-Louis de Lanessan dut organiser la Haute-Région, peu sûre, du nord du Viêt Nam sous la forme de « Territoires militaires ». Les régions montagneuses restèrent cependant longtemps encore dangereuses (voir ci-dessous).

Nguyên Van Phong souligne cependant que les écrits français sur lesquels il s'appuie personnellement pour brosser le portrait des " *dévastations à grande échelle* "[922] qui ruinèrent le pays, enlaidissent à dessein le contexte : le tableau de la situation que dresse Charles Fourniau ne serait-il pas exagérément noirci ou pour le moins étendu à un espace plus vaste que ce qu'il fut dans la réalité ? Peut-être, voire probable. Mais l'insécurité ne se mesure pas que statistiquement. Le monde savant paie son tribut à l'insécurité du pays, en particulier dans les zones montagneuses mal contrôlées. Il est de coutume de citer à cet égard l'assassinat de l'explorateur Prosper Odend'hal en 1904 par les Jaraï dans la zone des Hauts-Plateaux (ou bien le meurtre de Jean Commaille en 1916, par des bandits à proximité d'Angkor si on élargit à l'Indochine[923]). Peut-être moins fréquemment, de signaler le meurtre de l'administrateur et chargé de mission de l'E.F.E.O. Henri Maître, par les Phnong en 1914. Au-delà de ces deux cas[924], nous devons essayer d'imaginer l'impact qu'ils ont pu avoir sur la communauté des chercheurs. Certes l'émotion, mais pensons surtout aux incitations concrètes que ces faits peuvent susciter quant à l'envie de se déplacer durablement hors du confort et de la sécurité des grandes villes. Les chiffres fournis par Gilles de Gantès en constituent, quoique très indirectement, un indice. Bien qu'ils sous-estiment la présence européenne dans les villes – n'est prise en compte que la présence dans les grandes villes de Hanoï, Haiphong, Hué, Tourane et Saïgon –, ces chiffres montrent qu'environ 60 % de la

---

[920] Bandes militaires chinoises infiltrées dans le Nord-Viêt Nam suite aux troubles des années 1860 en Chine. Elles furent utilisées par le pouvoir viêtnamien pour lutter contre les troupes françaises. Cf. P. Franchini, L'or et le sang de la France, in : *Tonkin 1873-1954*, 1994, pp. 23-25 (par exemple).
[921] P. Brocheux & D. Hémery, op. cit., p. 55.
[922] Nguyên Van Phong, *La société vietnamienne de 1882 à 1902, d'après les écrits des auteurs français*, 1971, p. 208. L'auteur rappelle en outre – on l'oublie trop souvent – que la Cochinchine ne connut la paix qu'à partir des années 1882.
[923] Jean Commaille était le conservateur du groupe d'Angkor depuis 1908. Cf. P. Singaravélou, op. cit., p. 317.
[924] L'affaire Odend'hal est plus sinueuse qu'il n'y paraît. " *Traîtreusement* " assassiné par les " *sauvages Jaraï* " auxquels il se serait " *naïvement* " confié selon la version de l'E.F.E.O. (in : *B.E.F.E.O.*, 1921, fasc. 1, p. 25), le compte-rendu du procès fait ressortir les torts de l'explorateur. Les assassins furent d'ailleurs – concession possible à une politique de « pacification » en direction des tribus montagnardes – relaxés ou condamnés à de courtes peines (in : *B.E.F.E.O.*, 1907, p. 175). La lecture du journal de marche de Prosper Odend'hal confirme que sa volonté d'accaparer des objets d'art heurtait profondément les chefs de la tribu (voir A.E.F.E.O., Mss. Europ. 2).

population européenne est urbaine[925], et ce pour les trois dates retenues (1907, 1911 et 1921)[926]. La cartographie des lieux d'enquête des savants français indiquerait probablement une implantation des travaux savants soit périurbaine, soit proche des grandes villes. L'opération est délicate à réaliser parce que l'information à ce sujet est incomplète – peu d'auteurs localisent leur terrain – ou bien difficile à reconstituer – fréquemment les noms de villages ne correspondent pas à la nomenclature des communes dont nous disposons pour l'époque, en l'occurrence pour le seul Tonkin[927]. Un indicateur bâti sur le relevé systématique des noms de lieux précisés à diverses fins dans les textes pourrait se révéler pertinent. Il ne signifie toutefois pas que l'auteur est bien allé dans ce village – ses informateurs ont pu le faire à sa place[928]. Toujours est-il que l'ampleur de la tâche nous a fait renoncer.

4. La production conjointe, du vraisemblable au certain : une étude empirique indiciaire

Montrer le rendement de la notion de production conjointe pour rendre compte de ses effets sur la connaissance exige qu'on puisse attester largement de sa réalité. Mais consciemment ou inconsciemment refoulée, la recherche empirique n'est pas aisée : elle doit prendre les chemins de traverse. Deux éléments que nous construisons, dans ce champ particulier, en tant qu'indicateurs de coproduction, vont accaparer notre attention : la langue et la division du travail qui, à travers les formes contradictoires ou ambivalentes par lesquelles les savants les livrent, donnent une idée de l'ampleur du phénomène. La langue semblerait par excellence l'« interface » où viennent se construire les savoirs. Nous observerons au contraire que les savants français font de la langue une affaire de prestige interne au champ des études viêtnamiennes. En ce sens, elle constitue une entrave à l'inscription, dans l'écriture, des coopérations indigènes. Nous verrons alors que l'analyse des niveaux de compétences linguistiques des savants peut fonder un indicateur de l'effectivité de la production conjointe, que ces compétences soient faibles – un recours généralisé à des médiateurs indigènes, interprètes, traducteurs ou lettrés, les trois

[925] Se focaliser sur ces seules villes a de plus l'avantage d'éluder la question de la définition des seuils différenciant l'urbain du rural dans un pays très faiblement urbanisé mais dont les densités de population rurale sont fortes dans les deltas : 430 habitants/km² dans le bassin du Fleuve Rouge en 1931 par exemple. Cf. P. Gourou, op. cit., p. 144.
[926] G. de Gantès, *Coloniaux, gouverneurs et ministres. L'influence des français du Viet-Nam sur l'évolution du pays à l'époque coloniale 1902-1914*, 1994, pp. 38-41 (vol. 1).
[927] Ngô Vi Liên, *Nomenclature des communes du Tonkin*, 1928 ; Vu Thi Minh Huong, Nguyên Van Nguyên & P. Papin, *Répertoire des toponymes et des archives villageoises du Bac-Ky*, 1999. Ainsi, R. Deloustal affirme obtenir l'autorisation de copie d'un testament au hameau d'An-Xa dans le district de Thanh-Oai. Or, nous relevons plusieurs « An-Xa » mais pas dans ce district-là.
[928] Les cas recensés au Nord montrent que les provinces proches de Hanoï sont les plus arpentées (Bac-Ninh, Ha-Dông, Hai-Duong, Hung-Yên, Nam-Dinh).

fonctions pouvant être confondues, devient un palliatif –, ou bien élevées – le mode privilégié d'apprentissage se fait généralement dans la rencontre avec un lettré attitré qui introduit à sa propre culture. L'objectivation des formes de travail en commun avec les « collaborateurs » indigènes, leur occultation au profit de la naturalité du regard savant sont aussi autant d'écrans à la mesure de leur rôle, mais témoignent dans le même temps que les lettrés, sans surprise, emplissent l'espace de médiation entre les savants français et la réalité viêtnamienne.

Langue, mise en scène de soi et dénigrement – À propos d'« affaires entre soi »

La connaissance de la langue indigène, pour le savant, est bien évidemment le marqueur par excellence d'un « mouvement » vers la culture étrangère, atteste de la possibilité de construire des dialogues avec ses interlocuteurs, constitue la condition nécessaire (mais pas suffisante) pour rendre compte scientifiquement de l'altérité. L'hétérogénéité du champ des études viêtnamiennes oblige à distinguer *a priori* différents statuts à la langue. Évidemment, la langue apparaît en tant qu'objet d'étude philologique, dans un face-à-face entre les outils du philologue et les textes anciens. Pour les missionnaires ou les administrateurs coloniaux, l'apprentissage de la langue se conçoit en regard d'intérêts pragmatiques, celui de la prédication pour les premiers, celui de la « conquête » des indigènes pour les seconds[929]. Ce qui nous importe ici, c'est de montrer que la langue est moins présentée comme le lieu de la construction problématique d'une compréhension mutuelle que comme un outil d'exhibition de soi. Autrement dit, on est d'abord dans un dialogue entre « nous ».

Les usages rhétoriques des citations en langue vernaculaire

La langue devient donc fréquemment le support d'une mise en scène de soi[930]. En particulier, l'insertion de termes en viêtnamien obéit à cet usage. Car loin de concerner des

[929] J. Suignard souligne que l'École coloniale promeut les langues dans le dessein à la fois de s'attacher les indigènes et de se passer des interprètes « locaux ». Cf. J. Suignard, *Une grande administration indochinoise : les services civils de l'Indochine*, 1931. B. Cohn rapporte un propos où il est question de sortir les fonctionnaires coloniaux de la dépendance vis-à-vis des interprètes car cette " *servitude* " opère symboliquement un renversement de la domination que la puissance coloniale ne peut accepter. Cf. B. Cohn, op. cit., p. 41.

[930] Nous utilisons librement le vocabulaire dramaturgique mis à l'honneur par E. Goffman en l'appliquant au cas d'un face-à-face virtuel entre un auteur et son public de lecteurs. La représentation de soi renvoie à l'idée qu'un individu cherche à produire une impression idéalisée auprès d'un public en mettant en lumière certains faits et en en laissant dans l'obscurité d'autres. La mise en scène de son image, en mêlant fiction et réalité, aboutit à créer un degré de vraisemblance de la situation. E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, 1973, p. 67 et sq.

concepts dont la traduction sémiologique est délicate, elle regarde des mots pour lesquels les équivalents français ne manquent pas. Parce que son récit atteint une dimension théâtrale rarement égalée – mais pratiquement tous les auteurs du corpus ornent dans la même veine leurs textes de mots viêtnamiens –, Pierre Pasquier va aider à éclaircir notre propos. Citons :

> " *Je ne puis songer sans un sentiment de fraîcheur et de paix tranquilles à ces villages lointains et paisibles. Je me vois à cheval le matin par une belle journée de printemps (…). Ma présence ne provoque de la part des grandes personnes aucune curiosité et pourtant, combien de ces vieillards, de ces femmes cachées dans l'obscurité de leur « cái nhà » et dont je sens partout la présence un peu hostile, n'ont jamais vu un Européen. (…). Je me sais surveillé, suivi, épié. Un homme s'approche, je lui parle en annamite, il se rassure. (…). On va chercher un notable, on me rend les honneurs, on s'excuse, on est plein de politesse (…). C'est simplement le « quan phô » (vice-résident) qui se promène (…). Je ne conseille pas à un nouvel arrivant ces visites imprévues. Il faut bien connaître les coutumes et la langue* "[931].

D'un point de vue général, l'exhibition de la maîtrise de la langue se glisse ici dans une apparence de « naturalité » – « un villageois s'approche et je lui parle en annamite » – pour en souligner plus loin, en creux, l'exceptionnalité – « je ne le conseille pas au nouvel arrivant, il faut connaître la langue » –. N'oublions pas que cet ouvrage s'adresse essentiellement au « grand public ». Mais revenons à l'inoculation de mots viêtnamiens dans le texte. Le premier d'entre eux, *cai nha*, est tout à fait commun et signifie dans le contexte « maison ». Le fait de ne pas l'accompagner de sa traduction renforce l'idée d'une proximité immédiate et spontanée à la langue : l'auteur légitime une compétence à parler de la culture viêtnamienne à laquelle le mot *cai nha*[932] ainsi exhibé élit automatiquement[933]. La scénarisation du deuxième mot, *quan phô*, a pour effet d'authentifier[934] la

---

[931] P. Pasquier, *L'Annam d'autrefois*, 1907, pp. 56-58.

[932] On ne peut exclure que la transcription d'un terme viêtnamien serve d'accroche exotique, décoratif si on préfère, à savoir simplement signaler une situation « tellement » différente du quotidien des lecteurs.

[933] Nous ne résistons pas à la tentation de citer à ce propos Amin Maalouf : " *Les conférenciers avaient tous émaillé leurs interventions d'expressions pharaoniques apparemment fort amusantes, que pas un, évidemment, ne songeait à traduire, cela ne se fait pas dans leur milieu, il serait inconvenant de mettre ainsi en doute l'érudition des auditeurs* ", dont on peut goûter l'ironie. A. Maalouf, *Le premier siècle après Béatrice*, 1992, p. 15.

[934] La présence d'un « je » qui saisit immédiatement la réalité dont il rend compte permet aussi de produire un tel effet d'authenticité et *in fine* d'autorité quant aux compétences linguistiques. Par exemple, Paul Giran multiplie les effets de réel qui suggèrent une compréhension directe du viêtnamien : " *un lettré m'a affirmé …* " (p. 160) – remarquons cependant que le lettré en question pourrait s'exprimer en français – ; " *j'ai entendu un annamite raconter avoir fait un voyage aux enfers* " (p. 359). Mais lorsque Paul Giran écrit " *les Annamites que nous avons interrogés …* " (p. 243), que signifie le « nous » ? Simple clause de style ou bien signe du caractère collectif de l'enquête ? Voir P. Giran, *Magie et religion annamites*, 1912. À propos de l'exhibition de la compétence en matière de langue écrite, voir G. Dumoutier, *Études d'ethnographie religieuse*, 1898, p. 369 ; C. Briffaut, *La cité annamite*, 1909, pp. 136-137 ; A. Bonifacy, Les génies thériomorphes du xa de Huong-thuong, *B.E.F.E.O.*, 1910, p. 6.

situation vécue par l'auteur : de toute évidence, le « village » s'exprime, ce sont les polyphonies viêtnamiennes qu'on capte directement et qu'on enregistre telles quelles. L'auteur se glisse entre parenthèses, en traduisant la langue vernaculaire en français. Dans les deux cas, il est probable que ce type d'insertion gratuite se donne dans le même temps pour but de marquer la frontière entre le savant et le profane. Autrement dit, des effets d'autorité sont produits.

La production de « grands hommes » ? Jeu sur la langue et langues acerbes

Les éléments biographiques d'époque à notre disposition se prêtent plus à l'éloge de la grandeur de l'orientaliste qu'à sa critique. Dans ce cadre, l'habileté dans le maniement des langues exotiques apporte évidemment une aura particulière si ce n'est une mesure concrète[935]. À titre d'exemple :

> Dans la préface à l'ouvrage *Le pays d'Annam*, Henri de Bizemont, compagnon d'Éliacin Luro, nous indique que ce dernier fut à bonne école chez Francis Garnier pour se livrer à l'étude de la langue[936].
>
> Le dictionnaire de bio-bibliographie d'Antoine Brébion nous renseigne sur Antony Landes, « *sinologue érudit* » et « *très épris des langues* » de l'Indochine, et Paul Philastre dont la " *grande connaissance* " de la langue et des caractères chinois lui permit de traduire le Code de Gia-Long, mais aussi le " *ardu* " et " *obscur* " Yi-King[937].
>
> Gabriel Aubaret était réputé pour son don des langues, ses " *aptitudes remarquables* " qui le conduisirent à une connaissance " *parfaite* " du chinois, du siamois et de l'annamite[938].
>
> La notice nécrologique que Louis Finot consacre à Auguste Bonifacy loue ce type de coloniaux engendrés par la phase de conquête et la pacification de l'Indochine,

---

[935] Cf. *Colloque sur les recherches des instituts français de sciences humaines en Asie*, 1960, p. 222 et sq. Il est jusqu'au sens commun savant d'aujourd'hui pour alimenter l'idée que la maîtrise du viêtnamien fait partie du bagage normal des savants d'hier. Dans un livre consacré aux réactions de la monarchie viêtnamienne face aux événements chinois et français qui la secouèrent dans la deuxième moitié du XIXe siècle, l'historien Yoshiharu Tsuboï glisse, sans l'ombre d'une référence à l'appui, que Philastre était un " *érudit en langue vietnamienne et en caractère chinois* ". Y. Tsuboï, op. cit., p. 87.

[936] H. de Bizemont, Préface, in : *Le pays d'Annam*, 1897, p. III.

[937] A. Brébion, *Dictionnaire de bio-bibliographie générale, ancienne et moderne de l'Indochine française*, 1935, p. 220 et p. 304. La notice de Philastre est aussi un texte de réhabilitation de sa « mémoire » salie par l'affaire Garnier (voir sa notice biographique en annexe).

[938] *Dictionnaire de biographie française*, 1939, tome 3, p. 1462.

administrateurs férus des langues, des coutumes et du passé des peuples colonisés : " *tel fut le colonel Bonifacy* "[939].

Que les gardiens de la dignité scientifique éprouvent la nécessité d'insister sur la maîtrise linguistique renvoie à plusieurs facteurs. Dans un contexte français où la maîtrise des langues par les administrateurs ou militaires n'est pas fréquente, cette insistance constitue un label de la qualité savante. Elle est certes à rapprocher de l'influence du modèle philologique et la primauté qu'il octroie à l'étude de la langue. Il semble aussi – en relation étroite avec les représentations occidentales de l'écriture idéographique[940] – que le primat accordé à l'aisance dans l'usage de la langue s'adosse à l'idée que le langage soit la clé qui ouvre les mystères de la culture : il organiserait toute l'expérience sensible. Mais c'est évidemment dans un jeu sur la légitimité scientifique entre pairs que la langue abat ses cartes. À cet égard, il est extrêmement rare qu'un Pierre Gourou avoue en toute simplicité et non sans courage, qu'il parlait peu le viêtnamien[941]. Prenons le cas particulièrement intéressant eu égard à ce qu'il représente dans l'orientalisme français, de Marcel Granet. La postface à *La civilisation chinoise* écrite par Rémi Mathieu se veut une défense du grand sinologue vis-à-vis de sa " *supposée incompétence linguistique* "[942]. Il avoue pourtant que l'objection est " *sérieuse* " car elle est " *fondée* ", bien que " *sévère* "[943] : on peut effectivement repérer des traductions erronées qui ont induit des contresens, explique-t-il. Ce que Rémi Mathieu justifie en rappelant que de nombreux chercheurs français ou anglo-saxons, et même chinois, ont fait ce même type d'erreurs, en raison de la complexité du chinois classique. Ne serait-ce pas ici que nous pourrions saisir ce que l'orientalisme a manqué dans sa rencontre avec les cultures « asiatiques » ? Car au lieu de reconnaître avec V. Barthold que le sinologue européen arrive rarement à posséder le chinois au point de déchiffrer seul les textes[944], Rémi Mathieu déroule un argumentaire défensif du type « certes (des critiques) mais (des excuses) ». Parce que la critique d'incompétence linguistique représente l'anathème suprême dans le monde orientaliste, la langue devient plus l'otage de luttes entre savants que le lieu d'une reconnaissance d'un travail en

---

[939] Nécrologie : le lieutenant-colonel Bonifacy, par L. Finot, *B.E.F.E.O.*, 1931, p. 343.

[940] Viviane Alleton nous conte dans un petit livre simple et stimulant sur l'écriture chinoise, les représentations occidentales en la matière. Le mot « idéogramme » condense en lui les fantasmes européens qui ont saturé de sens les caractères chinois dans lesquels – en cela influencés par l'étude quasi exclusive des textes classiques rédigés dans un style très allusif – la plupart des observateurs voyaient un pur système d'idées. V. Alleton, *L'écriture chinoise*, 1997, pp. 3-9.

[941] H. Tertrais, Pierre Gourou, le delta du Fleuve rouge et la géographie – propos recueillis, Lettre de l'Afrase, 1993, p. 9. Citons aussi le cas – moins exposé – de l'administrateur des services civils P. Guilleminet : " *j'ignore totalement la langue annamite* ". Cf. *B.A.V.H.*, Une industrie annamite : les norias du Quang-Ngai, 1926, p. 98.

[942] R. Mathieu, Postface, in : *La civilisation chinoise*, 1994, p. 537.

[943] Id., p. 538.

[944] V. Barthold, *La découverte de l'Asie. Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*, 1947, p. 153.

commun avec les lettrés indigènes ; plus le prétexte à des conflits de bienséance que le lieu d'un débat sur la culture des autres[945].

La question de la compétence linguistique est donc logiquement l'objet de dénigrement entre savants. Au vu de la structure du champ des études viêtnamiennes et dans la mesure où la langue constitue le fonds de commerce des orientalistes classiques, le dénigrement permet à ces derniers de stigmatiser les savants amateurs. Pour l'exemple :

> Claude Maître observe que Gustave Dumoutier fut amené par Paul Bert au Tonkin pour officier en tant qu'interprète attaché à sa personne. Le japonologue ajoute que Dumoutier n'avait pourtant qu'une " *connaissance théorique* " de l'annamite et du chinois[946].

La médisance n'est toutefois pas seulement un outil de démarquage entre les « professionnels » et les « amateurs », elle est au cœur de l'orientalisme classique. Avec cette langue acérée qui le caractérise, Claude Maître s'étonne par exemple que Dufresne, éphémère pensionnaire de l'E.F.E.O., " *oublie le chinois en Extrême-Orient mais se retrouve sinologue à Paris* "[947]. Il poursuit dans cette même veine à propos d'Henri Maspéro :

> " *Comme pour sinologue, il est médiocre, et plus généralement comme philosophe, il est peu sûr ; aussi s'est-il rejeté sur la linguistique, discipline où, paraît-il, il est peu utile de connaître les langues dont on parle* "[948].

S'attaquant vigoureusement aux fouilles archéologiques menées en Indochine, Émile Gaspardone fustige les " *élucubrations* " de Victor Goloubew et Henri Parmentier[949] et leur archéologie

---

[945] Le combat érudit entre Aurousseau et Maspéro sur des points de traduction somme toute mineurs en est un bon exemple.
[946] C. Maître, Nécrologie : Gustave Dumoutier, *B.E.F.E.O.*, 1904, p. 792.
[947] Lettre du 7 mai 1909, in : Lettres de Claude Maître 1909-1912 (IV), Mss. Europ. 247.
[948] Lettre de C. Maître, cité par A. Haudricourt. Cf. A.-G. Haudricourt et P. Dibie, *Les pieds sur terre*, 1987, p. 83. Pour C. Maître, la linguistique est la méthode la plus " *systématique pour se dispenser d'apprendre les langues* " (p. 82). Cette querelle entre la philologie et la linguistique n'emprunte évidemment pas par hasard le chemin de la disqualification au niveau de la langue vue ici dans sa dimension de communication avec l'autre et de compréhension de l'autre. D'une certaine manière, elle semble rejoindre la distinction entre chercheur de terrain et chercheur en cabinet.
[949] E. Gaspardone, Fouilles d'Indochine, *Revue de Paris*, 1936, p. 622. Ce n'est évidemment pas une coïncidence si cet article paraît dans une revue externe au champ de l'orientalisme classique. La virulence de l'attaque en provenance d'un membre de l'École française a suscité une réponse de V. Goloubew. Plus précisément G. Cœdès, dans l'avant-propos du texte de Goloubew, prend sa plume pour s'adresser à " *cet ancien dont on attendait mieux sur une institution à laquelle il a appartenu neuf ans* ". G. Cœdès, Avant-propos, in : *L'archéologie du Tonkin et les fouilles de Dông-Son (à propos d'un article de M. Emile Gaspardone)*, 1937, p. I.. Symptomatiquement, la première réaction de G. Cœdès se concentre sur l'affirmation que « les gens ignorent très généralement les langues ». Pour ce faire, G. Cœdès (p. II) déroule les lettres de noblesse des membres de l'E.F.E.O., de Finot, " *type accompli du philologue* ", compétent en sanskrit, pāli,

spéculative qu'il oppose au sérieux et à la rigueur des préhistoriens (Colani, Patte, Mansuy). Entre autres critiques, Émile Gaspardone souligne :

> " *Les gens qui la cultivent [i. e. l'archéologie spéculative] ignorent très généralement les langues écrites dans le pays* "[950].

Objet donc de dénigrement et déclassement, c'est par là même que la langue va nous apparaître comme un indicateur des modalités concrètes du travail des savants français. Il nous faut d'abord préciser ce qu'on entend par « maîtrise linguistique » : c'est le point que nous allons aborder.

Compétences linguistiques et rôle des lettrés viêtnamiens

Qu'entend-on par « compétence linguistique » ?

Nous l'avons signalé plus haut, l'historien Yoshiharu Tsuboï affirme que Philastre appartenait à cette classe d'administrateurs des affaires indigènes capable de s'exprimer en viêtnamien. Pourtant, dans une correspondance administrative, Éliacin Luro, ami de Philastre, diagnostique que ce dernier ne possède pas suffisamment l'annamite pour présider et conduire les discussions au sein d'une assemblée[951]. Nous sommes d'emblée confronter ici à la question du contenu de la compétence : quel niveau de langue faut-il détenir pour pouvoir travailler en tant que savant dans ? Auguste Barth n'écrivait-il pas :

> " *que pour parler le cambodgien à ses boys ou même avec les bonzes, on n'est pas en état d'interpréter de vieux textes, ni même des récents, quand ils sont techniques ; et qu'il ne suffit pas, pour traduire du pâli hypothétique, qu'on ne sait même pas transcrire proprement, de savoir feuilleter un dictionnaire de Childers* "[952] ?

---

khmer et cham, à Huber, " *génial auteur des Etudes indochinoises* ", qui y " *ajoutait* " le chinois, le nôm, le birman, le tibétain, le malais, en passant par H. Maspéro, Pelliot et Mus – notons que Maspéro, Huber, Pelliot et Mus auraient quelques difficultés à se définir en tant qu'archéologues de l'Indochine. Renversant la critique, Cœdès souligne que Gaspardone s'immisce sur le terrain du Cambodge et du Champa dont il ignore les langues écrites (p. III et de nouveau p. IV dans une note infrapaginale où il relève que Gaspardone traduit « *thom* » par « ville » alors qu'il s'agit de « grand »).

[950] E. Gaspardone, op. cit., p. 621.

[951] M. Osborne, *The french presence in Cochinchina and Cambodia*, 1997, p. 72.

[952] Lettre de M. Barth, *B.E.F.E.O.*, 1901, p. 6.

C'est donc bien de maîtrise linguistique dont il faudrait parler puisqu'elle nécessite ce que Jean-Pierre Olivier de Sardan appelle la compétence de " *traduction sémiologique* "[953] qui permet d'assurer le passage du système de sens indigène au système de sens du chercheur déposé dans la langue naturelle qu'il utilise.

La question du contenu de la compétence en viêtnamien conduit la discussion sur d'autres plans. Il faut en effet opérer des distinctions entre l'écrit et l'oral.

Intéressons-nous d'abord à l'écrit. Le chinois est – mille ans d'occupation chinoise obligent – utilisé dans tous les écrits administratifs, ainsi que dans l'enseignement et évidemment les concours mandarinaux. Il était aussi majoritairement la langue littéraire, et ce jusqu'au début du XXème siècle. Seulement, la prononciation chinoise fut en partie viêtnamisée par un système phonétique propre. C'est pourquoi il est d'usage de parler du sino-viêtnamien pour désigner cette langue chinoise ancienne dont les lettrés se servaient pour écrire. Conformément à la pratique chinoise, le sino-viêtnamien demeure hautement elliptique. À partir du XIIème siècle apparaît une nouvelle graphie pour transcrire le Viêtnamien, langue orale en usage dans le peuple. C'est le *nôm*, assemblage d'idéogrammes chinois destiné à former des constructions phonético-sémantiques dont la caractéristique est d'être géographiquement, voire individuellement variable. Ainsi, le mot viêtnamien *an* (manger) est transcrit à l'aide de l'élément phonétique *an* (qui signifie paix en chinois) et de l'élément sémantique *gou* (qui signifie manger en chinois). Il faut noter que le *nôm* ne connut pas une large diffusion, dénigrée qu'il fut par la classe dirigeante pour laquelle il représentait la langue dite vulgaire[954].

Passons maintenant à l'oral. Le lexique viêtnamien, d'origine malayo-polynésienne selon certains, s'est enrichi de nombreux apports, thaï, môn-khmer et bien sûr chinois. Il faut discerner différents niveaux de langage suivant les groupes sociaux auxquels on a affaire. Le dialogue avec le peuple – pour découper ample – mobilise la langue « commune » alors que le dialogue avec les lettrés mobilise un viêtnamien où le fonds lexical chinois est bien plus important. En outre, la langue populaire présente des variations régionales, à la fois de vocabulaire, de tons[955], et de phonétique. Léopold Cadière décrit sa surprise lorsqu'après trois ans de séminaire, il se rend compte, à son arrivée dans la paroisse de Dông Hoi, qu'il ne parle pas la même langue que les

---

[953] J.-P. Olivier de Sardan, La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie, *Enquête*, 1995, p. 97.

[954] Ces développements s'appuient sur le précieux mémoire d'Alexandre Lê présenté aux Langues'O : *Étude du nôm, écriture idéographique de la langue vietnamienne : son histoire, sa structure et sa valeur littéraire*, 1995. L'exemple du mot *an* est quant à lui tiré de Pham Dan Binh, op. cit., p. 131.

[955] Rappelons que le viêtnamien est une langue polytonale à six tons. Deux tons, dits le ton *nang* et le ton *hoi*, sont régulièrement confondus dans le Sud du pays.

autochtones qui s'expriment dans leur dialecte du « Haut-Annam ». Il cite l'exemple suivant : *nuoc lut dâu gôi* qui devient *nac lut* (ton montant et non *nang*) *tlôc cui*, pour dire que l'« inondation arrive jusqu'aux genoux ». Léopold Cadière conclut :

> " *Le bon annamite, c'est celui que l'on parle dans la région où l'on est. Il est ridicule de prêcher avec le langage de Saigon ou de Hanoi quand on est dans la province du Nord-Annam* "[956].

Il faut donc une certaine acclimatation à un Européen maniant la langue du « Nord » pour bien comprendre la langue du « Sud ». C'est-à-dire du temps. On le voit, l'appréciation de la compétence linguistique renvoie à l'évaluation d'aptitudes fort diverses, et donc à l'analyse au cas par cas suivant les registres, écrit ou oral.

La question de l'évaluation des compétences linguistiques

Vertu par excellence de l'orientaliste, la maîtrise de la langue se prête comme nous l'avons vu à un jeu sur la grandeur scientifique. À quelles sources alors s'abreuver pour essayer d'évaluer les degrés de maîtrise du viêtnamien[957] alors même que la survalorisation symbolique de cette aptitude autorise tous les camouflages et pousse à s'octroyer indûment un label qui manifeste l'appartenance à la communauté orientaliste ?

Pour contourner en quelque sorte les façades trop lisses promues par les thuriféraires de l'orientalisme français, faut-il se tourner vers les correspondances privées dans lesquelles d'éventuels dénigrements donneraient accès à d'autres facettes des personnages de la scène orientaliste ? À notre sens sans aucun doute. Autrement dit, la rumeur est promue ici en tant que ressource informative – nous y reviendrons plus en détail. Certes, nous n'ignorons pas que la médisance entre pairs peut s'inscrire dans des stratégies qui visent justement à désigner qui on considère ou non en tant que pair. On ne peut également écarter les faits de jalousies ou d'inimitiés personnelles. Malgré tout, nous ne pensons pas devoir écarter cette « documentation », il convient simplement de confronter cette rumeur qui s'insinue aussi de manière plus ou moins allusive dans des notes infrapaginales, au détour d'un texte, à des renseignements issus d'autres types de sources. Par exemple, les dossiers administratifs ou les fonds d'archives spéciaux fournissent à l'occasion quelques informations. Enfin, nous ferons une place à part aux témoignages de Léopold Cadière lorsqu'il nous parle dans ses *Souvenirs* des compétences

[956] L. Cadière, Souvenirs d'un vieil annamitisant, *Indochine*, 1943, n° 131, p. 3.
[957] C'est le problème que nous nous donnons principalement à résoudre ici, mais n'écartons pas le chinois.

linguistiques des gens de la communauté savante qu'il a rencontrés en personne. Notamment en raison du fait qu'il sait reconnaître et même admirer les compétences de certains « collègues » et qu'en outre ses *Souvenirs* sont élaborés à un moment où la plupart des protagonistes sont déjà morts[958]. Avec le souci de représenter la gamme des types de sources, voici quelques illustrations :

> Paul Ory sous-entend tirer l'étymologie chinoise du mot *xã* (village) de la lecture des cinq livres sacrés (*ngu kinh*) et des quatre classiques (*tu thu*) chinois[959]. Or Paul Mus écrit " *Il faut relire à ce sujet une page déjà ancienne qu'Ory, administrateur d'une province tonkinoise, écrivait en 1907, sous la dictée de lettrés locaux* "[960].
>
> Dans une lettre adressée au gouverneur de Cochinchine en date du 24 juin 1875, Éliacin Luro écrit que la lourdeur de ses tâches administratives lui laisse peu de temps pour l'étude de la langue mais qu'il sait cependant assez d'annamite pour composer un réquisitoire devant la Commission d'appel, et assez de chinois pour suffire, " *à peu près* ", à son service[961].
>
> Léopold Cadière semble estimer Gustave Dumoutier en tant qu'homme parce qu'il a d'après lui jeté les " *bases de notre connaissance du pays* ", mais le prêtre déplore : " *Malheureusement, il ne savait pas, ou très peu, l'annamite et le chinois* "[962].
>
> Le procès-verbal des opérations et des résultats de l'examen (en date du 17 septembre 1925) que Georges Cordier a dû subir pour devenir interprète en chef du Service judiciaire fait savoir qu'il obtient cent-quarante-et-un points, bien au-delà des cent-dix-sept points requis. Le jury – il est composé notamment d'un lettré chinois de l'E.F.E.O. et d'un interprète pour le chinois à la mairie de Hanoï –, lui décerne, pour les épreuves écrites, 16/20 et 15/20 respectivement à la version et au thème en viêtnamien, 16/20 à la rédaction et à la version en caractères chinois, 14/20 au thème en chinois, et pour les épreuves orales, 16/20 en langue viêtnamienne, 17/20 à la traduction d'un texte français en chinois parlé, 15/20 à la traduction de documents en chinois et 16/20 à l'exercice de conversation et d'interprétation (chinois ? viêtnamien ?)[963].

---

[958] Ce qui n'ôte pas la question des inimitiés durables et revanchardes.
[959] P. Ory, *La commune annamite au Tonkin*, 1894, p. 3.
[960] P. Mus, *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre*, 1952, p. 253. La date de 1907 est cependant curieuse, P. Ory publia en 1894 son livre et c'est cette édition qui est conservée à la bibliothèque de l'E.F.E.O. S'agit-il d'une réédition ou d'un propos rapporté partiellement déformé ?
[961] Voir G. Taboulet, Jean-Baptiste Éliacin Luro, inspecteur des affaires indigènes en Indochine, *B.S.É.I.*, 1940, p. 97.
[962] L. Cadière, op. cit., *Indochine*, 13 juillet 1944, p. 28.
[963] A.O.M., Fonds des Amiraux, dossier n° 37 162.

L'ampleur de la besogne nous a empêché toutefois de mener la tâche sur l'ensemble des auteurs du corpus. Ce qu'il importe de saisir, c'est que le niveau global de maîtrise linguistique est assez faible : les lettrés viêtnamiens versés dans le français deviennent par force les interlocuteurs privilégiés des savants français en matière de langue, que ce soit pour la traduction du chinois ou du viêtnamien ou bien en tant que professeur de langues. En ce qui concerne la première fonction, citons par exemple Alfred Schreiner qui fait appel au talent de Truong Minh Ky[964] pour élucider l'étymologie du mot *Giao-Chi* qui désignait grosso modo au début de notre ère le territoire administré par la Chine et par extension le peuple occupant la région du nord du Viêt Nam[965]. Alfred Schreiner avoue à ce titre la grande confiance qu'il accorde à ce lettré pour tout ce qui concerne les étymologies. Les lettrés apportent aussi leur concours pour assurer transcriptions et traductions. Huynh-Mau de Faifo transcrit ainsi une légende justifiant l'emploi d'une plante qui noircit les cheveux, à l'intention du docteur Sallet pour qui ce pharmacien chinois est un " *correspondant* "[966]. Pour ce qui regarde la seconde fonction, Nguyên Van Tô nous apprend que Georges Cordier acquit la langue annamite auprès d'un lettré[967] (il est d'ailleurs probable que l'étude des caractères chinois et du *nôm* se fit avec cette même personne).

Ces exemples suggéreraient que les informateurs sont confinés dans certaines tâches bien précises. Les coopérations indigènes ne sont pas que niées, nous allons observer que les savants français ont effectivement élaboré un schéma de la division du travail réalisé en commun avec les lettrés qui dissimule imparfaitement la construction dialogique des savoirs.

Entre aphasie et objectivation idéologique des sources indigènes : essai d'interprétation

La coproduction est une dimension du travail savant en partie occultée[968] ou très partiellement reconnue. Roland Lardinois remarque à ce titre que l'indianisme universitaire

---

[964] Truong Minh Ky fut le cofondateur avec Pétrus Ky du premier journal en *quôc ngu*, le Gia Dinh Bao. Moins connu que Pétrus Ky ou Paulus Cua, il n'en reste pas moins un des intellectuels dont l'activité s'exerça dans la sphère d'influence française au Sud-Viêt Nam.

[965] A. Schreiner précise que Truong Minh Ky lui a fourni la seule explication " *admissible* ", à savoir que le mot ne signifie pas " *orteil écarté* ", les caractères employés n'ont en fait qu'une simple valeur phonétique et non sémantique. Cf. A. Schreiner, op. cit., 1902, tome III, p. V.

[966] A. Sallet, Le « Ha Thu Ô » plante des rajeunissements, *B.A.V.H.*, 1928, p. 147, n.

[967] Nguyên Van Tô, Nécrologie : Georges Cordier, *B.E.F.E.O.*, 1936, p. 652.

[968] Lorsque Paul Mus observe : " *J'ai toujours indiqué la source de mes informations orales* ", ne faut-il pas comprendre que la coutume scientifique consiste à négliger de les signaler, voire à les camoufler ? P. Mus, Études indiennes et indochinoises IV. Deux légendes chames, *B.E.F.E.O.*, 1931, 1-2, p. 58.

français est traversé par une tension épistémologique qui porte sur le statut à accorder aux savoirs indigènes[969]. Quelles explications peut-on avancer ?

Nous allons d'abord nous appuyer pour cela sur un livre fondamental pour comprendre l'*ethos* de l'orientalisme, écrit par Raymond Schwab, poète, écrivain, élève d'Élémir Bourges et ami de Sylvain Lévi. Ainsi que l'énonce Raymond Schwab, l'orientalisme tel que l'inaugure Anquetil-Duperron est une " *science autonome* " basée sur l'" *interprétation directe des textes originaux* " et qui s'est " *affranchie de la dangereuse servitude de l'informateur unique* »[970]. Tout est dit, l'orientalisme existe en tant que science dans la mesure même où il refoule toute médiation entre le texte et l'orientaliste armé des outils philologiques. Et si la légitimité de l'orientalisme est par ce biais fondée, c'est qu'il cherche à se distinguer notamment de leurs concurrents missionnaires. Schwab ne rappelle sans doute pas par hasard que l'orientalisme s'appuie sur les travaux des jésuites élaborés quant à eux avec la classe lettrée indigène[971]. On ne peut alors s'étonner que R. Schwab stipule que Franz Bopp est l'homme " *qui va substituer définitivement la critique occidentale aux leçons reçues des pandits* "[972] en créant la grammaire comparée. On pourrait multiplier les exemples dans cet ouvrage qui témoignent de cette préoccupation constante d'affirmer l'indépendance de l'orientalisme vis-à-vis des " *méthodes indigènes* " ou d'informateurs divers, parce qu'elle signe son élection dans la cité scientifique (p. 99, p. 133, p. 143 et sq., p. 163 et sq., etc.).

Le fait que cette distance ne soit pas construite pourrait aussi relever de la prégnance de la philologie au sein de l'orientalisme classique. Le modèle philologique peut effectivement expliquer le refoulement de cet apport dans la mesure où il survalorise les textes classiques originaux en tant que seule source légitime (dimension écrite de la culture avec son aura de sérieux, de stabilité et de pérennité) au détriment notamment des travaux indigènes et de la mise en forme orale de la culture par les agents eux-mêmes (forcément fugace, contestable voire mensongère). De cet évincement à l'occultation des coopérations indigènes, il n'y aurait qu'un pas. Francis Zimmermann indique à ce propos que faire appel à l'appui des Indiens pour compiler, commenter, éditer, etc. était un procédé plus ou moins honteux qui nécessitait de se justifier vis-à-vis de ses pairs[973].

La formation d'un champ scientifique autour de l'École française d'Extrême-Orient constitue aussi peut-être un début d'explication. Autrement dit, l'omniprésence de l'E.F.E.O. dans le champ de l'orientalisme induirait un effet de fermeture qui se traduirait par les questions qu'il est

---

[969] Cf. R. Lardinois, Philologie, histoire et anthropologie dans l'indianisme universitaire français, *J. A.*, 1998, p. 380.
[970] R. Schwab, *La renaissance orientale*, 1954, pp. 34-35 (les italiques sont de notre fait).
[971] Id., p. 35. Voir aussi S. Murr, Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières, *Purusartha*, 1983, 233-284.
[972] Id., p. 86.
[973] F. Zimmermann, op. cit., p. 200.

possible de poser et les questions qu'il n'est pas possible de poser à l'orientalisme savant. Les notices nécrologiques que le Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient accorde à ses membres « éminents » et dont le but est de produire des auteurs avec un grand « H » – si l'on nous permet le (bon ?) mot –, tout en magnifiant les valeurs de la communauté orientaliste – héroïsme de la volonté, travaux pionniers, compétences linguistiques, amour du pays, etc. – souffriraient à coup sûr de la reconnaissance de recherches effectuées à divers niveaux avec l'aide des érudits « locaux ».

Avec ces explications, nous en restons au plus près du centre légitime de l'érudition classique. Soulignons d'emblée que par les mécanismes de la domination symbolique, l'orientalisme classique est en position de façonner l'*ethos* de l'orientalisme des « amateurs » ; d'autant plus que les humanités classiques lient ces deux mondes. Mais au-delà du modèle philologique, un credo positiviste noue entre elles les représentations pratiques de ce qu'est un terrain (ethnographique ou des livres) : les descriptions que l'ensemble des savants nous propose à lire offrent l'impression qu'il n'existe pas de médiation entre le regard savant et la réalité observée. Les faits nous apparaissent ainsi évidents, tout entier offerts à la vue aiguisée du savant armé de la langue indigène. Lorsque Louis Finot et Lunet de Lajonquière relatent leur voyage d'études au tournant du siècle de Saïgon à Hanoï, ils donnent l'image d'une enquête qui n'est qu'observation d'un paysage, d'une carte ou d'un monument, ou bien lecture d'un document. Mais quasiment aucun interlocuteur, à l'exception de quelques Viêtnamiens non formellement identifiés[974] et de quelques Français qui sont eux cités en toutes lettres : le P. Villaume, le lieutenant Vauthier et le lieutenant Pérouse (interrogés sur les *Moïs*) et le P. Cadière qui leur indique l'emplacement d'une tour chame[975].

D'un point de vue pratique, la tension épistémologique que mentionne Roland Lardinois, conduit l'orientalisme, soit à évacuer purement et simplement les propos indigènes quand il ne les ignore tout bonnement pas, soit à hiérarchiser la valeur qu'il attribue aux contributions indigènes eu égard à l'appréciation de la position que les locuteurs occupent dans l'espace idéal de l'érudition où l'écrit (le texte classique) s'orne d'un éclat particulier. À ce titre, les apports des

---

[974] Louis Finot fait référence à un interprète de poste (p. 51), un chef de canton (p. 54) et un chef de district montagneux (*quan-chau*, p. 67). Cf. L. Finot & Lunet de Lajonquière, *Voyage autour de l'Indochine*, tome 2, A.E.F.E.O., Mss. Europ. 1. E. Saïd parle à ce propos de " *disinfected interlocutor* ", notion qui nous paraît en l'occurrence assez appropriée. Les informateurs, lorsqu'ils sont mis en scène, sont en général totalement désincarnés, c'est-à-dire non identifiés quant à leur biographie ou leur rapport aux auteurs. E. Saïd, Representing the colonized : anthropology's interlocutors, *Critical inquiry*, 1989, p. 210.

[975] Cf. L. Finot et Lunet de Lajonquière, op. cit., p. 119.

lettrés viêtnamiens apparaîtront plus dignes de confiance. C'est ce que nous lisons lorsque Claude Maître souligne qu'il ne faut pas :

> " *se priver de ce concours, pourvu qu'on ne considère le lettré que comme une forme perfectionnée du dictionnaire* "[976].

Incidemment, la phrase indique que la place des informateurs indigènes dans l'entreprise savante s'adosse à un modèle de division des tâches.
Notons que ce modèle idéologique persiste encore pour rendre compte de l'entreprise savante coloniale. Transférant à quelques nuances près cette conception du travail savant – chère notamment à l'ethnographie –, Bernard Cohn écrit dans le cas indien :

> " *The Indians were sources (…) who supplied information, viva voce, in English or Indian languages, who collected, translated, and discussed texts and documents ; and who wrote exegeses of various kinds that were classified, processed, and analysed into knowledge* <u>*of*</u> *or* <u>*about*</u> *India* "[977].

La coopération scientifique est conçue également à peu près dans ces termes par les savants coloniaux au Viêt Nam. Le rôle des lettrés est fréquemment confiné dans l'érudition pure, le plus souvent sur des détails linguistiques ou bien dans le domaine du renseignement ethnographique. Ainsi, le chef de la province de Binh-dinh fournit à Albert Sallet une " *bonne et riche documentation* " sur l'exploitation et les coutumes liées aux nids de salanganes[978].
Plus généralement, nous pouvons saisir la place des lettrés dans l'organisation de la production savante à travers leurs contributions dans les revues scientifiques françaises. Globalement, la porte ouverte aux savants viêtnamiens dans ces revues est réelle, avec une présence plus fournie dans le B.A.V.H. et la R. I., déjà moindre dans le B.S.É.I., assez faible dans le B.E.F.E.O. Les Amis du Vieux-Hué ont certes des liens « historiques » avec la cour impériale, mais en ce qui concerne la sphère savante, les hauts-mandarins sont assignés dans un cadre de stricte séparation des tâches. Dans une allocution au gouverneur général Brévié, Léopold Cadière met certes en avant la " *collaboration étroite* " nouée avec les Annamites, mais il indique aussitôt que ceux-ci ont la charge de rechercher des documents et de les traduire, alors que les Français les utilisent ou bien

---

[976] C. Maître, op. cit., *B.E.F.E.O.*, 1904, p. 802.
[977] B. Cohn, *Colonialism and its form of knowledge. The British in India*, 1996, p. 51.
[978] A. Sallet, Les nids d'hirondelles – Les salanganes et leurs nids comestibles, *B.A.V.H.*, 1930, 1, p. 75, n.

donnent le " *dernier coup de polissoir* " à des formes un peu " *relâchées* "[979]. Signalons également que dans un rapport publié dans le B.A.V.H. de 1915, le père Cadière se félicite de la " *collaboration* " annamite qui permet une " *riche moisson* " de " *renseignements* " d'histoire générale ou locale. Le prêtre ajoute que les lettrés sont effectivement les plus aptes à utiliser les ouvrages annamites conservés dans les archives de la Cour ou bien " *jalousement* " gardés par les familles ou par des bonzes. La fonction des collaborateurs viêtnamiens consiste donc aussi à ouvrir les portes : ils restent encore une fois perçus en termes d'instruments au service du travail de connaissance des savants français[980]. En guise d'exemples, citons ce vœu de l'Association des amis du Vieux-Hué qui invite Nguyên Van Tho, chef du district de Tuy-Hoa dans la province de Phu-Yên, à effectuer une " *enquête personnelle* " pour vérifier une inscription gravée dans un rocher dénommé « Da Bia » au niveau du col de Varella[981] ; ou encore Louis Sogny qui " *demande* " aux membres annamites de l'A.A.V.H. une étude sur le fonctionnement et l'organisation des cuisines royales et sur les mets préparés pour les offrandes rituelles[982]. Ce que ces exemples révèlent, c'est que si les productions textuelles des lettrés trouvent une place dans l'édition française, elles concernent de fait des « petits sujets ». Le bureau de la Société des études indochinoises décide ainsi de la publication d'une " *petite étude* " sur des gâteaux de riz (*banh ngoi*) écrit par un professeur de Bên-Tre du nom de Nguyên Khac Huê au motif qu'elle a une " *saveur exotique* "[983]. La recension systématique effectuée dans le B.A.V.H. – rendons cependant justice à cette revue qui fit plus que toute autre une large place à la partie viêtnamienne –, confirme cette première impression. Sur les quatre-vingts contributions viêtnamiennes, environ quarante-cinq % sont des traductions (stèles, poésies, notes de ministre, etc.) et vingt-cinq % des notes historiques ou ethnographiques à « caractère exotique »[984] (voir annexe 16). Quant au B.E.F.E.O., jusqu'en 1940, il n'ouvre ses colonnes qu'à neuf articles rédigés par des savants ou lettrés viêtnamiens, dont quelques-uns sont des grands noms de la scène scientifique : Nguyên Van Huyên, Trân Van Giap, Nguyên Van Khoan et dans une moindre mesure Pham Quynh. Encore faut-il distinguer deux périodes. Antérieurement à la Première Guerre mondiale, nous ne trouvons que trois articles qui se

---

979 L. Cadière, Allocution à M. le Gouverneur général Brévié, *B.A.V.H.*, 1937, 4, p. 427. Évidemment, on peut toujours soupçonner que le propos est inféodé au fait qu'il s'adresse au gouverneur général, encore faudrait-il en décrypter les intentions.

980 L. Cadière, Rapport du rédacteur du bulletin, *B.A.V.H.*, 1915, 1, pp. 67-68.

981 Cf. Notulettes, *B.A.V.H.*, 1937, 1, p. 71. L'intéressé répondit à la requête en faisant parvenir un rapport sur la question.

982 Cf. Notes, discussions, renseignements, *B.A.V.H.*, 1915, 3, p. 342.

983 Cf. *B.S.É.I.*, 1902, 2ème semestre, p. 62.

984 On peut évidemment discuter sur l'opportunité de classer tel ou tel texte dans cette catégorie. Il nous semble pourtant que le poids de cette catégorie n'en serait pas sensiblement modifié, dans un sens ou dans l'autre. À titre d'exemples, nous retrouvons dans ce genre une note sur les pins du Nam-Giao, un article sur la princesse Ngoc-Tu ou sur les sachets à bétel, une description du Temple des parents illustres, etc.

réduisent à des traductions respectivement d'un conte, d'un poème et d'une oraison funèbre. Ce n'est en fait qu'après 1930 que le B.E.F.E.O. accueille – et accueillera de plus en plus – des textes qui constituent des travaux historiques ou ethnologiques importants (voir annexe 17 et 17').
Ne passons enfin pas sous silence les cas d'articles cosignés par un auteur français et un auteur viêtnamien. Plus précisément, pour le B.E.F.E.O., du cas, c'est-à-dire un article du capitaine H. Roux écrit en collaboration avec Trân Van Chu et présentant une étude sur l'ethnie des Tsa Khmu. Gardons à l'esprit que nous avons donc affaire là à un sujet déprécié (un peuple « primitif ») étudié sous la houlette d'un savant amateur. Pour sa part, le B.A.V.H. ouvre ses pages à neuf articles franco-viêtnamiens (voir annexe 18), portant sur des « petits » sujets. Ces faits restent conformes avec la place subalterne attribuée aux coopérations des intellectuels viêtnamiens.

Sur la piste de la production conjointe, une sociologie du dénigrement ?

Dimension du travail savant en grande partie éludée, que ce soit en raison de la valorisation du travail solitaire du savant armé de la maîtrise de la langue indigène ou des présupposés de la division du travail, la question des sources susceptibles de nous renseigner sur la coproduction mérite donc une attention particulière. Rappelons, l'objectivation des « collaborations » – il faudrait dire l'objectivation sous forme de « collaboration » –, constitue un type de sources. Mais pour identifier ces « hors-rangs », ces « collaborateurs » viêtnamiens dont on tait le plus souvent le nom, mais dont on reconnaît la nécessité d'une coopération :

> " *Pour la connaissance de la religion, du droit, des coutumes, pour l'histoire de la science, y compris la médecine, on aura assez longtemps besoin des éclaircissements qu'un natif seul peut fournir* "[985].

La médisance, à l'instar de la question des compétences linguistiques à laquelle elle est liée, pourrait-elle alors nous indiquer la généralité de ces renforts « anonymes » ? Mieux : nous renseigner sur les dimensions dans lesquelles s'expriment ces coopérations ?

Un peu comme pour une histoire de l'adultère, l'histoire de la production conjointe dans la situation coloniale n'a effectivement pas à sa disposition une profusion de sources. En poursuivant l'analogie, peut-on dire que les dénonciations constituent un réservoir privilégié

[985] M. Bréal, Mes souhaits pour l'École Française d'Extrême-Orient, *B.E.F.E.O.*, 1901, p. 8.

d'informations ? Trahir l'appui des lettrés est certes une pratique qui a une fonction qui ne doit pas nous échapper. Elle est en effet, le plus souvent, tournée vers les savants amateurs et sert donc les luttes de délimitation des frontières scientifiques légitimes menées par les orientalistes classiques. À titre d'exemple, le professeur au Collège de France, Jean Przyluski, ironise à propos de la prétendue originalité de la métaphysique annamite que le fonctionnaire colonial, Paul Giran, semble découvrir dans des théories en réalité purement chinoises. Il ajoute : " *probablement parce qu'il les tient de quelques lettrés indigènes* "[986]. On peut également citer Claude Maître qui, dans la nécrologie accordée à Gustave Dumoutier, fait remarquer qu'au regard de la profusion de ses travaux ethnographiques et de l'ampleur de ses découvertes archéologiques, il est " *évident* " que Dumoutier s'est " *constamment* " servi du concours des lettrés indigènes[987]. Doit-on cependant écarter pour cette raison toute valeur cognitive à ces formes de rumeur ? Ce n'est évidemment pas la manière courante de considérer la rumeur. Sans nous attarder sur les débats qui ont opposé Max Gluckman et Robert Paine dans les années 1960, retenons que deux conceptions dominent les sciences sociales. Le « pôle Gluckman » voit la rumeur comme un phénomène culturel qui dévoile les valeurs d'un groupe social alors que le « pôle Paine » défend une analyse centrée sur les intérêts d'un individu qui manipule la rumeur pour atteindre des objectifs donnés[988]. Edgar Morin pour sa part considère la rumeur comme un révélateur des " *traits fondamentaux* " d'une structure, également comme un mythe qui dépasse le cadre local et regarde la société tout entière. C'est pourquoi il se donne aussi pour projet de démythifier la rumeur. Il pose en conséquence la question du vrai et du faux mais en présupposant que la rumeur est fausse[989]. Pourquoi ne pas imaginer que la rumeur (ou le dénigrement) possède une valeur informative « vraie » et ne fait pas que renvoyer à des luttes ou à des valeurs dans un champ social donné[990] ? Dans un certain sens, l'analogie avec l'étude de l'adultère fonctionne donc, mais elle s'arrête là, ce n'est pas toujours par indiscrétion de tiers que nous avons accès à la réalité de la production conjointe. Parce que si les correspondances contiennent des indications relatives à la dimension collective de la production savante – modérément, il ne faut pas exagérer, et souvent de manière bien lapidaire[991] –, des

---

[986] J. Przyluski, P. Giran. Magie et religion annamites. Introduction à une philosophie de la civilisation du peuple d'Annam : Compte-rendu, *B.E.F.E.O.*, 1913, 7, pp. 1-2.
[987] Cl. Maître, Nécrologie : Gustave Dumoutier, *B.E.F.E.O.*, 1904, p. 802.
[988] Voir M. Gluckman, Gossip and scandal, *Current Anthgropology*, 1963, pp. 307-315 et Psychological, sociological and anthropological explanations of witchcraft and gossip : a clarification, *Man*, 1968, pp. 20-34 ; R. Paine, What is gossip about ? An alternative hypothesis, *Man*, 1967, pp. 278-285. Nous remercions G. Blundo pour avoir attiré notre attention sur ces travaux.
[989] E. Morin, *La rumeur d'Orléans / éd. complétée avec La rumeur d'Amiens*, 1969, 253 p.
[990] Cette idée, quoique vaguement formulée, n'est pas absente des textes de Gluckman et Paine. Probablement, la controverse qui les a opposés l'a-t-elle reléguée dans l'ombre.
[991] M. L. Netter remarque que les correspondances intellectuelles n'apprennent pas forcément grand-chose sur la vie de la discipline. Retenons surtout que leur contenu informatif est très variable. Cf. M. L. Netter, Les correspondances dans la vie intellectuelle – *Introduction, Mil Neuf Cent, R.H.I.*, 1990, pp. 5-9.

indices se glissent bien souvent au détour d'un texte, d'une note de bas de page, d'une notice nécrologique, d'un compte-rendu d'ouvrages, d'un rapport de mission, ou bien de « mémoires ». La médisance n'est donc qu'une source parmi d'autres auxquelles elle doit être confrontée, qui doit être objectivée, c'est-à-dire qu'il est nécessaire de s'interroger sur la position, dans le champ des études viêtnamiennes, des « porteurs » de rumeur. À cet égard, les souvenirs égrenés par André Haudricourt à Pascal Dibie indiqueraient qu'il faille s'intéresser à des positions marginales mais internes au champ le plus « légitime » de l'orientalisme, au niveau desquelles la parole apparaît plus libre de s'exprimer sur la science en train de se faire, loin des propos convenus[992].
Il ne peut être question de notifier ici tous les indices textuels relevés. Nous allons plutôt illustrer la gamme informative qu'ils parcourent en imposant une règle simple, le degré de précision quant à l'identification des « collaborateurs » :

> Éliacin Luro fait un abondant usage de notes du type « *si l'on en croit les lettrés…* », « *d'après certains lettrés…* », « *tous les commentateurs…* », évoquant ainsi les termes d'un débat avec une « entité lettrée » jamais spécifiée[993].
>
> Louis Bonnafont relève qu'à titre personnel, il ne désire pas faire montre d'érudition avec le concours d'" *interprètes indigènes anonymes* "[994], sous-entendant que c'est d'usage commun.
>
> La thèse de Pierre Lustéguy a pour point de départ des travaux menés par le Comité de jurisprudence mis en place au Tonkin pour effectuer une enquête sur les rapports entre la loi et les coutumes. Nous avons dit ailleurs que Pierre Lustéguy se montait critique vis-à-vis des modalités de cette enquête. Notamment, l'auteur reproche le recours exclusif à des informateurs « situés » :
>
> > " *Les avis résultent, semble-t-il, d'indications fournies par les mandarins et les Annamites cultivés des villes ou des agglomérations suburbaines du delta* "[995].
>
> Léopold Cadière envoie une " *circulaire* " à ses confrères pour procéder à une enquête de linguistique. Il reçoit, dit-il, des notes " *précieuses et étonnantes* ", notamment d'un curé annamite de la province du Binh Dinh qui lui propose en outre une méthode, que le prêtre juge pertinente, de classement des faits linguistiques[996].

---

992 A.-G. Haudricourt & P. Dibie, *Les pieds sur terre*, 1987, 196 p.
993 E. Luro, op. cit., p. 65, p. 89, etc.
994 L. Bonnafont, *Types tonkinois*, 1903, p. 2.
995 P. Lustéguy, op. cit., p. 35.
996 A.E.F.EO., P3, lettre de Cadière à Cl. Maître du 13 août 1909.

Léopold Cadière conseille à Louis Finot de se méfier – il s'agit d'une réponse à une critique qui émane de l'E.F.E.O. qui est relative à un de ces articles (probablement sur l'anthropologie populaire annamite) –, des explications fournies par des interprètes " *déracinés* ", c'est-à-dire coupés de la vie quotidienne du peuple. À l'appui de son propos, Cadière ajoute, hélas, sans plus de précision, " *sinon, on obtient des résultats comme ceux obtenus par M. Quan ou Przyluski* "[997].

Dans son article publié dans le B.E.F.E.O. sur la maison commune (*dinh*), Nguyên Van Khoan écrit :

> " *Les informateurs qui recueillent dans les provinces, pour l'École Française d'Extrême-Orient, les légendes de génies…* "[998].

La phrase n'a certainement rien d'anodin. Elle constitue probablement une dénonciation d'une pratique d'éludation des coopérations viêtnamiennes, surtout si on considère que l'auteur ne se fait pas prier pour citer, lui, très précisément ses sources orales d'information. C'est ainsi qu'il a recueilli des *hem* (rites secrets relatifs aux génies tutélaires) auprès du lettré Nguyên Thiên Chinh (p. 135), de l'habitant du village de Dông-Thôn, Ha Van Binh (p. 136), du secrétaire principal au contrôle financier de l'Indochine, Nguyên Xuân Hanh (p. 137). Nguyên Van Khoan suggère donc que les orientalistes français de l'E.F.E.O., de leur " *cabinet* ", chargent leurs collaborateurs viêtnamiens de faire le travail de terrain.

Dans la traduction commentée de deux légendes chames qu'il donne au bulletin de l'École française, Paul Mus signale que le commentaire adjoint par Antoine Cabaton à sa traduction d'un livre d'hymnes chams fut composé par un prêtre de Phanrang[999]. Antoine Cabaton divulgue effectivement le concours de cet érudit cham, le Pô Adhja de Phan-Rang, mais le limite à l'explicitation du principe de classement des divinités chames en un groupe mâle et un groupe femelle[1000]. Antoine Cabaton signale également à deux reprises des contributions – plutôt anodines – de prêtres. Le premier lui fournit la traduction d'un terme[1001]. Avec le second, le Pô Gahla Kei de Balap, il discute à " *plusieurs reprises* " au sujet d'un jargon propre aux chercheurs de bois d'aigle dans les montagnes[1002].

---

997 A.E.F.EO., P3, lettre de Cadière au directeur de l'E.F.E.O. du 5 octobre 1915. Le nom de Quan est à peu près illisible.
998 Nguyên Van Khoan, Essai sur le dinh et le culte tutélaire des génies de village au Tonkin, *B.E.F.E.O.*, 1930, p. 117.
999 P. Mus, Deux légendes chames, *B.E.F.E.O.*, 1931, p. 39.
1000 A. Cabaton, *Nouvelles recherches sur les chams*, 1901, p. 15.
1001 Id., p. 29, n.
1002 Id., p. 53.

> Pierre Gourou eut Vo Nguyên Giap comme élève au lycée Albert Sarraut. Il nous révèle que ce dernier a effectué « dans son pays » une étude sur les maisons " *que je n'avais pas bien comprises moi-même* "[1003].

La nature du travail en commun nous est donc rarement explicitée. Le paragraphe qui suit va s'attacher à en rendre compte à travers des études de cas, ainsi qu'à préciser différentes dimensions de la construction dialogique de la connaissance.

5. Le dialogique dans l'orientalisme : coopération, conflit, légitimité et malentendu

Trois études de cas : nature de la coopération scientifique et rôle des lettrés

Un cas limite : une nature prédatrice avec Abel des Michels et la traduction du roman en vers *Luc Vân Tiên*

Licencié en droit, ancien élève des hôpitaux de Paris et docteur en médecine, inaugurant en 1869 le premier cours libre de « cochinchinois » à l'École annexe de la Sorbonne, Abel des Michels est le premier chargé de cours de la chaire d'annamite ouverte en 1869 aux Langues'O avant d'en devenir le professeur titulaire en 1872[1004]. Auteur en outre de *Dialogue en langue cochinchinoise* (1869) et *Chuyen doi xua, contes plaisants annamites* (1888), ne possède-t-il pas toutes les garanties institutionnelles assurant une parfaite maîtrise de la langue qu'il enseigne, à savoir le viêtnamien ?

Pourtant, les compétences linguistiques d'Abel des Michels sont plus que sujettes à caution. De manière « diplomatique » – perfide si on préfère –, les deux livres célébrant les Langues'O à l'occasion de son cent-cinquantenaire et bicentenaire laissent finalement peu de doute sur la question. Première banderille, le livre du bicentenaire (l'auteur est anonyme) nous dit que *Dialogues en langue cochinchinoise* n'est que la reprise d'un texte transcrit par Pigneaux de Béhaine à partir duquel Abel des Michels réalise une analyse grammaticale et philologique qui montre que

---

[1003] Pierre Gourou, le delta du Fleuve rouge et la géographie, *Lettre de l'Afrase*, 1993, p. 8. Dans un autre témoignage, P. Gourou précise que Giap le seconda pour ses recherches sur les habitations dans la province de Nghê-An. Cf. P. Gourou, *Terres de bonne espérance : le monde tropical*, 1982, p. 15. Au-delà de l'incertitude factuelle (le « pays » de Giap est le Quang-Binh), ce dernier propos est plus en retrait quant au niveau de participation du futur grand général viêtnamien. Simple effet de contexte ou bien refoulement conscient ?

[1004] A. Brébion, op. cit., p. 113.

" *l'auteur a fort bien assimilé ses études livresques de l'annamite* "[1005]. Deuxième banderille, on rappelle qu'Abel des Michels avait écrit à Victor Duruy pour lui proposer d'ouvrir un cours d'annamite aux Langues'O afin d'enseigner les " *principes* " de la langue. Le texte ajoute que Victor Duruy était hostile au fait qu'Abel des Michels pût professer cet enseignement dans la mesure où le ministre de l'Instruction publique préconisait le recrutement d'une personne " *possédant la langue du pays* ". L'article poursuit en commentant :

> " *Il s'agissait probablement d'une allusion au fait que l'impétrant manquait des connaissances pratiques que peut procurer un séjour prolongé dans le pays dont on apprend la langue* "[1006].

On apprend alors qu'Abel des Michels laissa le répétiteur viêtnamien assurer le cours d'apprentissage de la langue à sa place et se réserva l'exposé théorique de la langue. Dans le livre du cent-cinquantenaire, Émile Gaspardone note que " *assez tôt lassé* ", Abel des Michels abandonna d'ailleurs la chaire d'annamite à son suppléant, Michel Duc Chaigneau. Dès 1873 précise-t-il, alors même qu'elle ne fut établie définitivement que le 5 décembre 1872 !

Cerner au mieux les compétences linguistiques d'Abel des Michels nous semble d'un intérêt particulier, non dans une perspective du soupçon, mais parce qu'il permet de mettre en évidence les conditions de production d'un document auquel il appose son nom. Abel des Michels est en effet connu et reconnu pour avoir donné la traduction de quelques chefs-d'œuvre de la littérature viêtnamienne. C'est ainsi qu'il édite en 1883 le « Luc Vân Tiên », poème populaire écrit en « caractères figuratifs », c'est-à-dire en *nôm* : *Luc Vân Tiên ca diên, textes en caractères figuratifs, transcription en caractères latins et traduction Abel des Michels*.
Dans l'introduction au texte, Abel des Michels explique que pour établir sa traduction, il s'est basé sur deux versions en *nôm* – l'une manuscrite, l'autre imprimée[1007] – et une version transcrite en *quôc ngu* publié en 1867 par l'administrateur des services civils Janneaux[1008]. Il ne fait que signaler la traduction de Gabriel Aubaret publiée en 1864 dans le Journal asiatique mais le fait de manière élogieuse tout en regrettant qu'elle ne soit pas accompagnée de notes explicatives[1009]. Dans quelle mesure Abel des Michels s'en est inspiré, la question ne pourrait être qu'en partie résolue par la comparaison des deux traductions : il faudrait en outre, d'une part, avoir accès aux

---

[1005] Abel des Michels, in : *Langues'O 1795-1995. Deux siècles d'histoire de l'École des Langues Orientales*, 1995, p. 247.
[1006] Id., p. 248.
[1007] Il pourrait s'agir du texte en *nôm* publié à Gia-Dinh à partir duquel G. Aubaret a élaboré sa traduction. Cf. M. Durand, *L'univers des truyên nôm*, 1998, p. 105.
[1008] Il s'agit en fait de G. Janneau. Rappelons que le *quôc ngu* est l'écriture romanisée de la langue viêtnamienne.
[1009] A. des Michels, *Luc Vân tiên ca diên*, 1883, p. III.

manuscrits respectifs sur lesquels ces deux traductions se fondent, et, d'autre part, ajouter une compétence dans le *nôm* pour appréhender les problèmes de choix de traduction que ces manuscrits ménagent eu égard à leur complexité sémantique. Il semblerait que le texte qui sert de base (en *nôm*) à la traduction d'Abel des Michels fut établi en effectuant une comparaison entre la version manuscrite en *nôm* et la rétro-transcription vers le *nôm* du poème en *quôc ngu* publié par Janneau. Abel des Michels dit en tout cas avoir réalisé lui-même ce texte de base[1010]. À ce stade, il rend hommage au lettré Trân Nguyên Hanh " *pour l'intelligence exacte de certains passages obscurs* "[1011]. Nous savons peu de choses sur Trân Nguyên Hanh, si ce n'est qu'ancien collaborateur de Luro au Collège des stagiaires (1873-1875), il passa sa licence de droit à Paris où il fut répétiteur à la chaire de viêtnamien des Langues'O (1879-1882)[1012]. Si on peut saluer le fait qu'Abel des Michels fait référence – en terme louangeur de plus – à Trân Nguyên Hanh, ne nous leurrons pas, c'est, dans le même temps, pour minimiser cette contribution. En effet, notons tout d'abord que la reconnaissance de dette se dévoile dans une note infrapaginale, même si dans l'introduction, Abel des Michels dit avoir chargé Trân Nguyên Hanh de comparer sa propre transcription en *nôm* du texte de Janneau avec la version manuscrite en *nôm*. Ensuite, Abel des Michels sous-entend que l'« intelligence exacte » de Trân Nguyên Hanh se limite à débrouiller ponctuellement des aspects délicats de la transcription en *nôm* du « texte Janneau ». Pourtant, il est quasiment certain que toute la transcription du *quôc ngu* vers le *nôm* a été réalisée par Trân Nguyên Hanh et non par Abel des Michels qui ne connaît ni le viêtnamien, ni évidemment l'écriture *nôm*. D'ailleurs, les notes qui jalonnent la traduction en français du poème n'ont trait qu'à des mots viêtnamiens d'origine chinoise, là où nous sommes à peu près certain qu'Abel des Michels possède effectivement des compétences (voir par exemple p. 30, 42, 87, etc.).

Auguste Bonifacy et l'ethnographie des Mans : l'informateur privilégié comme dépositaire intégral de la culture

Dans le premier tome des Etudes asiatiques, Auguste Bonifacy relate sa mission d'étude effectuée chez les Man. D'octobre 1901 à janvier 1902, pour le compte de l'E.F.E.O., Auguste Bonifacy sillonne les hautes collines de la province de Tuyên Quang dans le but de réaliser l'ethnographie de différentes tribus Man, ethnie d'origine chinoise appartenant à la famille

---

[1010] Id., p. IX.
[1011] Id., p. X.
[1012] *Langues'O 1795-1995. Deux siècles d'histoire de l'École des Langues Orientales*, 1995, p. 249. Les éventuels mémoires, manuscrits, correspondances, etc. des répétiteurs viêtnamiens des Langues'O ne sont pas repérables dans les archives non encore classées de l'actuelle Inalco.

linguistique des Miao-Yao. Les renseignements relatifs au recueil des données sont assez lapidaires, mais dégagent cependant des régularités.

Le colonel Bonifacy a pour informateurs privilégiés les chefs des différentes tribus qu'il visite. Chez les Man à pantalon court (*quân côc*), il est ainsi reçu par le chef Tanh Bac Tsing qui le loge durant les trois semaines de son séjour ; chez les Man de la Combe fleurie, son hôte est le chef Tiêu Man Tiên, dit Li Ba ; chez les Man Cao Lan, c'est le chef Nguyên Van Cân qui l'accueille. « Privilégié » est sûrement un euphémisme en l'occurrence – et après tout, plutôt logique, d'autant plus que le séjour est court –, mieux vaudrait dire « exclusif ». De Tanh Bac Tsing, il nous dit :

> " *assuré que cet excellent homme, lettré, parlant bien l'annamite, me fournirait tous les moyens d'étudier les mœurs et les coutumes de ses congénères* "[1013].

Nous devinons aussi la méthode littéralement d'extraction de données auquel se livre le colonel Bonifacy. En effet, dans la monographie des *Quân-côc* qu'il publie dans la Revue indochinoise, le colonel remercie le « seigneur » Tsing qui lui permet :

> " *en procédant par analogie, d'arracher leurs secrets aux Mans des autres tribus, toujours hésitant à nous raconter les détails intimes de leur vie à un étranger* "[1014].

Est-il alors étonnant que Tsing fasse célébrer une cérémonie religieuse devant lui, au cours de laquelle il revêt son habit de cérémonie pour psalmodier les légendes qui racontent l'origine du monde et les faits des dieux du panthéon man[1015] ? Ces chefs lettrés sont donc institués porte-parole de la culture du groupe[1016], gardien des mythes fondateurs, tel Nguyên Van Cân qui lui narre le mythe de l'origine de la race[1017]. Cette politique de terrain, nous la retrouvons également chez Prosper Odend'hal qui parle d'" *interrogatoire* " d'un Annamite chez les Rhadés (ou Jörai), extrait l'information en la payant[1018].

Les méthodes de collecte de données ethnographiques que Bonifacy nous laisse percevoir ne sont pas sans rappeler certains aspects d'un autre terrain sur lequel nous disposons d'une documentation bien plus ample. Nous pensons ici à la figure de Marcel Griaule. W. Van Beek,

---

[1013] A. Bonifacy, Une mission chez les Man, d'octobre 1901 à la fin de janvier 1902, *Etudes asiatiques*, 1925, p. 50.
[1014] A. Bonifacy, Monographie des Man Quan-coc, *R.I.*, 1904, p. 727 (nous soulignons).
[1015] A. Bonifacy, op. cit., 1925, p. 54.
[1016] J.-P. Olivier de Sardan précise que le recours à un informateur privilégié recouvre un point de vue culturaliste qui fait d'une seule personne considérée comme un expert, le dépositaire de la culture dans sa totalité. J.-P. Olivier de Sardan, op. cit., 1995, p. 100.
[1017] A. Bonifacy, op. cit., 1925, p. 77.
[1018] A.E.F.E.O., Mss. Europ. 2, *Journal de marche de Prosper Odend'hal*, p. 31, p. 142, etc.

dans une « évaluation » du terrain du grand ethnologue, fait ressortir les caractéristiques suivantes de la production des données : brièveté des séjours sur le terrain, recours quasi exclusif à un tout petit nombre d'informateurs dont les propres constructions cosmogoniques sont pris pour les mythes du groupe en entier, recherche « forcenée » de renseignements auprès de spécialistes perçus comme détenteurs de secrets qu'il faut leur ravir[1019]. Il serait nécessaire de compiler un certain nombre de données sur les modalités d'enquête ethnographique dans la situation coloniale afin d'en dégager plus précisément les traits pertinents et d'en comprendre les effets sur la connaissance produite.

Paul Mus et le lettré cham : le rôle multidimensionnel d'un informateur privilégié

Paul Mus a donné un article dans le B.E.F.E.O. de 1931 concernant un travail effectué en pays cham portant sur deux légendes. Nous disposons de deux sources distinctes pour appréhender les coopérations indigènes auxquelles l'orientaliste fait appel, l'article lui-même qui, une fois n'est pas coutume, est assez disert sur le sujet, et un compte-rendu de mission qu'il communique dans le B.E.F.E.O. de 1929. Quelques brèves indications relevées dans la rubrique « Chroniques » du B.E.F.E.O. (1930, 1931) ou dans les archives complètent la documentation.

Plusieurs informateurs participent aux recherches de Paul Mus sur les Chams. Si nous ne savons rien de la nature des " *grands services* " que ce jeune infirmier cham rend à Paul Mus lors de son enquête dans le sud du Viêt Nam[1020], s'il est juste indiqué que les études linguistiques de Paul Mus ont pu avancer grâce à la présence à Hanoï d'un tirailleur cham[1021], le contour des autres « collaborations » nous est en revanche mieux connu. Il est vrai, nous avons affaire là aux deux " *principaux informateurs* " de notre orientaliste, à savoir le mandarin-chef (*tri-huyên*) du district d'An-phuoc, et « le » (sic) Bô-thuân qui " *représentent chacun la tradition d'un des deux groupements chams subsistant en Annam* "[1022]. Nous ne savons pas grand-chose de plus sur le *tri-huyên* d'An-phuoc, si ce

---

[1019] Cf. W. Van Beek, Dogon restudied. A field evaluation of the work of Marcel Griaule, *Current Anthropology*, 1991. L'auteur parle d'une conception " *militaire* " de l'enquête de terrain. Cf. W. Van Beek & J. Jansen, La mission Griaule à Kangaba (Mali), *Cahiers d'études africaines*, 2000, p. 371.

[1020] P. Mus, Rapport de mission, *B.E.F.E.O.*, 1929, p. 509. C'est le résident provincial Alerini qui lui met à disposition cet infirmier cham « très utile », surtout parce qu'il est le fil du « Huyên Cham » (sic) qui est un " *homme cultivé qui lit fort bien sa langue* ". A.E.F.E.O., P14, dossier Mus (missions), lettre du 19 novembre 1929 au directeur de l'E.F.E.O. S'agit-il du *tri-huyên* d'An-Phuoc (voir ci-après) ?

[1021] Cf. *B.E.F.E.O.*, 1929, p. 469. P. Mus écrit que ce tirailleur dénommé Khe Nai travailla 6 mois sous sa surveillance sur des manuscrits inscrits au fond cham ou envoyés par Sallet (ou Claeys). A.E.F.E.O., P14, dossier Mus, lettre du 17 octobre 1929 au directeur de l'E.F.E.O.

[1022] P. Mus, Deux légendes chames, *B.E.F.E.O.*, 1931, p. 58.

n'est qu'il " *possède une connaissance étendue des caractères chinois* "[1023]. Les archives sont plus précises et indiquent que ce dernier accompagne Mus à des cérémonies, lui communique les textes récités à ces occasions et lui explique les particularités du culte[1024]. La chronique du B.E.F.E.O. nous apprend que Bô-thuân est secrétaire des bureaux de district (*thua-phai*) et scribe (*lai-muc*) dans le district Phan-ly (province de Binh-Thuân), et qu'il est détaché en tant que lettré à l'E.F.E.O. pour seconder Paul Mus dans ses investigations linguistiques[1025]. Ce n'est pas sur la seule qualité de lettré que repose la confiance de Paul Mus à l'endroit de ces deux informateurs, mais sur le fait qu'ils soient en quelque sorte « purement » chams. Paul Mus se montre en effet sévère vis-à-vis du *tri-huyên* de Phan-ly en raison de la médiocrité de son savoir. Il attribue cet état des choses à son " *sang* " annamite à peine imprégné de quelques gouttes de " *sang* " cham ; et d'ailleurs, il ne parle " *même pas* " la langue chame[1026], poursuit-il !

L'article sur les légendes chames nous permet de détailler les apports respectifs de ces deux lettrés que Paul Mus repère par les lettres A et B ! (la lettre D est réservée au dictionnaire cham rédigé par Étienne Aymonier et Antoine Cabaton !). Nous allons nous intéresser plus particulièrement à Bô-thuân. Premier point, Bô-thuân n'est pas seulement une « sentinelle » de la culture chame auprès de qui Paul Mus s'informe directement, il est aussi un intermédiaire entre l'orientaliste et un réseau de lettrés chams. Ainsi, nous découvrons que Bô-thuân lui fournit un résumé de ce que les Chams Jat " *les plus instruits* " savent de La Mecque[1027] ; qu'il a consulté divers lettrés dans la ville de Phanri à propos de la signification du mot *dil*[1028]. Le rôle principal de Bô-thuân est cependant d'assister Paul Mus dans la traduction des légendes chames, à la fois l'interprétation des passages difficiles et les commentaires afférents. À cet égard, il est probable que Paul Mus confronte les points de vue de Bô-thuân et du mandarin d'An-phuoc. On apprend en effet que Bô-thuân corrige son compatriote sur un détail de traduction[1029], mais les données sont malheureusement peu explicites à ce sujet. Ainsi, Paul Mus présente certaines traductions suivies de l'indication « [A] » ou « [B] », ou encore « [A, B] ». Qu'a-t-il voulu exprimer ? Retient-il la traduction de « [A] » parce qu'elle est meilleure que celle de « [B] » ? Y-a-t-il eu un désaccord entre « [A] » et « [B] » qu'il a fallu trancher ? Et selon quel critère ou quelle autre source d'information ? Nous ne disposons, hélas, d'aucune documentation (brouillons, notes de terrains) susceptible de nous aider.

[1023] P. Mus, Rapport de mission, *B.E.F.E.O.*, 1929, p. 509.
[1024] A.E.F.E.O., P14, dossier Mus (missions), Rapport de P. Mus sur sa mission au Champa.
[1025] Cf. *B.E.F.E.O.*, 1930, n° 1-2, p. 186.
[1026] P. Mus, Deux légendes chames, *B.E.F.E.O.*, 1931, p. 96.
[1027] Id., p. 59, n. Les Chams ont été islamisés.
[1028] Id., p. 62, n.
[1029] Id., p. 65, n.

Cette illustration de la production conjointe a retenu notre attention – la culture chame est en effet en dehors de nos préoccupations –, d'abord parce qu'elle est documentée, ensuite parce qu'elle permet de mettre en évidence les multiples tâches qu'un informateur attaché au service d'un savant français assume, situation dont on peut penser qu'elle s'applique à d'autres cas de coopération. Bô-thuân est ainsi d'une part, un assistant de terrain chargé de recueillir des renseignements auprès de la communauté des Chams lettrés, d'autre part, un traducteur « sémiologique » de la littérature chame (rien n'indique qu'il est aussi l'interprète de terrain de Paul Mus, ce dernier semble parler le cham sans qu'il soit possible d'évaluer son niveau de compétence[1030]), mais également un assistant de recherche pour les études linguistiques que Paul Mus mène sur le cham[1031] ; et, enfin, un assistant dans la recherche bibliographique, Bô-thuân poursuivant en effet les fouilles de manuscrits chams amorcées par Paul Mus[1032]. Précisons que Bô-thuân reste au service de Paul Mus deux années durant à Hanoï[1033]. Dernier point qui mériterait toute notre attention : il semble en effet qu'une véritable « chaîne de traduction » se construise dans cette situation de polyglossie. Trois langues sont en effet mobilisées, le cham, le viêtnamien[1034] et le français, trois occasions de malentendus et de construction d'un accord ou de nouveaux malentendus.

De la contamination à la construction dialogique – À propos de quelques thèmes communs aux textes viêtnamiens et français

Nous l'avons dit, l'existence de thèmes communs marque une situation de coproduction. Si de surcroît savants français et intellectuels viêtnamiens se connaissent et se fréquentent, ou bien se lisent, alors l'hypothèse n'a que plus de consistance. Appréhender la production conjointe nous conduit en tout cas à inscrire dans l'analyse les œuvres écrites par des intellectuels viêtnamiens. Certes, l'édition viêtnamienne n'accède à la publicité qu'après les années 1920 grâce à la diffusion

---

1030 À ce titre, P. Mus narre : " *C'est la réaction d'un Moï, homme de la forêt (…) qui m'a le mieux éclairé (…). Le Churu, qui était à l'aise avec moi, parce que nous parlions ensemble son dialecte cham* ". P. Mus, op. cit., 1952, p. 125.

1031 Cf. *B.E.F.E.O.*, 1930, n° 1-2, p. 186.

1032 Cf. *B.E.F.E.O.*, 1931, n° 1-2, p. 324. Bô-thuân apparaît comme un informateur général pour la partie française. Une notulette insérée dans le B.A.V.H. signale en effet que ce dernier a rédigé pour le compte de l'Association des amis du Vieux-Hué quelques notes sur la question de la réalité d'une population chame dans la Moyenne région de la province de Phu-Yên. Cf. Notulettes, *B.A.V.H.*, 1937, 1, p. 73.

1033 Montrant lors d'une conférence une statue qui signale le " *type accompli* " de la " *race chame* ", P. Mus indique que chacun peut voir les ressemblances avec le lettré cham " *avec lequel j'ai travaillé ici pendant deux ans* ". P. Mus, Cultes indiens et indigènes au Champa, *B.E.F.E.O.*, 1933, p. 369. C'est par ce biais que nous établissons que Bô-thuân est resté deux ans à Hanoï.

1034 Notons que Mus écrit en viêtnamien dans sa correspondance avec Bô-thuân. Voir A.E.F.E.O., P14, dossier Mus (correspondance personnelle), lettre du 15 avril 1933 à *ông* Bô-thuân.

de l'écriture latine du viêtnamien (*quôc ngu*). Elle devient dès lors abondante[1035]. Pour ce qui est domaine scientifique, ce foisonnement ne débouche pourtant pas sur une intense promotion des productions « indigènes » dans le champ français. La bibliographie établie par Paul Boudet et Rémy Bourgeois pour les années 1913-1926 intègre à peine cinq % d'auteurs viêtnamiens sur environ deux mille deux cent cinquante contributions. Ce sont essentiellement les secteurs du droit, des coutumes et des traductions littéraires que les lettrés viêtnamiens investissent. Notons également que ce dictionnaire bibliographique n'insère aucun travail en langue viêtnamienne[1036].
Le premier point à résoudre consiste à arrêter un corpus cohérent de textes indigènes entrés dans le champ des études viêtnamiennes et à situer socialement les auteurs. Le deuxième point tente de faire ressortir les indicateurs d'une coproduction franco-viêtnamienne à travers l'analyse thématique des textes choisis. Enfin, nous verrons en quoi un point de vue dialogique permet l'" *allongement du questionnaire* "[1037] et donc la multiplication des idées et des nuances quant à ce qu'on peut dire d'un texte.

Critères de sélection d'un corpus de textes viêtnamiens

Pour opérer cette sélection, le parti pris réside à s'adresser aux textes viêtnamiens consacrés explicitement par les savants français (de notre corpus). Le mode de sélection fait donc ressortir une fraction de l'élite viêtnamienne *a priori* francophone et qui *a priori* aussi insère ses propres productions savantes dans un ensemble de formulations issues du monde français. Nous constatons que les références viêtnamiennes élues sont très majoritairement de langue française : sur les vingt-et-une recensées dans les textes du corpus primaire, quinze sont de langue française et six sont de langue viêtnamienne. Encore faut-il regarder de plus près ces dernières. Elles sont en effet pour deux d'entre elles le fait de Charles Robequain[1038], et pour les quatre restantes, celui de Pierre Gourou[1039]. Or ni l'un ni l'autre ne connaît le viêtnamien. À cet égard, Paul Mus a

---

[1035] P. Brocheux & D. Hémery, op. cit., pp. 218-219 et p. 230. Ces deux auteurs nous informent qu'elle fut sans égale dans l'ensemble de l'empire colonial.
[1036] Cf. P. Boudet & R. Bourgeois, *Bibliographie de l'Indochine française 1913-1926*, 1929. Le volume suivant qui concerne les années 1927-1929, compte environ 20% d'écrits viêtnamiens, dont 70 % en langue viêtnamienne. Signalons cependant que ces derniers concernent surtout le domaine littéraire (romans, poèmes, nouvelles) dans une moindre mesure l'histoire. Cf. P. Boudet & R. Bourgeois, *Bibliographie de l'Indochine française 1927-1929*, 1932. Le dictionnaire bibliographique d'Henri Cordier qui clôt son corpus en 1912 n'intègre qu'une quantité infinitésimale de contributions viêtnamiennes.
[1037] P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire ?*, 1971, p. 141.
[1038] À savoir : Nguyên Van Ngoc, *Nguoi Muong* (Les Muong), Quac Diên, *Hoa-Binh quan lang su luoc*. (Histoire des mandarins de village de la province de Hoa-Binh)
[1039] Il s'agit de Lê Thuoc pour *Nguyên Cong Tru*, de Nguyên Van Ngoc pour *Tuc-ngu phong-dao* (proverbes et chansons populaires) et de Ngô Vi Liên pour *Dia-du huyên Quynh Côi* (Géographie du district de Quynh Côi) et *Dia-du huyên Câm Giang* (Géographie du district de Câm Giang).

l'honnêteté de noter qu'il invoque les recherches de Trân Van Giap relatives à l'introduction du bouddhisme au Viêt Nam (1928), à travers le compte-rendu en français qui en est fait dans le B.E.F.E.O. de 1930[1040]. Nous n'analyserons donc que le contenu des textes en français[1041]. Pourquoi les références explicites ? Le déclassement symbolique des œuvres viêtnamiennes par rapport aux références « nobles » autorise en effet toutes les dissimulations et l'on pourrait se priver là d'ouvrages influents mais occultés. Mais c'est à défaut de mieux. Repérer dans les textes français les traces tues d'ouvrages viêtnamiens représenterait, si tant est que ce soit possible, une tâche coûteuse en temps qui suppose de connaître finement toutes les productions viêtnamiennes qui touchent au domaine des sciences humaines. Cependant, afin de surmonter cet inconvénient, la liste établie – bien mince ma foi[1042], le dialogique passe peu par l'écrit – a été allongée. Pour cela, nous avons fait appel au grand ethnologue Nguyên Van Huyên et son manuel *La civilisation annamite* publié en 1944. Les noms de Duong Tân Tai, Lê Quang Trinh, Nguyên Manh Tuong, Lê Thuoc se sont ainsi rajoutés. Le dépouillement de la Revue Indochinoise et des Cahiers de l'E.F.E.O., des « rencontres » fortuites ont fini de compléter ce corpus (voir annexe 19). Mais avant tout, nous allons décrire sommairement les auteurs de ce corpus dans l'espoir de situer leurs points de vue sur le monde social viêtnamien et cerner leurs intentions d'écriture.

Portrait des auteurs viêtnamiens

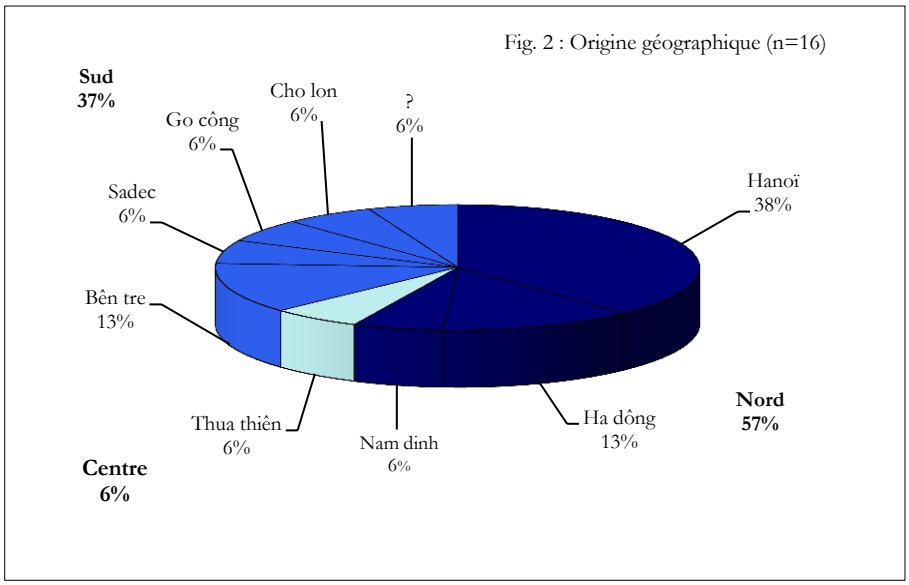
Les éléments biographiques rassemblés pour dresser ce portrait de groupe sont peu nombreux (voir annexe 20). Trinh Van Thao note à ce propos que l'historiographie française aussi bien que viêtnamienne reste peu prolixe en la matière. En outre, il n'a pas été possible de trouver des renseignements sur tous les auteurs. On l'aura de toute façon compris au vu de la faiblesse de l'effectif, il s'agit simplement ici de dégager quelques traits pertinents de description.

Les origines géographiques connues révèlent la prédominance du Nord-Viêt Nam et la « faiblesse » de la représentation venue du Centre (il s'agit du seul Thân Trong Huê) :

[1040] Cf. la bibliographie établie par P. Mus, Les religions de l'Indochine, in : *Indochine*, 1931.

[1041] Notre propre pratique du viêtnamien ne nous permettrait de toute façon pas de lire correctement les textes en *quôc ngu*.

[1042] Les « livres-institutions » de G. Maspéro et S. Lévi sont à cet égard révélateurs de la place faite aux auteurs viêtnamiens. Le premier ne cite que Pétrus Ky et le second, par l'intermédiaire de Paul Mus, Lê Van Phat, Nguyên Van Khoan, Trân Van Giap.



L'information intéressante se dissimule cependant à un niveau plus fin. Les données montrent, en particulier pour le Nord où Hanoï et sa périphérie se taillent la part du lion, l'importance de la proximité des grands centres urbains. Lieux par excellence d'implantation du pouvoir colonial et donc des établissements scolaires, des institutions scientifiques, etc., ils attireraient d'autant plus les intellectuels viêtnamiens que la distance spatiale ne constitue pas un obstacle majeur.

L'origine sociale des parents présente des chiffres suffisamment explicites pour dispenser de longs discours. Plus des trois-quarts des auteurs sont issus du milieu lettré :

	Effectifs	%
Mandarins	7	59
Lettrés	3	25
Fonctionnaires de l'administration coloniale	1	8
Paysans	1	8

Tableau 22 : Les origines sociales des auteurs viêtnamiens (n=12).

Le contraire eut été étonnant, le travail de Trinh Van Thao nous a habitués à ce résultat. L'ascendance lettrée est un facteur essentiel conditionnant l'acquisition de capital scolaire via l'accès différentiel que ce capital culturel ménage vers l'enseignement. À ce titre, l'appartenance majoritaire des parents aux classes aisées de la société – nombre d'auteurs descendent de grands

mandarins –, outre qu'elle les mettait dans une situation favorable de contact avec l'occupant français, a dû constituer un facteur incitatif supplémentaire[1043] :

	Effectifs	%
Classes populaires	1	8
Classes moyennes	4	33
Classes supérieures	7	59

Tableau 23 : Origine socio-économique des auteurs viêtnamiens (n=12).

Les auteurs sélectionnés sont sans surprise passés par les études « modernes » (à l'exception de Phan Kê Binh), c'est-à-dire dont le contenu est fixé par l'administration française : elles bâtissent les trajectoires obligées vers la reconnaissance sociale – intimement liées à la maîtrise de la langue française –, par la communauté savante coloniale. Le constat est vrai même pour les plus « anciens » : Pétrus Ky reçoit une formation confucéenne classique mais aussi occidentale de la part des prêtres catholiques qui l'accueillent à l'École de Pénang. Variable évidemment liée aux différentes phases de la colonisation française (après les années 1920, les Viêtnamiens investissent plus massivement le système éducatif français) – mais il ne s'agit pas ici d'effectuer des comparaisons entre des générations d'intellectuels –, le pourcentage d'individus ayant poursuivi des études supérieures s'élève à soixante-sept %, pour l'essentiel dans le droit :

	Droit[1044]	Lettres	Médecine	Sociologie
Effectifs	8	3	1	1
%	61	23	8	8

Tableau 24 : Le type d'études supérieures suivies par les auteurs viêtnamiens (n=13).

En outre, le passage dans des écoles ou universités françaises est un fait massif (quarante-sept % pour n = dix-sept éléments biographiques connus sur dix-neuf). Pour Nguyên Van Huyên, docteur ès lettres de la Sorbonne – Marcel Mauss, Jean Przyluski font partie du jury et il obtient la mention très honorable[1045] –, Trân Van Giap, diplômé de l'École pratique des hautes études et de l'Institut des hautes études chinoises, ou bien encore pour Nguyên Manh Tuong, docteur ès

[1043] On sait par ailleurs que le coût du système d'enseignement mis en place par les Français au début de ce siècle oblige de nombreux candidats à renoncer aux études supérieures. Trinh Van Thao, op. cit., pp. 96-98 et 110-111.
[1044] Nous mettons l'École coloniale sous cette rubrique dans la mesure où le droit est la matière dominante du cursus.
[1045] A.N.F.O.M., carton 249, dossier 367.

lettres et ès droit de l'Université de Montpellier, primé en outre par la ville, le capital culturel accumulé les pose en interlocuteurs hautement légitimes des savants français :

Trân Van Chuong	Docteur en droit de l'Université de Paris
Lê Van Hô	Docteur en droit de l'Université de Paris
Trân Van Giap	Diplômé de l'E.P.H.E. et de l'Institut des hautes études chinoises
Thân Trong Huê	Diplômé de l'École coloniale
Nguyên Van Huyên	Docteur en lettres de la Sorbonne
Trân Nguyên Hanh	Licencié en droit de l'Université de Paris
Nguyên Huu Giai	Docteur en droit de l'Université de Paris
Lê Quang Trinh	Docteur en médecine de l'Université de Montpellier
Nguyên Manh Tuong	Docteur en droit et en lettres de l'Université de Montpellier

Tableau 25 : Les études supérieures suivies en France.

Les carrières attestent sans étonnement de la proximité de ces auteurs d'avec les sphères coloniales, depuis les avocats des Cours d'appel de Saïgon ou Hanoï, en passant par les professeurs au Lycée du Protectorat ou les assistants de l'E.F.E.O., jusqu'aux fonctionnaires dans l'administration coloniale (voir annexe 21). L'apparition dans l'ouvrage *Souverains et notabilités d'Indochine* édité par le gouvernement général de l'Indochine d'un peu moins de la moitié des auteurs concernés, les multiples distinctions civiles ou militaires dont la moitié d'entre eux bénéficie (quarante-sept %, n = dix-neuf), témoignent de la gratitude de l'administration française vis-à-vis de « loyaux sujets » qu'elle cherche évidemment à consacrer[1046].

Des portraits individuels vont cependant mieux faire ressortir la position de ces intellectuels viêtnamiens par rapport à la société et l'entreprise coloniales.
Truong Vinh Ky (1837-1898), dit Pétrus Ky correspond, selon Trinh Van Thao :

> " *Tant par son rôle politique que par son rayonnement intellectuel à l'esprit de compromis qui a gagné une fraction infime de l'ancienne classe dirigeante. Son origine sociale, son appartenance sociale, ses dons linguistiques l'ont désigné comme l'homme de médiation par excellence entre deux cultures qui se cherchent* "[1047].

[1046] La portée symbolique qu'on attribue à ces distinctions dans un pays qui honore depuis le XVème siècle les lauréats des concours triennaux, explique peut-être leur abondance. Cf. Trinh Van Thao, op. cit., pp. 137-138.
[1047] Trinh Van Thao, op. cit., p. 150.

C'est effectivement ainsi que Pétrus Ky conçoit sa " *mission* ", celui d'un pont entre deux cultures étrangères[1048] servi en cela par une trajectoire sociale particulièrement riche. Formé aux études chinoises et occidentales dans les institutions scolaires catholiques, cet érudit possède assurément le don des langues. Les Missions-Étrangères de Paris le désignent en tant qu'interprète au service de l'administration militaire française en Cochinchine. Il est à ce titre le premier fonctionnaire viêtnamien du pouvoir colonial. Il professe aussi les langues orientales au Collège des interprètes de Saïgon de 1866 à 1868 ainsi qu'un cours de viêtnamien et de caractères chinois au Collège des stagiaires créé par Éliacin Luro. Protégé de Paul Bert, ce dernier le dépêche à la cour de l'empereur Dong Khanh pour influer sur les décisions du Conseil secret (*co mât viên*). Fondateur avec Huynh Tinh Cua[1049] de la première revue en langue viêtnamienne, le Gia dinh bao, il contribue de manière décisive à la diffusion du *quôc ngu*. Les activités de Pétrus Ky s'exercent en effet aussi dans le domaine intellectuel, en relation étroite avec les besoins coloniaux. Il compose des ouvrages de linguistique (dictionnaires, grammaire) et d'histoire. Notamment – et probablement en rapport avec sa fonction de membre de la Commission supérieure de l'instruction publique – un *Cours d'histoire annamite* à l'usage des écoles franco-indigènes ouvertement francophile et peut-être typique de ce qu'on pourrait appeler une « colonisation » de l'intérieur tant il est loisible d'y reconnaître le discours des missionnaires catholiques, par exemple lorsqu'il fustige la " *nature odieuse* " du très " *anti-européen* " Minh Mang[1050]. Ne revenons pas sur les nuances qu'il faut apporter à la pensée « collaborationniste » de Pétrus Ky, mais relevons que la fin de sa vie est des plus pénibles, pas tant pour des raisons de santé ou financières, mais parce qu'il doit subir les tracasseries d'une administration française qui semble ne pas avoir accepté son ingérence dans les affaires politiques et le lui « fait savoir » dès la mort de Paul Bert[1051].

De formation classique et moderne, Nguyên Van Vinh (1882-1936) représente un cas de lettré francophone acquis aux « vertus de la collaboration ». Il siège ainsi dans divers organismes consultatifs mis en place par le pouvoir colonial[1052], notamment l'Assemblée consultative indigène du Tonkin. Il est aussi le délégué de Cochinchine à l'Exposition coloniale de Marseille de 1906.

[1048] A. Madelin, op. cit., p. 50.

[1049] Catholique formé également à l'École de Pénang, Huynh Tinh Cua dit Paulus Cua était « préfet » colonial. Linguiste, il produisit de nombreux travaux scientifiques sur la langue, notamment des dictionnaires, essentiellement en viêtnamien. Trinh Van Thao, op. cit., p. 23.

[1050] Pétrus Ky, op. cit., p. 258. À ce type du « colon de l'intérieur », on peut certainement rattacher Lê Quang Trinh, membre du très conservateur Conseil colonial (voir sa biographie). Par exemple, ce dernier décrie aussi bien la médecine annamite en comparaison de la médecine scientifique européenne (cf. Croyances et pratiques médicales sino-annamites, *R.I.*, 1912), que le caractère léger, changeant ainsi que leur inaptitude à l'industrie, des Viêtnamiens (cf. Les origines du peuple annamite, *R.I.*, 1906).

[1051] A. Madelin, op. cit., p. 33 et sq.

[1052] À ce sujet, voir les annexes in : P. Brocheux & D. Hémery, op. cit., p. 400 et sq.

C'est surtout en tant que rédacteur en chef de la revue au ton résolument profrançais Dông duong tap chi qu'il fonde en 1913 que Nguyên Van Vinh est connu dans la mesure où cette publication est rédigée en *quôc ngu*. Thuriféraire de l'écriture romanisée, lettré confucéen en cela réformiste, il prédit que : " *le sort du Vietnam sera déterminé par le quôc ngu* "[1053], et met son talent à traduire en particulier le théâtre de Molière.

Pham Quynh (1892-1945) débute sa carrière comme interprète à l'E.F.E.O. Il traduit d'ailleurs un poème qu'il publie dans le B.E.F.E.O. en 1911. C'est surtout par la création en 1913 d'une revue en *quôc ngu*, Nam Phong, que Pham Quynh signe son engagement dans l'entreprise coloniale. Directeur de la Sûreté indochinoise, Louis Marty, le véritable instigateur du projet, écrit à ce sujet :

> " *Nous sommes arrivés à une époque où l'on doit tout laisser dire dans ce pays, où le nombre de gens instruits et doués de sens critique augmente chaque jour. L'essentiel est que la conclusion de nos écrits s'impose d'elle-même à l'esprit des lecteurs, soit nettement favorable à la pérennité de l'influence française, c'est le point délicat et c'est à quoi doit parer le contrôle effectif exercé sur la revue Nam Phong par le chef du bureau politique du gouvernement général, qui en est le promoteur officieux. MM. Pham Quynh et Nguyên Ba Trac ont pris cette revue sous leur nom, afin qu'elle conserve aux yeux du public un caractère exclusivement indigène* "[1054].

Sorti du Collège des interprètes, lettré de formation classique et moderne, Pham Quynh reste profondément confucéen. S'il œuvre à la diffusion du français – il prend progressivement la place du chinois dans l'édition bilingue du Nam Phong –, s'il pourfend l'enseignement traditionnel, son formalisme et son instrumentalisation au profit du pouvoir monarchique, Pham Quynh est le fervent adepte d'un rapprochement culturel entre les valeurs confucéennes et occidentales. Ses intentions apparaissent clairement dans le titre de l'ouvrage *Redressement français et restauration annamite : Maurras et Confucius*. Pham Quynh est effectivement obsédé par les questions de l'identité et de la vitalité historique de la nation viêtnamienne. Sa pensée arpente à ce sujet plusieurs chemins. Il milite pour l'adoption du *quôc ngu* qu'il voit comme une arme permettant de se détacher de l'influence chinoise. Son purisme linguistique le pousse à substituer aux termes d'origine chinoise des mots proprement viêtnamiens. Son conservatisme lui fait désirer la célébration de noces entre le protectorat et la monarchie afin d'instaurer un gouvernement national. Rejoignant la cour impériale de Hué à partir de 1932 et occupant divers ministères du

---

[1053] Nguyên Van Ky, *La société viêtnamienne face à la modernité*, 1995, p. 143.
[1054] Cité in : Nguyên Van Ky, op. cit., 1995, p. 110.

gouvernement Bao Dai, il est considéré comme un traître par le *Vietminh* et exécuté à ce titre en 1945, peu après la « Révolution d'août ».

Nguyên Van Tô (1889-1947) est un personnage qui mériterait sans doute bien mieux que ces quelques lignes, tant pour l'intelligence de ses écrits que pour la singularité de sa trajectoire sociale. Perçu comme un lettré classique, le journal en viêtnamien Phong hoa le caricature parce qu'il porte le chignon alors que la plupart des lettrés de sa génération l'ont coupé[1055]. Formé à l'École des interprètes de Hanoï, maîtrisant le chinois, spécialiste de la littérature ancienne du Viêt Nam et du bouddhisme, il entre comme assistant à l'E.F.E.O., avant d'occuper le poste de sous-directeur du musée de l'École française. Comme beaucoup d'autres auxiliaires du pouvoir colonial, des fonctions plus symboliques qu'effectives lui sont ouvertes, par exemple celle de conseiller municipal de la ville de Hanoï. À côté de ces besognes, Nguyên Van Tô offre sa plume à divers journaux. Il est même l'éditeur du journal Tri Tân. Une autre facette du personnage apparaît à travers cette activité. Sous le nom d'emprunt d'Ung Hoe, il s'avère par exemple un redoutable critique des pratiques scientifiques françaises. Faut-il s'étonner qu'il rejoigne les rangs de la lutte pour l'indépendance auprès d'Hô Chi Minh après les événements d'août 1945 ? Ministre de l'action sociale, président de la première Assemblée nationale du Viêt Nam, il périt en 1947 lors d'un assaut du corps expéditionnaire français sur la province de Bac Can.

La « Bibliothèque » commune franco-viêtnamienne

L'analyse thématique des écrits montre les nombreuses affinités entre la « Bibliothèque » des Français et la « Bibliothèque » des Viêtnamiens. Nous n'aborderons qu'un aspect de la « Bibliothèque » viêtnamienne. C'est-à-dire que nous laisserons de côté les discours sur la religion – elle est assurément une préoccupation majeure des intellectuels viêtnamiens, Pierre Brocheux et Daniel Hémery nous informent que les seize mille ouvrages en *quôc ngu* catalogués à la Bibliothèque nationale portent majoritairement sur ce thème[1056] –, et sur le village, pour nous concentrer sur la question de la singularité de la culture viêtnamienne[1057], son caractère de civilisation.

La question de l'originalité de la culture viêtnamienne vis-à-vis de la civilisation chinoise traverse les écrits des auteurs (sélectionnés). La civilisation viêtnamienne « découle » de la Chine

[1055] Nguyên Van Ky, op. cit., p. 213.
[1056] P. Brocheux & D. Hémery, op. cit., p. 230.
[1057] On peut se reporter à l'annexe 22 pour une rapide présentation de ces thèmes.

par laquelle ont transité les traditions confucéennes[1058], base de sa morale, de sa politique et de sa philosophie[1059]. En écrivant :

> " *Si l'éducation chinoise l'instruit, le police et lui donne le goût des arts et des lettres, elle ne réussit point à détruire ses aspirations de race, elle ne le désannamitisera pas. Et pourtant quels ne furent pas les efforts du Gouvernement chinois, pour inculquer aux Giao-chi la civilisation du Dominateur* "[1060],

Lê Quang Trinh ne donnerait-il pas le ton d'une interrogation majeure des intellectuels viêtnamiens ? Il s'agit, certes de reconnaître la dette chinoise, mais aussi d'affirmer l'irréductibilité viêtnamienne. La puissance de l'affirmation ne s'exprime simplement pas avec la même force suivant les auteurs. Chez Thân Trong Huê, les différences entre la Chine et le Viêt Nam ne sont que de détails : comme chez Phan Kê Binh ou Pétrus Ky, elles ne justifient pas de débat particulier, c'est un constat. Dans son étude du code des Lê, Nguyên Manh Tuong observe simplement que si ce code a un caractère annamite plus prononcé que le code de Gia Long, il n'existe pas de législation " *purement annamite* "[1061]. Mais l'auteur regrette cet aspect des choses :

> " *Elle [la législation des Lê] nous apprend ce que pourrait être une législation véritablement annamite (…) qui au lieu d'être la reproduction servile, la transcription stupide d'un code étranger, – ce code fut-il le code chinois et, par conséquent, lié aux origines profondes et au passé vénérable de la race, – serait le résultat d'une adaptation intelligente des principes reçus d'ailleurs aux mœurs du pays* "[1062].

[1058] Lê Thuoc, L'enseignement des caractères chinois, *R.I.*, n° 7-8, p. 94.
[1059] Phan Kê Binh, *Mœurs et coutumes du Vietnam*, 1980, tome 2, p. 27.
[1060] Lê Quang Trinh, Les origines du peuple annamite, *R.I.*, 1906, p. 1391.
[1061] Nguyên Manh Tuong, op. cit., p. 9.
[1062] Id., p. 192. Les conférences des deux étudiants en droit Duong Cu Tam et Lê Van Lan, respectivement sur l'organisation familiale dans le code Gia Long et le code des Lê sont parcourues par ces préoccupations. Ainsi, Duong Cu Tam déplore que le code Gia Long soit une reproduction " *servile* " du code mandchou (cf. Duong Cu Tam, *Organisation de la famille annamite dans la législation Gia-Long*, s. d., p. 1) ; Lê Van Lan, au contraire, loue le code des Lê, élaboré dans la " *période héroïque* " de lutte contre les chinois et qui atteste de la " *force native de notre race* " (Le-van-Lan, *Organisation de la famille annamite dans la législation des Lê*, s. d., p. 1). Voir aussi Lê Van Hô qui écrit que le code des Lê est une tentative pour se dégager de l'emprise intellectuelle chinoise. Il s'autorise ainsi à fonder sa thèse sur ce dernier et non sur celui de Gia-Long, " *parce qu'il est plus favorable pour la femme et pour la mère (…), surtout parce qu'il est annamite* ". Lê Van Hô, *La mère de famille en droit annamite*, 1932, p. 11.

Mais une autre ligne éditoriale s'inquiète du déclin de la race et s'obstine à dénoncer l'intrusion chinoise dans l'identité viêtnamienne. Ainsi, à propos de l'imagerie populaire[1063] au Tonkin, Nguyên Van Huyên note que cet art est en décadence ; il en trouve la preuve, entre autres, dans le fait que la part des images chinoises est en augmentation[1064]. Dans la même veine, Nguyên Van Tô, au cours d'une conférence consacrée à l'art, classe implicitement les sculptures sur une échelle d'honorabilité, du plus honorable, la sculpture taoïste qui :

> " *au lieu de s'inspirer de modèles étrangers, donnent enfin à leurs dieux, à leurs sages, les traits, le type, le costume, les allures de leur race* "[1065],

au moins honorable, la sculpture bouddhiste " *asservie* " à la Chine et ses " *poncifs* ", en passant par la sculpture confucianiste, dans une position intermédiaire dans la mesure où elle ne fait qu'" *emprunter* " à l'art chinois le système des dragons et des phénix[1066]. En conséquence, l'auteur est conduit à rechercher ce qui fait l'originalité de la culture viêtnamienne : l'art du bois devient ainsi un art digne d'intérêt puisqu'il est " *proprement annamite* "[1067]. Parce qu'elle a su garder son " *génie particulier* ", son " *caractère national* " par rapport à son encombrant voisin, le Viêt Nam se voit donc doté d'une identité propre, clairement identifiable, historiquement constituée[1068]. Pham Quynh illustre cette position dans ses retranchements les plus nationalistes. Il milite avec vigueur pour sortir la " *pensée nationale* " de sa " *prison chinoise* "[1069] ; il fustige ainsi ces intellectuels qui, enfermés dans leur " *tour d'ivoire* ", ne juraient que par le chinois dont ils comparaient le rôle à celui du latin pour l'Europe, et méprisaient la langue des paysans[1070].

Les similitudes thématiques que tout un chacun peut voir avec la « Bibliothèque annamite », peuvent-elles s'interpréter dans une grille de lecture qui privilégie un modèle de la contamination entre des savoirs constitués ? Ce cas montre au contraire les impasses d'une analyse qui cherche à

[1063] C'est-à-dire d'un art sur papiers ocres ou blancs qui soit illustre des vertus, soit a pour fonction de repousser des esprits malfaisants.
[1064] Nguyên Van Huyên, L'imagerie populaire au Tonkin, *C.E.F.E.O.*, 1938, p. 26.
[1065] Nguyên Van Tô, Sculptures annamites, *C.E.F.E.O.*, 1937, p. 17.
[1066] Id., p. 16. Connaissant par ailleurs sa finesse critique, son engagement ultérieur dans la résistance anti-française, il est probable que Nguyên Van Tô s'adresse aussi aux colonisateurs. Il semblerait que le rapporteur anonyme de la conférence ne s'y trompe point si l'on s'attarde sur le petit commentaire qu'il insère. Ce rapporteur écrit en effet à la suite du texte de la conférence que Nguyên Van Tô prouve que l'art annamite n'est pas figé et que " *la destinée de l'Annam ayant été en tout temps de trouver en face de lui des civilisations plus mûres, il a su les recueillir* " (id., p. 17). Un tel décalage par rapport aux propos effectifs de Nguyên Van Tô est-il aveuglement ou au contraire trop grande lucidité vis-à-vis de ces intentions en cette année 1937 ?
[1067] Nguyên Van Tô, Les animaux dans l'art annamite, *C.E.F.E.O.*, 1938, p. 19.
[1068] Nguyên Huu Giai, *La personnalité de la commune annamite*, 1937, p. 5.
[1069] Pham Quynh, Dialogue entre l'homme et la lune. Poème annamite, *B.E.F.E.O.*, 1911, p. 417.
[1070] Pham Quynh, *Le paysan tonkinois à travers le parler populaire*, 1985, pp. 6-7.

déterminer le sens de l'emprunt : s'agit-il d'une préoccupation viêtnamienne reprise par les Français ou l'inverse ? En intégrant la dimension des intérêts respectifs des parties en présence, on pourrait proposer deux types d'interprétation. Si, disons « autrefois », le fait de dire « nous sommes un univers sinisé » non seulement ne posait pas de problème particulier et pouvait même constituer un sujet de fierté pour les lettrés viêtnamiens – Trinh Van Thao souligne à cet égard la sinophilie de la « génération 1862 » –, le fait colonial introduirait un questionnement sur l'identité viêtnamienne dans son rapport avec la Chine – en particulier une Chine défaite par le Japon en 1895 –, et ce de manière bien plus critique. À l'inverse, on pourrait imaginer que les lettrés confucéens proches du pouvoir colonial s'attellent plus ou moins servilement aux besoins de celui-ci : dans ce cas, détacher le Viêt Nam de la sphère d'influence chinoise. On ne peut effectivement pas ignorer que la question mobilisa les énergies françaises, à la fois des administrateurs et des juristes, jusqu'aux savants professionnels dont les problématiques sont imprégnées de manière oblique par les questions posées par le pouvoir colonial.
Le problème ainsi posé est indécidable. Plus fondamentalement, l'échec renvoie à un présupposé discutable, à savoir l'existence de deux entités productrices indépendantes alors même que les textes donnent d'abord accès à leurs confrontations. John David Yeadon Peel parle de l'" *epistemological of interaction* " pour signifier que l'analyse historique a pour point de départ un texte qui enregistre les produits de l'interaction entre, par exemple, le savant occidental et l'indigène et non des produits « traditionnels » déjà-là que l'œil de l'anthropologue capterait sans médiation[1071]. Dans le paragraphe qui suit, l'approche dialogique va nous conduire à développer des perspectives plus originales.

Production dialogique de savoirs et enjeux identitaires – Études de cas

Fausses adhérences et vrais conflits : la question chinoise

La dimension dialogique de la production de connaissances suppose un minimum de coopération, ne serait-ce que sur les termes de la discussion, mais n'évacue pas pour autant les discordances. Un texte de Nguyên Van Tô va nous permettre de toucher du bout des doigts ce savoir qui s'élabore en situation de dialogue conflictuel. Dans une série d'articles publiés dans L'Echo annamite sous le pseudonyme d'Ung Hoe, Nguyên Van Tô prête sa plume fine mais acérée à une série de critiques sur la manière dont est écrite l'histoire d'Annam. Il éreinte

[1071] J.D.Y. Peel, op. cit., p. 339.

globalement l'« histoire » – il désigne en fait les historiens de « l'École des Hautes Études Indochinoises » – parce qu'elle se cantonne dans l'érudition et la publication de documents inédits ou d'ouvrages portant sur tel ou tel règne[1072]. Plus incisif, Nguyên Van Tô s'adresse directement à certains auteurs. Il regrette ainsi la sécheresse de la thèse de Charles Maybon – *Histoire moderne du pays d'Annam* – qu'il trouve excessivement centrée sur les événements politiques au détriment notamment des lettres et des arts où s'exprime justement le « *génie* » de la race annamite[1073]. De manière détournée, Nguyên Van Tô reproche à Maybon ce que nous avons dit au sujet de cette recherche, à savoir qu'elle réduit l'histoire d'Annam aux faits et gestes européens ou au point de vue de l'action française en laissant totalement dans l'ombre les stratégies de l'élite viêtnamienne. Il se montre au contraire fort élogieux pour la " *haute érudition* " d'Henri Maspéro[1074]. Il déplore pourtant que malgré l'ingéniosité de ses analyses, Maspéro demeure incomplet en ce qui concerne la géographie historique du Tonkin ancien. La faute en incombe à ce que :

> " *Les historiens de l'école française ne tiennent en général aucun compte des travaux de leurs devanciers [les historiens annamites]* ".

Notamment, Nguyên Van Tô remarque que la sombre partie de la domination chinoise n'apparaît pas en tant que thématique ; en partie en raison de la vogue dont jouit le général chinois Ma-Viên auprès des sinologues dans la mesure où Ma-Viên sinisa (civilisa) le Giao-Chi en introduisant de nombreuses réformes. C'est aux yeux de Nguyên Van Tô la raison pour laquelle Maspéro affirme sans l'ombre d'un commentaire, que Ma-Viên marque un tournant capital dans l'histoire d'Annam[1075].

Polémiques, ces articles – en mobilisant un autre paradigme – peuvent s'interpréter comme le signe d'une lutte autour de la légitimité à produire un savoir vrai sur le Viêt Nam qui opposerait savants français d'un côté et intellectuels viêtnamiens de l'autre[1076]. Mais le fait que Nguyên Van

---

[1072] Ung Hoe, Coup d'œil sur l'histoire d'Annam, *L'Echo annamite*, 1925, n° 259. Quelques numéros plus tard, il se montre plus explicite quant à ses cibles : " *les historiens français ont pris le meilleur parti, ils se sont mis à publier purement et simplement les documents, en se bornant à les accompagner d'introduction et de notes plus ou moins étendues* " ; et de citer L. Aurousseau et son article *La première conquête chinoise des pays annamites*. Voir *L'Echo annamite*, 1925, n° 270.
[1073] Id., n° 245.
[1074] Id., n° 257 ou 263.
[1075] Id., n° 278.
[1076] Benoît de L'Estoile montre, dans le contexte anglais, décrit dans le détail les luttes pour le monopole de la production d'un " *discours de vérité* " sur les cultures indigènes, qui se structurent en une " *série d'oppositions* " traversant les frontières communément admises : oppositions internes à l'administration coloniale entre les partisans de l'*indirect rule* et les partisans du *direct rule*, oppositions internes au monde savant colonial entre l'anthropologie et la géographie, l'anthropologie sociale et l'anthropologie évolutionniste, oppositions entre les anthropologues anglais et les Africains

Tô s'exprime d'une part en français, d'autre part sous un pseudonyme nous conduit à d'autres niveaux d'interprétation du texte. Le choix de la langue française témoigne, pas seulement de cette position inconfortable des intellectuels francophones, à la fois périphérique et centrale dans l'espace colonial, mais aussi assurément de la volonté d'inscrire sa réflexion dans un dialogue avec la partie française. Dans le même temps, l'usage du pseudonyme déploie le texte sur une scène proprement viêtnamienne et révèle probablement un dialogue douloureux avec une identité nationale mise à mal par la colonisation et que Nguyên Van Tô exprime en réexaminant sa propre culture, en réappropriant son propre passé[1077]. Le désaccord sur un point d'histoire – Ma-Viên est-il un tournant ou non – trahit également l'ampleur du malentendu. L'apparente similitude de l'objet cache en effet des investissements bien différents, du côté d'Henri Maspéro, une lecture objective – armée bien sûr des méthodes et des présupposés orientalistes (textes officiels, histoire des grands hommes), contraint par les questions qu'on pose dans le champ savant (la place de la Chine) – qui se veut scientifique, du côté de Nguyên Van Tô, une lecture qui se veut d'abord politique.

Petite ou grande médecine ? Le délicat jugement dernier du missionnaire Jean-Baptiste Clair

Jean-Baptiste Clair, né en 1851, rejoint Saïgon en 1877 pour prendre la charge de l'enseignement philosophique au séminaire de la ville. De 1887 à 1904, il administre diverses chrétientés du Sud-Viêt Nam avant de diriger jusqu'à sa mort en 1910 le sanatorium des prêtres viêtnamiens de la « Cochinchine occidentale » : il passe ainsi près de trente années en colonie. Il écrit des articles sur la médecine, l'opium, la chasse dans les Annales des Missions-Étrangères de Paris, et collabore dans les dernières années de sa vie à différents journaux en signant ses textes du pseudonyme : Le Saïgonnais[1078]. L'article qui nous intéresse paraît dans les Annales des Missions-Étrangères de Paris. Il décrit, sur plusieurs numéros, les pratiques médicales viêtnamiennes. Les ambivalences de jugement sur cette médecine et de menus indices textuels introduisent directement au dialogue que le prêtre noue tout à la fois avec ses pairs, la « culture » viêtnamienne et lui-même.

---

scolarisés. B. de L'Estoile, Au nom des « vrais africains ». Les élites scolarisées de l'Afrique coloniale face à l'anthropologie, *Terrain*, 1997, p. 101 et sq.

[1077] N'oublions pas que Nguyên Van Tô rejoint la résistance en 1945. Sur ces questions concernant les écrivains viêtnamiens de langue française, voir A. Guillemin, La littérature vietnamienne francophone entre colonialisme et nationalisme, in : *Littératures et temps colonial*, 1999, 267-279.

[1078] Les éléments biographiques sont consultables sur le site : archivesmep.mepasie.org

Pour Jean-Baptiste Clair, la médecine annamite n'est pas une science à " *proprement dite* " mais plutôt un " *amas de recettes expérimentales* "[1079]. Il décrit d'abord la " *médecine du Sud* " qui, en l'absence de toute théorie, fonctionne en accumulant dans le temps des expériences diverses :

> " *Il n'y a en ceci en rien de scientifique ni de transcendant. Ce sont des connaissances éparses, acquises sans effort et sans choix, au petit bonheur ; mais elles n'en donnent pas moins un ensemble de notions qui trouveront leur application* "[1080].

Le missionnaire expose alors un certain nombre de pratiques qui deviennent sous sa plume des " *recettes extravagantes* "[1081]. On est là dans le « connu », c'est-à-dire des énoncés courants qui hiérarchisent les rationalités en présence et projettent les pratiques autochtones du côté du bricolage, mais aussi de l'oralité (les « remèdes de bonne femme ») et des superstitions. La " *médecine du Nord* ", plus noble parce que d'origine chinoise, se fonde quant à elle sur des théories, inscrites dans des livres, mais qui sont " *pour le moins bizarres* ", par exemple en ce qui concerne les conceptions relatives à l'esprit vital ou l'étude du pouls, les rapports entre les maladies, les couleurs, les cinq éléments, les sons de la voix, etc.[1082]. Le missionnaire dénigre également la manière " *pédantesque* " avec laquelle les médecins administrent leur savoir, ainsi que les aspects très mercantiles des transactions[1083], ce qui vraisemblablement cherche à suggérer que cette médecine, ou une partie de celle-ci, est à ranger du côté du charlatanisme.
Pourtant, le temps oblige le prêtre à trouver un terrain d'accommodement avec cette médecine et à produire un savoir « plus mêlé ». Il invoque alors des observations personnelles et sa longue immersion dans le milieu indigène pour déclarer :

> " *On est porté à n'y reconnaître que de la fantasmagorie charlatanesque ; mais si, vivant de longues années au milieu des indigènes, on se rappelle l'ensemble des faits dont on a été témoins (…), on ne peut s'empêcher de croire qu'il y a un fond de vrai* "[1084].

Le père Clair parle ainsi d'un médecin qui guérit de la rage avec une méthode dans laquelle on " *croit y reconnaître* " une méthode analogue à celle de Pasteur et, toujours en ce qui concerne la rage, il cite une médication qui dans certaines situations est apparue plus efficace que le vaccin

---

[1079] J.-B. Clair, Causeries sur la médecine annamite, *Annales des Missions-Étrangères de Paris*, 1903, pp. 80-81.
[1080] Id., p. 82.
[1081] Id., p. 85.
[1082] Id., p. 216 et sq.
[1083] Id., pp. 228-230.
[1084] Id., p. 218.

utilisé par des médecins français de l'Institut bactériologique de Saïgon[1085]. Quelques lignes plus bas, il lâche à propos de la médecine du Sud :

> " *Leurs remèdes sont-ils cependant à rejeter en bloc, et doit-on les considérer eux-mêmes comme de vulgaires charlatans ? Ce serait aller, je crois, trop loin. Il est indéniable que certaines de leurs recettes sont bonnes* "[1086].

En forme de " *résumé* " ainsi qu'il l'écrit lui-même, le missionnaire pose le constat :

> " *Nos Annamites, qu'ils se rattachent à la médecine du Nord ou à celle du Sud, ne possèdent pas la science, mais ils ont de bons remèdes et exercent une foule de pratiques utiles* "[1087].

La forme globale du récit suit donc le schéma : « certes des bizarreries » mais « on ne peut nier » que « parfois » on obtient des « résultats probants ».

Certainement, nous pouvons interpréter ce texte en le replaçant sur la scène apostolique et voir ainsi dans ce canevas narratif général un moyen pour le prêtre de se protéger par rapport à l'auditoire missionnaire, notamment sa hiérarchie, en rendant visible la distance qu'il construit entre lui-même et ces « superstitions ». Il est nécessaire de rappeler ici que les Missions Étrangères de Paris, contrairement à d'autres sociétés de missionnaires, étaient hostiles à toute activité de recherche et de compréhension du milieu indigène qui ne pouvait que détourner de la mission apostolique. Et indubitablement, cette préoccupation est présente, Jean-Baptiste Clair en fournit un indice indirect lorsqu'il relate une rencontre avec un médecin indigène :

> " *Je lui parle de la médecine chinoise, il me cite des aphorismes, que je comprends peu ; sur ma demande, il m'énumère de mémoire, en chinois et en annamite, une longue liste des jours fastes et néfastes, que je transcris. J'ai soin de lui faire remarquer que cette liste n'est pas pour mon usage personnel, ne voulant pas, sur mes vieux jours, me livrer à des pratiques, dont la vie ne m'a pas fait reconnaître la nécessité* "[1088].

[1085] Id., pp. 165-167. J.-B. Clair ne pouvait savoir que les Chinois avaient inventé depuis longtemps la vaccination avant que Pasteur ne lui donne ce nom. Il note aussi la supériorité de la médecine annamite sur la médecine européenne dans le cas du traitement du béri-béri (p. 172).
[1086] Id., p. 172.
[1087] Id., p. 235.
[1088] Id., p. 233 (les italiques sont de notre fait).

Autre exemple, le père Clair relate la guérison d'un de ses serviteurs tombé gravement malade, et qu'un « médecin du Sud » soigne sur la base d'un diagnostic sur le chaud et le froid. Il ajoute aussitôt : " *on pense bien que je ne lui tiens pas rigueur pour avoir écorché les règles de la logique* "[1089]. Le prêtre se sent donc obligé de préciser – dans le même temps qu'il rend compte de pratiques qui relèvent de la superstition – qu'il reste totalement extérieur au monde indigène. Et c'est cependant dans le même mouvement qu'il cherche à convaincre son auditoire que cette médecine, si éloignée des conceptions occidentales, médecine d'une « race inférieure », est à bien des égards remarquable. C'est en ce sens qu'il faut à nos yeux comprendre son désir (" *un de mes grands désirs* ", dit-il) qu'un examen " *exempt de préjugés* " soit réalisé par un médecin français pour évaluer la médecine annamite[1090]. Argument que Jean-Baptiste Clair juge probablement de poids vis-à-vis du monde des missions, nul doute que dans son esprit la " *lumière de nos sciences* " doit abonder dans le sens de sa thèse.

Le texte dénote ensuite un dialogue avec les interlocuteurs indigènes qui apparaissent au cours du récit, essentiellement des religieuses et des médecins « traditionnels », ou bien ce qu'il nomme les " *médecins nouvelle couche* ", passés par les études occidentales, mais dont Jean-Baptiste Clair relève qu'elles ne constituent qu'un " *vernis extérieur* " vite oublié dans les situations thérapeutiques[1091]. Nous devinons que ce sont ces rencontres – on peut vraisemblablement avancer, en particulier avec ces médecins formés aux sciences occidentales dans la mesure où cette formation ne se substitue pas à leurs savoirs antérieurs –, qui progressivement le conduisent à modifier son modèle de connaissance.

Enfin, il s'agit aussi probablement d'un dialogue intérieur qui transparaît dans cette tension entre le désir de rendre compte de pratiques tout en marquant une distance critique entre « nous » et « eux »[1092]. Lorsque le prêtre relate le cas de ce " *docteur de Hué* " spécialiste du pouls qu'il fait venir grosso modo pour s'en amuser, on peut certes voir là une adresse aux lecteurs (voir ci-dessus). Un autre registre transparaît pourtant, plus personnel. Jean-Baptiste Clair écrit en effet que ce docteur déclare qu'il souffre d'un rein car il a très certainement dû tomber d'un arbre dans sa jeunesse. À son " *grand étonnement* ", le prêtre avoue qu'il avait été effectivement percuté par une voiture à cet endroit à l'âge de seize ans et que " *personne que moi ne* [le] *savait* ".[1093] Les différents

---

[1089] Id., 33, p. 165.
[1090] Id., 34, p. 235.
[1091] Id., p. 234.
[1092] Dans le même domaine, M. Le Mar'Hadour signale que si la médecine annamite est imprégnée de spéculations, il faut " *reconnaître* " que les principes de classement des affections externes sont " *extraordinairement* " différenciés et donnent des traitements " *rationnels* " mais aussi des pratiques " *aberrantes* ". Cf. M. Le Mar'Hadour, Notes sur la médecine annamite, *B.G.T.M.C.O.P.*, 1895, pp. 153-154. Le mode d'exposition est très proche du schéma argumentatif que le père Clair suit (voir les pages 214, 217, 259, 263, etc.).
[1093] Id., p. 221.

niveaux de dialogue obligent de fait à renverser des présupposés qu'il faut péniblement déconstruire. C'est bien parce que Jean-Baptiste Clair ne conçoit pas de décrire ethnographiquement des pratiques indépendamment d'une évaluation de celles-ci dans son propre cadre de références, que ce type de discours est produit ; et ce d'autant plus que ces usages recoupent des pratiques occidentales ainsi que le montre la comparaison avec Pasteur, et sont donc peut-être plus à même de remettre en cause les représentations occidentales sur les sociétés colonisées.

Les conséquences sur la connaissance du monde social viêtnamien induites par ce travail en commun avec une élite lettrée ne sont pas minces. Elles nous sont restituées notamment à travers de nombreux points aveugles. Par exemple, la question du bouddhisme est pratiquement éludée ; or le rejet du bouddhisme est un " *trait constitutif* " de la pensée néoconfucianiste, même si elle ne le refoule pas complètement en son sein[1094]. Ou bien, la religiosité populaire est plus ou moins renvoyée dans le magma des superstitions et des pratiques magiques. Suprême ironie, l'orientalisme français a été incapable de penser une sociologie des lettrés en d'autres termes que ce que la voix des lettrés traditionnels aurait pu dicter (l'érudition, le raffinement, les rites, etc.). Ou double « trahison », alors que la voix lettrée est réduite le plus souvent au silence, c'est, en partie, avec des lunettes confucéennes que la société viêtnamienne est perçue. En partie seulement, « le » lettré viêtnamien est certes considéré en quelque sorte comme l'ethnographe de sa propre société dont il faut retranscrire et mettre en forme la documentation, mais qu'il faut aussi interpréter dans une finalité scientifique. Et, on ne peut en effet dissoudre des propos épistémologiquement situés dans le champ des sciences occidentales sous couvert de production conjointe[1095] qui gommerait les catégories occidentales de perception de la réalité locale. Le chapitre sur Fustel de Coulanges, les chapitres à venir sur Paul Mus et Léopold Cadière convaincront le lecteur, nous nous gardons d'annihiler tout projet de science dans un brouet « postmoderniste » où l'orientalisme deviendrait un objet indistinctement hybride et fondamentalement littéraire. Il est vrai cependant que la structure du champ des études viêtnamiennes jusqu'à la fin des années 1930 nous met en face de textes dont le statut (essayiste, généraliste) est plus difficile à saisir que celui des textes scientifiques (style érudit).

[1094] J.-F. Billeter, op. cit., p. 8, n. À ce sujet, les fameux romans policiers de R. Van Gulick éclairent richement ce côté de la scène.

[1095] Ni tout effet de domination ainsi que nous avons pu amplement le montrer à travers les multiples formes d'occultation ou d'euphémisation des « collaborations » indigènes.

Quatrième partie : Deux grandes figures de l'orientalisme français : Léopold Cadière et Paul Mus

L'appareil conceptuel d'interprétation des textes savants produit des effets de connaissance par là même qu'il les « broie » dans un unique creuset ; sorte d'acte de violence qui réduit nécessairement les singularités des œuvres. Il s'agit donc dans cette partie de redonner un peu de « chair » à l'auteur, un peu de « relief » à l'œuvre. Certes, il est évidemment question de voir en quoi ces cas s'inscrivent dans la grille d'analyse ; mais aussi dans quelle mesure ils s'en échappent. Nous nous donnons un deuxième objectif. Comprendre le sens d'une œuvre ne consiste pas uniquement à saisir ce qu'elle signifie pour l'auteur, mais ce qu'elle signifie pour nous, eu égard à nos intérêts théoriques. Le poids des cadres de pensée chez un missionnaire qui a passé plus de soixante ans au Viêt Nam et chez un orientaliste classique qui a vécu son enfance au Viêt Nam est évident, et c'est alors la manière dont ils sont « obligés », en situation de contacts interculturels productrice de tensions et ses malentendus, de redéfinir à la fois leurs rapports à l'objet et leurs modèles de connaissance, mais aussi ce qu'ils ne peuvent pleinement penser, qui sous-tend en fait l'analyse des œuvres que nous proposons.

S'intéresser à Léopold Cadière et Paul Mus n'est évidemment pas un choix « neutre ». Ce n'est évidemment pas une décision en termes de représentativité : sélectionner des auteurs caractéristiques des trajectoires sociales et intellectuelles des savants (du corpus) ne guide pas notre choix. La personnalité des deux auteurs fonde en réalité notre décision. Pour reprendre ce que Jean Molino dit de la création poétique, si dans certaines œuvres, l'auteur est relativement transparent – autrement dit on peut en théorie séparer l'homme de son travail qui s'insère d'abord dans un ensemble de déterminations externes –, il est d'autres circonstances où la psychologie individuelle de l'auteur imprime une irréductible originalité au texte[1096]. C'est le cas pour nos deux orientalistes dont la singularité est indéniable eu égard à la science de leur temps. En outre, ils constituent deux des grandes figures plébiscitées par les viêtnamologues contemporains[1097]. Plus particulièrement avec Paul Mus, nous sommes invités à penser, par-delà les bornes chronologiques privilégiées par nous, les formes de continuité ou discontinuité entre les connaissances coloniales et les connaissances post-coloniales du monde social viêtnamien (françaises ou viêtnamiennes). En ce sens, il est probablement à considérer comme un « passeur », notamment avec son ouvrage *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre* dont Georges Condominas nous dit qu'il :

[1096] Cf. J. Molino, *Esquisse d'une sémiologie de la poésie*, 1986.

[1097] La troisième figure, Pierre Gourou, n'a pu être retenue pour divers motifs, notamment en raison de l'incommunicabilité des archives personnelles du géographe.

> " *reste l'un des ouvrages les plus importants pour comprendre le Viêt-Nam dans son histoire et dans son être actuel* "[1098].

L'analyse des textes de Paul Mus pourrait à ce titre se concevoir comme un travail préparatoire pour un élargissement temporel et spatial (avec lui, on pense tout de suite au domaine américain) de l'étude des conditions spécifiques qui rendent possibles le discours orientaliste[1099].

Chapitre VI – Genèse et conditions d'une œuvre majeure : Léopold Cadière, savant et missionnaire

Il ne sera donc pas question ici d'écrire la biographie de Léopold Cadière, puisque ce n'est ni le lieu ni la perspective que nous tenons à développer. Plus simplement, nous allons essayer de rendre compte des rapports qui se nouent entre une œuvre – que d'aucuns diront monumentale – un missionnaire à divers égards étonnant, les mondes savant et apostolique, enfin, la culture viêtnamienne. Il ne nous apparaît en effet pas possible de « cliver », préalablement et donc de manière axiomatique, le personnage de Cadière pour le constituer en « pur » savant, c'est-à-dire ce par quoi il est connu et célébré. Mais au contraire d'essayer de tenir par les deux bouts la corde qui relie, plus ou moins bien, le savant au missionnaire. Nous présenterons pour cela les grandes lignes de son travail – cette présentation s'appuiera sur la bibliographie établie et aimablement communiquée par le P. Moussay des Missions Étrangères de Paris, sur la bibliographie jointe dans le troisième tome des *Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens* (cf. infra), ainsi que sur nos recoupements effectués essentiellement à la Bibliothèque nationale ou à la Bibliothèque de l'E.F.E.O. qui ont permis de relever quelques rares oublis, ou quelques menues erreurs (pagination, lieux d'édition, etc.) –, dégagerons par la suite les traits pertinents de son terrain ethnographique, explorerons les multiples facettes de sa personnalité. Au terme de l'analyse, le prêtre apparaîtra comme un personnage dont la situation est à divers titres problématique.

[1098] G. Condominas, Paul Mus, sociologue, *C.I.S.*, 1970, p. 62.

[1099] Précisons aussi que *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre* nous a fasciné à un moment où notre propre expérience du terrain viêtnamien dans le milieu du développement agricole nous amenait à poser de nombreuses questions sur la culture viêtnamienne.

Né le 14 février 1869 à Aix-en-Provence en la paroisse de Saint-Anne de Pinchinats, décédé le 6 juillet 1955 à Hué.

Milieu social : Né dans une famille paysanne modeste. Ses parents s'établirent par la suite à Aix-en-Provence.

Études : Baccalauréat au lycée Mignet d'Aix-en-Provence, Séminaire Saint-Sulpice d'Aix-en-Provence, Séminaire des Missions Étrangères de Paris (1891-1892).

Carrière : Ordonné prêtre le 24 septembre 1892, il débarqua à Tourane le 3 décembre 1892.

1893-1894 : Enseignement de rhétorique et de philosophie au petit séminaire de An-Ninh (district Dât-Dô).

1894-1895 : Enseignement de théologie dogmatique au grand séminaire de Huê (école de Phu-Xuân).

1895-1896 : chrétienté de Tam-Toa dans la province de Quang-Binh (proche de Dông-Hoi).

1896-1901 : chrétienté de Cu-Lac (vallée de Nguôn Son, dans le nord du vicariat de Huê, province de Quang-Tri).

1902-1904 : chrétienté de Bo-Khê (partie est de la chrétienté de Cu-Lac qui fut scindée en deux zones).

1904-1910 : curé de Cô-Vuu dans le district Dinh-Cat (province de Quang-Tri).

Il revient en France.

1913-1918 : aumônier de l'École Pellerin, chez les Frères des Écoles chrétiennes à Huê.

1918-1945 : curé à Di-Loan dans la chrétienté de Cua-Tung (district Dât-Do).

Il sera interné à la procure de Hué pendant 15 mois à partir du coup de force japonais du 9 mars 1945 ; à partir des premiers mois de 1947, le Viêt-minh l'emprisonne à Vinh : il ne sera libéré que le 13 juin 1953.

Encadré : Repères biographiques.

1. Petite note sur les sources utilisées

Pour l'analyse du contenu de l'œuvre, une cinquantaine d'ouvrages et articles ont été dépouillés, auxquels il faut en ajouter une trentaine lue plus ou moins « transversalement » : la tâche consistait là pour l'essentiel à repérer les références du père Cadière que nous étudions dans le deuxième paragraphe. Au total, environ cinquante-cinq % des textes composés par Cadière a été consulté. La raison principale de ce chiffre tient aux possibilités d'accès à l'ensemble de l'œuvre du père Cadière. À titre d'exemple, un article paru dans la Revue d'histoire des missions relatif à la traduction du mot « Dieu » par « *duc hoang dê* » n'a pu être localisé. Le poids est en l'occurrence trompeur, ce sont en effet les productions les plus connues, les contributions les plus conséquentes en volume qui ont retenu notre attention.

Il est nécessaire de dire un mot sur un document d'importance, à savoir la réunion d'une série d'articles (vingt-cinq pour être exact) sous la forme de trois tomes publiés en 1992 par les soins de l'E.F.E.O. et intitulés *Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens* (C.P.R.V.). Il s'agit en fait de la réimpression du tome premier édité en 1944 sous l'égide de la Société de géographie de Hanoï avec le titre de *Croyances et pratiques religieuses des Annamites*, et des deux tomes suivants édités en 1955 et 1956 sous la tutelle de l'E.F.E.O. avec le titre de C.P.R.V. Intéressons-nous à la substitution de « Annamites » par « Viêtnamiens » qui est généralisée à l'intérieur des deux

derniers tomes. Elle est évidemment regrettable d'un point de vue historiographique, mais elle semble cautionnée par Cadière à l'invitation de Louis Malleret : avec la guerre d'Indochine en arrière-plan, le directeur de l'E.F.E.O. signale que les Viêtnamiens sont devenus " *extrêmement chatouilleux* " au sujet du mot « annamite » et qu'il vaut mieux éviter la controverse[1100]. Plus dommageables sont les modifications de la signification des propos tenus par le père Cadière. Prenons trois exemples dans l'article *Instructions pratiques pour les missionnaires qui font des observations religieuses*. Conférence faite à la Semaine d'ethnologie religieuse de Louvain organisée par le P. Schmidt en 1912 et publiée dans la revue Anthropos en 1913, le texte est repris dans le tome trois de C.P.R.V. En premier lieu, penchons-nous sur un procédé d'atténuation du sens. Au sujet des présupposés scientifiques qui font plier les faits empiriques au système théorique, Cadière écrit : " *Par conséquent, on essayera de les y faire tous rentrer. On fera une enquête avec la volonté arrêtée que les conclusions rentreront dans le cadre du système. On voit combien une enquête menée dans ces conditions laisse à désirer* " (Anthropos, p. 600) ; dans le C.P.R.V., la « transcription » donne : " *Par conséquent, les faits que l'on étudiera devront tous, bon gré mal gré, entrer dans ce système. On essayera du moins de les y faire tous entrer. On voit combien une enquête menée dans ces conditions est discutable* " (C.P.R.V., III, p. 250). En second lieu, intéressons-nous à une substitution qui renseigne assurément sur un stéréotype des représentations françaises. Énumérant ses différents informateurs, Cadière évoque " *des fils d'indigènes* " qui se " *rendent au marché* " (Anthropos, p. 913) ; le propos devient " *des filles du pays* " (C.P.R.V., p. 258). Le lieu commun veut en effet que le petit commerce soit entièrement aux mains des femmes en ce pays où elles tiennent un rôle si important tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du foyer familial. Enfin, examinons une omission pour le moins « diplomatique » : Cadière explique qu'il est logique que les Annamites soient méfiants vis-à-vis des missionnaires qui cherchent à étudier les croyances religieuses : " *Pour l'indigène, nous sommes l'étranger, l'homme d'une autre race et d'une autre religion, nous sommes celui qui attaque ses dieux, le représentant d'une nation qui a asservi sa patrie, le compatriote d'administrateurs qui exigent des impôts détestés* " (Anthropos, p. 604) ; la diatribe devient : " *Pour l'indigène, nous sommes l'étranger, l'homme d'une autre race et d'une autre religion* " (C.P.R.V., III, p. 255).

Pour connaître la vie du missionnaire, nous disposons de plusieurs documents. À la demande de l'amiral Decoux[1101], Cadière relate ses *Souvenirs d'un vieil annamitisant* dans la revue

---

[1100] A.M.E.P., DH 430-7, Cochinchine sept. – Hué, P. Cadière : Correspondance 1946-1955, lettre du directeur de l'E.F.E.O. à M. R. P. L. Cadière du 26 décembre 1953. Dans le même ordre d'adaptation à la situation, le mot « indigène » devenu tabou est remplacé par celui d'« autochtone » ; le mot « payen » (sic) est également éludé.

[1101] A.M.E.P., DH 430-6, L. Cadière : Souvenirs, chap. II, p. 1. Decoux fut nommé par le gouvernement de Vichy gouverneur général de l'Indochine à partir de 1940.

Indochine (publiés entre 1942 et 1945) puis Sud-Est (publiés en 1950) : au total, un peu moins d'une centaine de pages dans un grand format. Les archives de l'E.F.E.O. possèdent un dossier personnel sur le P. Cadière (carton P3) qui comporte peu de feuillets, juste quelques correspondances avec des membres de l'École française. De même, les archives propres à Léopold Cadière conservées aux M.E.P. sont bien minces, ou plutôt étaient minces. En 1998, le dossier 2034 ne comprenait en effet aucune correspondance du vivant du prêtre, simplement les différents textes d'hommage écrits à sa mort. Selon le père Moussay[1102] conservateur aux archives des M.E.P., la documentation de Léopold Cadière – notamment les livres de sa bibliothèque, peut-être aussi peut-on imaginer des textes inachevés, des notes de travail, des lettres, etc. – fut brûlée dans sa chrétienté de Di-Loan lors de son arrestation en 1945 par le Viêt-minh. Dans la notice biographique qu'il lui accorde, Louis Malleret[1103] affirme pourtant s'appuyer sur des « Mémoires » que le missionnaire rédigea au cours de son internement à Vinh de 1946 à 1954. Tracées sur du mauvais papier à l'aide de bleu de méthylène, environ mille-cinq-cents pages d'une grande écriture, que sont-elles devenues ? Le travail effectué par le P. Moussay et son équipe a permis de remettre récemment la main sur ces « Mémoires » – qui sont en fait des « Souvenirs » –, dorénavant versées dans le dossier 2034. Plus exactement, il s'agit de la transcription dactylographiée des mille-cinq-cents pages initiales, probablement réalisée par le père Guennou, qui donne environ sept-cents pages de texte divisées en vingt-quatre chapitres. On peut espérer qu'aucune forme de censure ne s'est appliquée au cours de cette opération, même si une lettre du P. Guennou à Louis Malleret indique l'opposition du missionnaire à la publication des *Souvenirs* de Cadière, tant en raison de la forme que du fond qu'il jauge inutilement agressif, notamment au niveau des portraits dessinés par Cadière, que ce soit ceux de collègues ou d'autres personnages[1104]. Pour qui n'a pas lu les *Souvenirs* publiés dans les années 1940, cette (re)découverte constitue un document d'importance, à la fois pour comprendre la personnalité de Cadière ainsi qu'un demi-siècle de vie en colonie. Dans le cas contraire, force est de constater que ces multiples « souvenirs » se recoupent assez largement[1105], et ce d'autant plus que de nombreuses redites émaillent le texte rédigé en captivité. Il est ici nécessaire de fournir quelques détails sur les conditions d'emprisonnement. Les archives des M.E.P. nous permettent aujourd'hui de nous en faire une idée. Nous savons ainsi que Cadière souffrit de plusieurs attaques cardiaques,

[1102] Communication personnelle, 4 novembre 1998.
[1103] L. Malleret, op. cit., 1956, p. 301.
[1104] A.M.E.P., dossier 2034, Note au P. Cadière sur ses mémoires XXIII et XXIV (note rédigé à Vinh vers 1950 par J. Guennou). Entre-temps, ce dossier s'est aussi enrichi de quelques pièces supplémentaires, en dehors des *Souvenirs*.
[1105] Cependant, la découverte tardive du document n'a pu autoriser une lecture minutieuse.

probablement très éprouvantes pour cet homme déjà affaibli[1106]. Surtout, il semble que la claustration, dans un milieu très confiné, durant presque sept ans, a suscité de nombreuses situations de conflit au sein du groupe de missionnaires internés avec Cadière[1107]. Peut-être faut-il en partie imputer la sévérité des jugements que le prêtre porte sur ces collègues à cette atmosphère tendue.

2. Une œuvre scientifique protéiforme

Dans la profusion des travaux du père Cadière – au bas mot, plus de deux-cent-cinquante titres dont la majorité fut produite entre 1900 et 1920, mais plutôt aux alentours de cent-cinquante textes scientifiques si l'on exclut les notices nécrologiques, allocutions, rapports d'activité du Bulletin des amis du Vieux-Hué, guides touristiques, textes à destination des Missions catholiques, etc. –, Nguyên Van Tô et Georges Condominas ont distingué trois domaines, à savoir l'ethnologie, l'histoire et la linguistique[1108]. Sans nous attarder outre mesure – nous renvoyons en particulier à l'article de Condominas –, c'est ainsi que nous présenterons la production du missionnaire.

Retenons donc que l'ethnologie[1109] religieuse est la grande œuvre de Cadière[1110]. C'est aux croyances et pratiques religieuses et magiques populaires qu'il porte essentiellement son attention. Elle l'amène à formuler deux thèses principales, à savoir que le sentiment religieux irrigue en profondeur le champ quotidien de la vie viêtnamienne, et que le peuple viêtnamien baigne dans un monde surnaturel peuplé d'esprits. La bibliographie est imposante, mais honorons : *Croyances et dictons populaires de la vallée du Nguôn-son, province de Quang-binh* (B.E.F.E.O., 1901, quarante-sept pages), *Coutumes populaires de la vallée du Nguôn-son* (B.E.F.E.O., 1902, trente-cinq pages), *Philosophie populaire annamite : Cosmologie* (Revue indochinoise, 1909, quarante-sept pages), *Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Annam* (R.I., 1912, trente pages mais paru dans la revue Anthropos deux ans auparavant), *Anthropologie populaire annamite* (B.E.F.E.O., 1915, cent-trois pages), *Croyances et pratiques religieuses des Annamites dans les environs de Huê*

[1106] A.M.E.P., DH 200-1, lettre du P. Cadière du 24 août 1951.
[1107] P. Moussay, communication personnelle, 18 avril 2000. La lettre précédemment évoquée du P. Guennou nous en procure un indice. En effet, les critiques qu'il adresse aux *Souvenirs* lui valent de la part de Cadière une réprobation longue de plusieurs mois. Cf. A.M.E.P., dossier 2034, op. cit.
[1108] Nguyên Van Tô, L'œuvre du R. P. Cadière, *Indochine*, 30 janvier 1944, p. 92 ; G. Condominas, op. cit., 1997, 37-85.
[1109] Ou sociologie, il ne convient pas ici de durcir les frontières disciplinaires.
[1110] G. Cœdès, Allocution, *B.M.E.P.*, Hommage au Père Cadière, p. 20.

(B.A.V.H., 1918, 1919, cent-soixante-quinze pages), *Famille et religion en pays annamite* (B.A.V.H., 1930, soixante-et-une pages). Cadière consacre peu d'efforts à la description des cultes d'État – citons cependant son étude *Le sacrifice de Nam-Giao* (B.A.V.H., 1915, trente-neuf pages) – ou à l'analyse des « Trois enseignements » que sont le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme – tout juste un article *Religions annamites et non annamites* (1929) pour l'ouvrage général de Georges Maspéro.

Les études historiques de Cadière peuvent se décomposer suivant deux axes principaux. Le premier reste classique dans ses thèmes, qu'il s'agit de *Géographie historique du Quang-binh d'après les Annales impériales* (B.E.F.E.O., 1902, dix-neuf pages), de *Première étude sur les sources annamites de l'histoire d'Annam* (B.E.F.E.O., 1904, cinquante-cinq pages) ou bien, en collaboration avec Paul Pelliot, de *Tableau chronologique des dynasties annamites* (B.E.F.E.O., 1905, soixante-neuf pages). Le deuxième axe est nettement plus novateur puisqu'il concerne l'histoire « contemporaine »[1111], c'est-à-dire celle de la dynastie des Nguyên (au XVIIIème siècle surtout mais aussi au XIXème siècle). L'étude la plus connue est *Le mur de Dông-hoi, étude sur l'établissement des Nguyên en Cochinchine*, volumineux[1112] article de cent-soixante-huit pages publié en 1906 dans le B.E.F.E.O., mais dont le manuscrit fut couronné dès 1903 par l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres[1113]. Novateur aussi et surtout parce que, ainsi que Georges Condominas le note avec justesse[1114], Cadière fait place dans cette étude aux traditions orales relatives à des lieux particuliers pour reconstituer l'histoire locale ou régionale. *Les lieux historiques du Quang-binh*[1115] (B.E.F.E.O., 1903, quarante-deux pages) relevaient déjà de cette méthode.

Passionné par la langue viêtnamienne, Cadière l'est sans l'ombre d'une discussion. Il l'étudie d'ailleurs tout au long de sa vie comme il en témoigne dans ses *Souvenirs*[1116] ou bien à l'occasion de son « jubilé apostolique » alors qu'il réside au Viêt Nam depuis déjà un demi-siècle :

> " *J'ai étudié leur langue [le viêtnamien] dès mon arrivée ici, et je continue à le faire à l'heure actuelle, et je me suis rendu compte que la langue annamite est d'une grande finesse au point de vue de la*

[1111] Eu égard aux préoccupations courantes de l'orientalisme.
[1112] Rappelons qu'il parut dans le B.E.F.E.O. qui est un grand format (in 8°).
[1113] G. Cœdès, op. cit., p. 19.
[1114] G. Condominas, Le Père Cadière, pionnier de la vietnamologie moderne, *Etudes Vietnamiennes*, 1997, p. 44.
[1115] L. Cadière fit la communication de cette recherche au Premier congrès international des études d'Extrême-Orient qui eût lieu en 1902 à Hanoï.
[1116] L. Cadière, Souvenirs d'un vieil annamitisant, *Indochine*, 12 août 1943, p. 8.

construction et que sa richesse au point de vue du vocabulaire ne doit pas être dédaignée, comme on le fait trop souvent aujourd'hui "[1117].

Les *Instructions pratiques pour les missionnaires qui font des observations religieuses* (1912) expliquent que la maîtrise de la langue parlée représente pour Léopold Cadière une clause préalable :

" *Une des conditions, je dirai absolument indispensable pour faire des études d'histoire religieuse, c'est de connaître la langue du pays, et de la savoir à fond. (…). Un fonctionnaire [français] qui dirige, en employant la langue viêtnamienne, sa domesticité ou ses porteurs, quand il se déplace, peut être incapable de suivre la discussion d'un procès. Les questions religieuses sont plus délicates encore. Il faut, pour se rendre compte des nuances du sentiment religieux, connaître les nuances de la langue* "[1118].

Mais plus que cela, la langue constitue un angle privilégié de ses analyses, transversal à ses objets d'étude :

" *Le langage est le miroir de la mentalité d'un peuple. Il reflète tous les concepts de l'homme. C'est par le langage que l'homme apprend à penser, et c'est par le langage qu'il exprime ce qu'il sent et ce qu'il conçoit. Le langage est à la fois le moule et l'interprète de l'esprit. Si donc nous voulons savoir ce que les Viêtnamiens pensent, c'est à leur langage que nous devons le demander* "[1119].

Cadière reste cependant conscient des dérives possibles d'un tel postulat. Ainsi, s'empresse-t-il d'ajouter :

" *Sans doute, les mots, vêtements de la pensée, sont plus ou moins adéquats à ce qu'ils représentent et l'idée qu'ils contiennent est plus ou moins précise, elle a une compréhension plus ou moins grande, selon les individus. Les expressions de la langue ont eu des fortunes diverses ; elles ont varié de forme comme de sens et telle expression qui a aujourd'hui un sens déterminé, avait à l'origine un sens différent, d'où dérive le sens actuel mais dont les hommes n'ont plus conscience. Il s'ensuit que si l'on*

[1117] Cité in : Paul Boudet, Une vie consacrée à l'Annam et aux annamites : le Père Cadière, *Indochine*, 21 décembre 1944, p. 3.
[1118] L. Cadière, *Instructions pratiques pour les missionnaires qui font des observations religieuses*, C.P.R.V., III, p. 244.
[1119] L. Cadière, *Philosophie populaire annamite – Cosmologie*, C.P.R.V., III, p. 41.

> *presse trop l'analyse du langage, on peut arriver à des conclusions qui seraient fausses si on les généralisait* "[1120].

Et d'un point de vue méthodologique, Cadière préconise que toute analyse de la pensée d'après la langue doit tenir compte des contextes d'énonciation, des attitudes, de la gestuelle[1121]. L'attrait de Cadière pour la linguistique n'est pourtant pas que scientifique. Malgré son air " *pédant* " (sic), il associe cette discipline à une éthique, apte à conduire les hommes vers cette forme de sagesse qui consiste à reconnaître que nous ne sommes pas supérieurs aux autres :

> " *Se comprendre mutuellement ! Arriver à admettre que, si certaines personnes, des races entières, ne pensent pas comme nous, c'est qu'elles ont peut-être des raisons de le faire, et que nous ne sommes pas les seuls à « avoir des raisons », et que d'autres peut-être « ont raison » de ne pas penser, de ne pas s'exprimer, de ne pas faire comme nous* "[1122].

Selon Georges Cœdès[1123], la contribution majeure de Cadière en matière linguistique est, d'une part, la description de deux dialectes du viêtnamien – *Phonétique annamite : dialecte du Haut-Annam* (B.E.F.E.O., 1902, cent-quatorze pages) et *Le dialecte du Bas-Annam : esquisse de phonétique* (B.E.F.E.O., 1911, quarante-quatre pages) –, et, d'autre part, la classification des matériaux phonétiques[1124] du viêtnamien et du sino-viêtnamien – *Monographie de « a », voyelle finale non accentuée, en annamite et en sino-annamite* (B.E.F.E.O., 1904, dix-huit pages) et surtout un pavé de trois-cent-cinquante-sept pages, *Monographie de la semi-voyelle labiale en annamite et en sino-annamite* (B.E.F.E.O., 1908, 1909, 1910). Les ouvrages linguistiques de Cadière s'inscrivent donc pour l'essentiel – temporellement parlant s'entend – dans ce qu'André Haudricourt nomme la première période de l'œuvre linguistique de l'E.F.E.O. qui court de 1898 à 1908. Cette période engendre essentiellement des travaux d'inventaire et d'édition d'inscriptions chames, khmères et sanskrites[1125]. Ce fait dessine-t-il en creux l'originalité des travaux sur le viêtnamien du père Cadière ? Ils ne sont en réalité ni uniques, ni sans précédent dans la mesure où ces études étaient laissées – délaissées, faudrait-il dire tant cette division sociale du travail reprend exactement une

---

[1120] Id., p. 42.
[1121] L. Cadière, *Les règles de la pensée d'après la langue*, C.P.R.V, III, p. 237.
[1122] R. P. Cadière, op. cit., *Indochine*, 3 février 1944, p. 24.
[1123] G. Cœdès, op. cit., p. 18.
[1124] Nous ne savons que peu de choses sur les contacts de Cadière lors de ses retours en France, mais nous découvrons – nouvel indice de sa passion – que lors de son premier séjour de 1911 à 1912, il rencontre, une lettre de recommandation à la main, l'abbé Rousselot, créateur de la phonétique expérimentale et qui tenait chaire à la Sorbonne. La méthode le laissera pour le moins sceptique. L. Cadière, op. cit., *Indochine*, 14 octobre 1944, p. 14.
[1125] A. G. Haudricourt, L'œuvre linguistique de l'École Française d'Extrême-Orient en Indochine, *Orbis*, 1958, p. 213.

ligne de partage entre les savants « professionnels » de l'E.F.E.O. et les savants « amateurs » –, aux missionnaires surtout[1126], mais aussi aux fonctionnaires de l'administration civile ou aux militaires. En réalité, la singularité du prêtre repose dans les domaines qu'il investit – la dialectologie qu'il embrasse apparemment en raison de sa longue confrontation avec la vie rurale[1127], et la phonétique –, dans la mesure où les recherches des savants « occasionnels » portent essentiellement sur le vocabulaire et la confection soit de dictionnaires, soit de cours de langue.

Pratique, cette tripartition (ethnologie, linguistique, histoire) demeure quelque peu réductrice. Elle obscurcit en effet passablement l'unité de l'œuvre. Il est peu récusable que du point de vue de Cadière, ces différentes disciplines sont intimement imbriquées : ne fait-il pas appel aux légendes orales pour écrire l'histoire ? ne cherche-t-il pas fréquemment la traduction sémiologique des mots viêtnamiens pour rendre compte de la « philosophie » populaire ou des croyances religieuses du peuple viêtnamien ?

3. Aux sources de l'information ethnographique du père Cadière[1128]

Nous l'avons dit, à peine un peu plus de la moitié des travaux sert ici de matériaux : c'est une limite, l'analyse n'est pas exhaustive. Toutefois, il est probable que la plupart des références ont pu être identifiées, d'autant plus que les articles négligés, par exemple *Documents A. Salles* (1941), *Une opinion sur les annamites* (1942), ou bien utilisent des références déjà recensées ou bien n'explicitent aucune référence. En outre, la consultation des *Souvenirs* du P. Cadière ont permis de compléter la première liste dressé ; sans oublier un document conservé aux archives des M.E.P. intitulé *Initiation à l'orientalisme*[1129] qui comporte une bibliographie d'ouvrages relatifs au monde viêtnamien et chinois que Cadière estime nécessaire pour pratiquer l'orientalisme.

[1126] Voir à ce sujet la masse des travaux linguistiques des missionnaires des Missions Étrangères concernant les langues asiatiques dans : *Contribution de la Société des Missions Étrangères à la connaissance de 60 langues d'Asie : bibliographie de 1680 à 1996*, 1997, 210 p. Sur la langue viêtnamienne, voir les pp. 153-178.

[1127] Cadière fustige à cet égard le " *dédain* " et l'" *impuissance* " de ses collègues à saisir les variations dialectales parce que leur mode d'appréhension de la langue se fait par l'intermédiaire du *quôc ngu* qui a fixé les formes de la langue. A.E.F.E.O., P3, lettre du 1er février 1910 au directeur de l'E.F.E.O.

[1128] Ce titre emprunte à la thèse de S. Murr, ainsi que celui de « sources vernaculaires » que nous avons préféré après coup à « sources indigènes ».

[1129] A.M.E.P., DH 430-7, P. Cadière : Initiation à l'orientalisme.

Les sources européennes

Les références de Cadière sont relativement aisées à reconstituer. Assurément, suivant en cela une coutume savante assez répandue à cette époque, le prêtre ne cite pas toujours explicitement les ouvrages sur lesquels il s'appuie ; mais, globalement, il les énumère assez clairement. Sa « bibliothèque » personnelle nous apprend que, loin de l'image d'un missionnaire isolé dans les provinces rurales du Centre du Viêt Nam bricolant en « pur » autodidacte une œuvre d'autant plus géniale qu'on la parerait des vertus de la naïveté épistémologique, Cadière s'instruit des travaux en cours, particulièrement dans le domaine des sciences de la religion[1130].

Les documents extérieurs au monde viêtnamien

La chose ne doit pas nous étonner, les références ressortent avant tout au domaine religieux[1131] :

	Missionnaires	Savants
Sur le monde chinois ou l'Asie	Couvrœur, Doré, Rey, Hoang, Le Gall, Havret, les pères jésuites de Shangaï, L'abbé de Choisy, Wieger	De Groot, Farjenel, Creel, Giles, Mayers, Eitel, Bouillard/Vaudescal[1132], Granet, Maspéro H.
Ouvrages théoriques, de synthèse ou méthodologiques		Frazer, Tylor, Réveillé (?), Lang (?), Mauss/Durkheim (?), Granet (?)

Tableau 26 : Les sources écrites extérieures au monde viêtnamien.

Le tableau montre nettement que Cadière est avant tout un « pragmatique ». Les ouvrages théoriques ou de synthèse l'intéressent en effet finalement peu. L'exercice ne lui sied guère :

[1130] Rappelons que la bibliothèque des Missions Étrangères offrait en cette fin du XIXème siècle une importante information sur l'Asie : elle attirait d'ailleurs des savants français et anglais et constituait donc un lieu de circulation des savoirs. G. Moussay, communication personnelle, 30 novembre 2000.

[1131] La traduction de l'anglais de *Principes de science naturelle en Chine* de Eitel et l'ouvrage de Mayers sur le gouvernement chinois – livre à notre connaissance non traduit en français, il est douteux qu'il ait été lu par Cadière – ne sont pas à proprement parler des textes sur la religion, mais leurs thèmes ne peuvent évidemment pas exclure la dimension religieuse.

[1132] L. Cadière ne précisant pas que Creel, Giles et Eitel sont des prêtres et en l'absence de renseignements à leur sujet, nous les rangeons dans la catégorie des savants. Farjenel était professeur au Collège libre de sciences sociales à Paris.

> " *Il ne faut pas s'étonner de voir un fait expliqué de diverses manières suivant les gens que l'on consulte. Cela prouve tout simplement que l'esprit humain, suivant les hommes, suivant les circonstances, envisage différemment une même chose. Et le phénomène que nous remarquons aujourd'hui a dû se produire jadis, de sorte qu'il me semble bien osé de vouloir donner, comme on le fait souvent, une explication unique d'un fait que l'on remarque chez plusieurs peuples, en divers points du globe* "[1133].

Les rares textes de portée théorique lui servent en fait de caution à ses propres hypothèses interprétatives. Ainsi trouve-t-il confirmation de sa théorie de la transmission de biens divers (nourriture, objets cultuels, etc.) dans le monde surnaturel par leur destruction, dans une note d'Edward Tylor sur les Garos[1134].

La civilisation primitive de Sir Edward Burnett Tylor apparaît en tant que référence dans plusieurs textes de Cadière[1135]. Ce dernier écrivit qu'il l'avait lue avec beaucoup d'intérêt[1136]. Ce qui ne nous étonne pas, Tylor est cité avec une grande précision. C'est bien sûr la théorie de l'animisme qui inspire Cadière, sauf que ce dernier la transcrit – avec des nuances que nous expliciterons –, dans l'espace d'une civilisation et non d'un peuple primitif. Dans l'univers théorique explicite de Cadière surgit aussi *Le Rameau d'or* de James Frazer. L'usage qu'en fait Cadière ne déroge probablement pas à la règle du surplus d'autorité qu'une telle référence procure : dans le cas présent, nous avons identifié une note infrapaginale dans laquelle une longue citation vient souligner les similarités de pratiques relatives aux esprits des arbres entre le Viêt Nam et Bornéo[1137]. Peut-être emprunte-t-il à Frazer la distinction entre magie et religion pour écrire son article sur les croyances et les pratiques conjuratoires liées aux épidémies de choléra[1138].

En revanche, d'autres lectures demeurent plus hypothétiques. Dans une correspondance au directeur de l'E.F.E.O., il demande qu'on lui envoie *Religion des peuples non civilisés*, de Réveillé[1139] mais aussi un ouvrage en français sur le totémisme, soit Reinach ou bien la traduction de Frazer

---

[1133] L. Cadière, *Instructions pratiques*…, C.P.R.V., III, p. 264. On pourrait voir là-dedans une incorporation des formes de division sociale du travail savant que le champ scientifique tente d'imposer entre les « amateurs » chargés de la récolte de données et les « professionnels » préposés à leur interprétation. Cependant, Léopold Cadière ne se cantonne pas dans un simple rôle de recueil de faits.

[1134] L. Cadière, *Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Annam*, C.P.R.V., I, p. 221.

[1135] Par exemple dans *Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Annam* (C.P.R.V., I, précisons que cette référence n'est pas un ajout effectué lors de la réédition de l'article, elle apparaît bien dans le texte original), ou bien dans *Le culte des arbres* (C.P.R.V., II).

[1136] A.E.F.E.O., P3, dossier R. P. L. Cadière, lettre du 17 mai 1908 au directeur de l'E.F.E.O. *Primitive culture* est traduit en français en 1876.

[1137] L. Cadière, *Le culte des arbres*, C.P.R.V., II, p. 23, n.

[1138] En simplifiant, la magie renvoie à des sentiments de crainte vis-à-vis d'esprits maléfiques, la religion à la foi en l'action bénéfique du Ciel.

[1139] À ce titre, la base de données de la Bibliothèque nationale de France enregistre le nom de Mgr. Albert Bros et non Réveillé.

ou de Lang[1140]. Cadière est également friand de lectures relatives à la sociologie de la religion et réclame régulièrement que lui soient fournis des ouvrages, par exemple l'étude sur la magie de Hubert et Mauss parue dans l'Année sociologique de 1902-1903[1141]. Pourtant aucun de ces travaux n'est explicité dans les textes de Cadière : ont-ils été reçus, ont-ils été lus ? Dans le même ordre d'idée, alors qu'il nous conte son étonnement devant le mouvement de conversion au catholicisme qui suivit le typhon de 1897, Cadière décrit cet : " *engouement irrésistible qu'explique, ou mieux que signale sans trop l'expliquer, la psychologie des foules* "[1142]. La phrase signalerait l'ouvrage de Gabriel Tarde qu'on pourrait considérer comme une sorte de ressource « invisible », où l'auteur n'est pas nommé peut-être parce que sa contribution est jugée négativement. Mais rien ne dit évidemment que la lecture en est effective. Nous n'avons pas décelé de semblables « références » dans les textes dépouillés ; ce qui ne veut pas dire qu'on ne pourrait à l'occasion en débusquer quelques autres, tant il est vrai que ce jeu de piste nécessite une connaissance fine des lectures scientifiques potentielles de l'époque.

La documentation spécialisée à laquelle Cadière fait appel ressortit pour l'essentiel à l'aire « asiatique ». Pour ce qui est des missionnaires, à une exception près – l'abbé de Choisy relate son voyage au Siam et en Cochinchine –, ce sont des livres relatifs au monde chinois : ouvrages sur les superstitions chinoises (le père Doré), sur les doctrines philosophiques (le père Wieger, le père Le Gall, le père Havret) ou encore sur le mariage ou le deuil (le père Hoang). Remarquons que les savants professionnels invoqués relèvent aussi pour la plupart des études sinologiques : à titre d'illustrations, Farjenel sur le culte impérial en Chine, de Groot, Henri Maspéro sur l'histoire de la Chine ancienne, Creel sur la naissance de la Chine. Signalons aussi que son *Initiation à l'orientalisme* évoque *Les Chinois* de Marcel Granet[1143]. Ajoutons brièvement que les dictionnaires occupent une grande place. Nous trouvons les dictionnaires de chinois du père Couvrœur et de Giles, ainsi que le dictionnaire hakka-français du père Rey[1144], les dictionnaires (en anglais) sanskrit-chinois et cantonais-anglais d'Eitel.

Les missionnaires forment donc une part importante des troupes, indice vraisemblable de la confiance qu'il accorde à ses pairs pour l'étude des faits religieux ou de la langue en raison de leur immersion dans le milieu, ainsi qu'il en témoigne d'ailleurs dans ses *Instructions pratiques* :

[1140] A.E.F.E.O., P3, lettre du 17 mai 1908 au directeur de l'E.F.E.O. Probablement l'ouvrage de Lang est-il *Method in the study of totemism*.
[1141] Id., lettre du 5 octobre 1908 au directeur de l'E.F.E.O.
[1142] Id.
[1143] Plus probablement s'agit-il de *La religion des Chinois*.
[1144] Le Hakka est un dialecte du Sud de la Chine.

> " *un missionnaire n'est jamais un étranger dans les endroits où il passe. De cette confiance, il jouit personnellement à cause de ses fonctions, de la vie qu'il mène, des services qu'il rend. (…). Le missionnaire parle la langue des autochtones, vit de leur vie, aborde tout le monde, est presque un autochtone* "[1145].

Les documents sur le monde viêtnamien

Domination coloniale oblige, les sources françaises occupent en maître absolu le terrain (voir tableau 27). Dans ses trois domaines de prédilection, Cadière fait amplement recours aux écrits des missionnaires, d'une part, des administrateurs et militaires, d'autre part. La chose ne doit bien sûr pas étonner, les études viêtnamiennes furent jusqu'aux années 1920 essentiellement l'œuvre des savants « amateurs ». La structure du travail du père Cadière explique naturellement les disciplines requises en tant que sources :

[1145] L. Cadière, op. cit., C.P.R.V., III, p. 255.

	Missionnaires	Administrateurs, militaires, divers[1146]	Savants professionnels
Ethnologie	Lesserteur, Prémare, Louvet, Souvigné, Borri, Favre, Kemlin, Taberd	Dumoutier, Sallet, Délétie, Madrolle, Landes, Deloustal, Bonifacy, Orband, Luro, Ory, Diguet, Philastre, Paulus/Bouinais, Simard, Dutreuil de Rhins, Lunet de la Jonquière	Colani, Parmentier (archéologie)
Histoire[1147]	Koffler, Bénigne de Vachet, de Joinville, Lefebvre, Morineau, Boiret, de Pirey H., Pellerin, de Rhodes, Cuenot, Roux J.-B., Bouillevaux, Launey, Favre, Montézon/Estève, Labbé	Duc Chaigneau, Le Bris, Bonhomme, Sogny, Rivière, Brossard de Corbigny, Nadaud, Jabouille, Crawfurd, Dampier, Baron, Tavernier, Cosserat, Schrœder, Masson, Aubaret, Dévéria, Délétie	Cordier H., Maspéro H., Maybon, Malte-Brun, Claeys
Linguistique	Souvigné, Caspar, Génibrel, Theurel, de Rhodes, Taberd, Pilon, Schmidt, Sacleux	Chéon, Tissot, Odend'hal[1148], Aubaret, Dubois, Bouchet, Cordier G., Legrand de la Liraye[1149], Deloustal, Julien	Bonet Cabaton, Grammont[1150]

Tableau 27 : Les sources françaises sur le monde viêtnamien.

En ce qui concerne les travaux historiques, nous avons vu que l'intérêt du missionnaire porte essentiellement sur le XVIIIème siècle, le début du XIXème siècle, voire le XVIIème siècle. Les textes de missionnaires occupent logiquement une place de choix, à travers en particulier les relations de voyage ou des récits divers : *Mémoire de Bénigne de Vachet sur la Cochinchine* 1671-1685, *Relation des Missions des Evesques François* (1674), *Récit abrégé de la dernière persécution dans la Cochinchine* (1703), *Description historique de la Cochinchine* par le P. Koffler (traduit par le P. Barbier), les articles de Mgr Cuenot (1848) ou Mgr Pellerin (1850) dans les Annales de la Propagation de la foi, les

[1146] Explorateurs, voyageurs, commerçants, etc.
[1147] Les « Relations » des missionnaires dont les auteurs restent inconnus ou anonymes, ne sont pas spécifiées.
[1148] Il s'agit d'un livre coécrit avec A. Cabaton sur des dialectes cochinchinois mais que nous séparons pour les besoins du tableau.
[1149] Legrand de la Liraye était un missionnaire des M.E.P. qui tomba l'habit ecclésiastique pour entrer dans l'administration des affaires indigènes au début de la conquête de la Cochinchine.
[1150] Grammont était un professeur de grammaire à l'Université de Montpellier. Il composa son livre avec Lê Quang Trinh.

Lettres édifiantes et curieuses sur la visite apostolique de M. de la Baume par le P. Favre, *Tunchinensis historiæ* par le P. de Rhodes et bien d'autres. Faisons une place à part au *Voyage dans l'Indochine* par le P. Bouillevaux (1858) car ce livre demeure le seul texte dont la notoriété a dépassé le cadre des missions apostoliques[1151]. À côté de cette masse impressionnante de textes globalement peu connus, auxquels on pourrait ajouter, pour le Viêt Nam, d'une part, les travaux du géographe français d'origine danoise Konrad Malte-Brun qui compile des récits de voyage dans *Annales des Voyages* et dont un titre concerne la Cochinchine, et, d'autre part, le livre *Le consulat de France à Hué sous la restauration* d'Henri Cordier, alors professeur à la chaire d'histoire et géographie d'Extrême-Orient aux Langues'O[1152], ô combien paraît esseulée la thèse universitaire de Charles Maybon *Histoire moderne du pays d'Annam*. L'ouvrage est important aux yeux de Cadière, c'est le seul auquel il consacre un compte-rendu dans le B.A.V.H., dans des termes en outre fort élogieux[1153]. Dans le domaine universitaire, citons aussi la référence au *Le protectorat général de l'Annam sous les T'ang* de Henri Maspéro, de fait le seul auteur de grande notoriété. Le réseau des membres des Amis du Vieux-Hué est également pourvoyeur de références. À titre d'exemple, les travaux de Bonhomme A., administrateurs des services civils, Délétie H., chef du Service de l'enseignement en Annam, Le Bris E., professeur au Collège Quôc Hoc de Hué, Cosserat H., soldat, prospecteur puis représentant de commerce, Jabouille P., Résident de la province de Quang Tri, Sogny L., inspecteur de la garde indigène qui deviendra chef du service de la sûreté en Annam, sont sollicités. Les contributions qui retiennent l'attention du père Cadière relèvent typiquement du style de la plupart des articles qui jalonnent le B.A.V.H., « petits » sujets bourrés d'informations et de lecture aride, sur l'histoire ou la culture viêtnamienne. Ainsi en est-il de *Au sujet du monogramme de la Compagnie Néerlandaises des Indes orientales : les canons de la Résidence Supérieure*, de H. Cosserat, avec qui Léopold Cadière co-signe plusieurs articles dans le B.A.V.H. et à propos duquel le prêtre ne tarit pas d'éloges quant à la rigueur scientifique[1154] ; de *Le brevet de J. B. Chaigneau*, de L. Sogny ; de *Une page de l'histoire de Quang-Tri – Septembre 1885*, de P. Jabouille ; de *La fête de Ruoc-Sac de la Déesse Thiên-y-a-na au Temple Huê-Nam-Diên*, de H. Délétie ; etc.

Quant aux recherches d'ethnologie, Léopold Cadière puise ses sources essentiellement chez les savants « occasionnels » qui ont atteint une indiscutable notoriété dans le champ des études viêtnamiennes (cf. partie première). À cette catégorie appartiennent Gustave Dumoutier, que le missionnaire cite notamment pour son *Le rituel funéraire des Annamites* – il estime ce travail très

[1151] L'ouvrage est cité par E. Luro, E. Cortambert et L. de Rosny, C. Robequain.
[1152] P. Singaravélou, op. cit., 1999, p. 52.
[1153] L. Cadière, Une histoire moderne du pays d'Annam, *B.A.V.H.*, 1920, p. 177.
[1154] Cf. L. Cadière, Henri Cosserat, *B.A.V.H.*, 1937, 4, pp. 435-443.

complet et détaillé mais conduisant à des « idées fausses » en raison de la part trop belle faite aux ouvrages bouddhistes[1155] –, Antony Landes pour *Contes et légendes annamites*, Éliacin Luro pour *Le pays d'Annam*, Auguste Bonifacy pour *Les génies thériomorphes du xa de Huong-thuong*, Paul Ory pour *La commune annamite au Tonkin*, Édouard Diguet pour *Les Annamites, société, coutumes, religion*, ainsi que Paul Philastre et Raymond Deloustal pour leurs traductions respectives du code de Gia-Long et du code des Lê. N'oublions pas non plus ces auteurs de moindre réputation scientifique, l'officier militaire et explorateur Lunet de Lajonquière pour son *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, Albert Bouinais et A. Paulus, pour leur *Le culte des morts dans le Céleste Empire et l'Annam*. Cette liste laisse entrevoir la manière dont on peut distribuer les références ethnologiques de Cadière, d'un côté des textes généraux, peu contextualisés – ceux de Diguet, Luro, Ory auxquels il faudrait par exemple ajouter *Le royaume d'Annam et les Annamites*, de l'officier de marine Dutreuil de Rhins, les *Variétés tonkinoises* du père Souvigné (sic) ou *Histoire de la Cochinchine religieuse* du père Louvet –, et de l'autre côté des textes « hautement spécialisés » et/ou très descriptifs – ceux de Bonifacy, Landes, Lunet de Lajonquière auxquels nous ajoutons *Le Sacrifice du Nam-Giao : Préliminaires et préparatifs*, de R. Orband, administrateur des services civils et membre de l'A.A.V.H., *Rituel domestique des funérailles en Annam* du P. Lesserteur, livre "*capital*" selon Cadière[1156] ou encore *Fables et légendes annamites*, de Simard.

Pour ce qui est recherches linguistiques, Cadière s'appuie principalement sur les instruments que sont les dictionnaires, les traités de grammaire ou les cours de langue. Ces outils proviennent ici aussi pour une large part de travaux menés par des collègues des Missions Étrangères. Cadière cite ainsi le père Alexandre de Rhodes (*Dictionarium annamiticum lusitanum latinum*, XVIIème siècle), Mgr Taberd (*Dictionarium annamitico-latinum et latino-annamiticum*, 1838), Mgr Theurel qui reprend et complète le dernier nommé dans la deuxième moitié du XIXème siècle, le père Génibrel (*Dictionnaire Annamite-Français*, 1898). Cadière a compulsé bien d'autres études qu'il serait fastidieux de toutes citer : nous nous contenterons de donner une idée de l'ampleur. Nous savons ainsi qu'il s'est instruit auprès du *Dictionnaire Annamite-Français* de Mgr Caspar[1157] – Génibrel le remaniera profondément par la suite[1158] –, du *Dictionnaire Annamite-Français* de Jean Bonet, ancien interprète de la marine et professeur de viêtnamien aux Langues'O depuis 1894, et dont il fait un compte-rendu[1159] dans le B.E.F.E.O., de l'étude sur les dialectes cochinchinois

[1155] L. Cadière, op. cit., C.P.R.V., III, p. 67.
[1156] Id.
[1157] L. Cadière, op. cit., *B.A.V.H.*, 1917, 4, p. 316.
[1158] L. Cadière, op. cit., *Indochine*, 13 juillet 1944, p. 24.
[1159] L. Cadière, Compte-rendu du Dictionnaire annamite-français de Jean Bonet, *B.E.F.E.O.*, 1901, 2, pp. 140-142.

réalisée par Prosper Odend'hal et Antoine Cabaton. La revue Indochine dans laquelle Cadière égrène ses « souvenirs » aide certes à cerner la profusion de références non explicitement signalées dans les textes, mais surtout elle recèle de nombreux jugements de valeur sur les lectures du missionnaire. Cadière loue ainsi le " *sérieux* " du cours d'annamite de l'administrateur Tissot[1160] ; juge " *très bon* " l'ouvrage de linguistique de Grammont et Lê Quang Trinh – la grammaire, la théorie, l'analyse des documents et des faits linguistiques sont l'œuvre de Grammont[1161], Lê Quang Trinh jouant le rôle de répétiteur, précise-t-il. En revanche, Cadière se montre sévère vis-à-vis de Georges Cordier, qui, bien que " *très bon annamitisant* ", produisit des ouvrages " *bâclés* " sur la langue[1162], et de Gabriel Aubaret dont la grammaire et le vocabulaire ne sont que de " *pâles copies* " des travaux mal assimilés de Mgr. Taberd[1163]. Vraisemblablement connaît-il le dictionnaire de Legrand de la Liraye qu'il juge moins complet que celui de Mgr Caspar[1164]. Par les comptes-rendus qu'il octroie au B.E.F.E.O., nous dégotons en outre les références suivantes : *Cours de langue annamite*, d'Arthur Chéon, *Cours de langue annamite*, du capitaine Julien, *Méthode d'annamite. Phrases et dialogues progressifs sur des sujets familiers*, de Raymond Deloustal, *Cours élémentaire d'annamite*, d'Alfred Bouchet, *Petit lexique annamite-français*, du père Pilon.

La phonétique, comparée ou expérimentale, constitue un autre pôle d'intérêt : *Cuôc ngu et mécanisme des sons de la langue annamite : dialecte tonkinois*, du lieutenant Dubois, *Essai de phonétique*, du P. Sacleux, *Les sons du langage et leur représentation*, du P. Schmidt forment les trois références identifiées à ce sujet[1165].

À côté de ces références écrites, peut-on dessiner le réseau des relations savantes au sein duquel le missionnaire a échangé, s'est informé, a débattu ? Les données sont ici plutôt lapidaires. Nous l'avons dit, les archives des M.E.P. ou de l'École française restent muettes quant aux correspondances scientifiques, à de rares exceptions près. Nous nous voyons réduit à simplement esquisser ce réseau, en nous basant essentiellement sur les propres souvenirs de Cadière ou les notices biographiques composées par ses laudateurs. Ces sources ne permettent évidemment que très rarement d'avoir accès au contenu des échanges. Qu'apprenons-nous cependant ?

[1160] L. Cadière, op. cit., *Indochine*, 19 octobre 1944, p. 3.
[1161] Id., 14 octobre 1943, pp. 13-14.
[1162] Id., 13 juillet 1944, p. 24.
[1163] Id., 19 octobre 1944, p. 3.
[1164] L. Cadière, op. cit., *B.A.V.H.*, 1917, 4, p. 316.
[1165] Cf. B.E.F.E.O., 1908, 3-4, pp. 559-567.

Une lettre d'Émile Gaspardone nous dit que lors de ses voyages à Hanoï, Cadière rencontrait régulièrement Pierre Gourou. Ce dernier aimait à s'instruire auprès de lui[1166]. Louis Malleret indique que Cadière rendit visite, en 1928 ou 1929, à son " *vieil ami* " Raymond Deloustal qui habitait alors Aix-en-Provence[1167]. Ancienneté de l'amitié, régularité des relations suggéreraient des échanges constructifs. Conférencier au Premier congrès international des études d'Extrême-Orient organisé à Hanoï en 1902, Cadière y côtoie Gustave Dumoutier, dont il vante la capacité de travail et la connaissance du pays[1168]. On sait aussi qu'à cette occasion, il approche Édouard Huber, Paul Pelliot, Claude Maître, Henri Parmentier et Antoine Cabaton[1169]. Ses rencontres ont-elles conduit à des communications intellectuelles soutenues ? On ne peut évidemment que le supputer ; mais toujours est-il qu'il collabore avec Paul Pelliot pour publier dans le B.E.F.E.O. une étude sur les sources annamites de l'histoire d'Annam (1904). C'est également avec Auguste Bonifacy que Cadière a pu lier connaissance lors de cet événement hanoïen : peut-être débute là une collaboration intellectuelle. Nous savons en effet que Cadière louait les qualités linguistiques du lieutenant-colonel. L'identité provençale constitue à n'en pas douter un autre facteur favorable, Cadière ne rate pas une occasion de souligner la proximité musicale du provençal et du viêtnamien, et donc les prédispositions des Provençaux à l'étude de cette langue[1170]. Adhère-t-il à la Société des Provençaux du Tonkin qu'Auguste Bonifacy préside ? Cette appartenance pouvait-elle conduire à autre chose que des formes conviviales de sociabilité autour du partage d'une culture commune ? Nous devinons par contre que les relations avec Henri Maspéro sont assez intenses. Nous apprenons en effet, au détour de notes de bas de page, qu'Henri Maspéro fournit ses propres notes d'observation sur le rituel du sacrifice du Nam-Giao à Cadière : le fait attesterait donc qu'ils furent conjointement présents à la cérémonie[1171]. Henri Maspéro signale également au prêtre un passage d'un hymne cham transcrit par Antoine Cabaton qui permet au missionnaire de donner consistance à une hypothèse sur les rapports entre un esprit féminin et une classe d'arbre[1172]. Cadière rappelle d'ailleurs qu'il croisa le fer avec Henri Maspéro au sujet de sa monographie de la semi-voyelle labiale. " *Discussion entre spécialistes* ", le débat porte sur la place du chinois dans la langue viêtnamienne[1173].

[1166] A.M.E.P., dossier 2034.
[1167] L. Malleret, op. cit., p. 294.
[1168] R. P. Cadière, op. cit., *Indochine*, 25 mai 1944, p. 27.
[1169] Id.
[1170] À titre d'exemple, voir ce qu'il dit à propos du capitaine Roux. Cf. L. Cadière, op. cit., *Indochine*, 31 décembre 1942, pp. 4-5. Toujours prudent dans ses généralisations, le prêtre notait que d'autres difficultés – par rapports aux personnes du Nord de la France – attendaient cependant les Provençaux dans la prononciation de certaines sonorités.
[1171] L. Cadière, *Le sacrifice du Nam-Giao*, C.P.R.V., I, p. 102.
[1172] L. Cadière, *Le culte des arbres*, C.P.R.V., II, p. 57.
[1173] L. Cadière, op. cit., *Indochine*, 19 octobre 1944, p. 5.

Les sources vernaculaires écrites

Nous distinguons ici deux types de sources, les sources secondaires avec lesquelles Cadière étaye ses analyses, et les sources de première main, base documentaire sur laquelle s'exercent les analyses du prêtre.

Cadière sollicite de manière très limitée les écrits contemporains de lettrés viêtnamiens ainsi que le montre le tableau ci-dessous :

	Droit	Histoire	Linguistique
Lettrés viêtnamiens	Trân Van Chuong, Hô Dac Diêm, Trân Van Liên	Dao Thai Hanh, Nguyên Dinh Hoe, Nguyên Dôn, Dang Ngoc Oanh	Paulus Cua, Pétrus Ky, Lê Quang Trinh, Phan Duc Hoa

Tableau 28 : Les sources viêtnamiennes sur le monde viêtnamien.

C'est dans son article sur les rapports étroits qui unissent famille et religion en Annam que le père Cadière convie le droit à sa table, à savoir Trân Van Chuong (*Essai sur l'esprit du droit sino-annamite*, 1922), Hô Dac Diêm (*La puissance paternelle dans le droit annamite*, 1928) et Trân Van Liên (*Les substitutions fidéicommissaires en droit annamite*, 1927-1928). Si ce dernier ouvrage n'est qu'un support informatif, en revanche Cadière s'oppose vigoureusement aux deux premiers auteurs dont la thèse consiste à nier le caractère religieux du culte des ancêtres pour en faire un culte du souvenir[1174].

Dans le domaine linguistique, Cadière ne cite guère que Huynh Tinh Cua, dit Paulus Cua pour son *Dai Nam Quôc Am Tu Vi* (Grand dictionnaire viêtnamien, 1895-1896) – catholique et formé à l'Ecole de Pénang, Paulus Cua était, à l'instar de Pétrus Ky avec qui il collabora au sein du premier journal viêtnamien en *quôc ngu*, un linguiste réputé –, et Truong Vinh Ky dit Pétrus Ky, pour sa grammaire qu'il juge très riche mais trop dense et obscure, en particulier pour ce qui a trait aux règles de langage[1175].

C'est l'élite lettrée de la Cour impériale qui fournit les références dans le domaine de l'histoire, Dao Thai Hanh, secrétaire du Conseil de régence, Nguyên Dinh Hoe, secrétaire-général de Conseil secret et directeur des Hâu-Bô (École des stagiaires-mandarins), Nguyên Dôn,

[1174] L. Cadière, *La famille et la religion en pays annamite*, C.P.R.V., I, pp. 41-42.
[1175] L. Cadière, op. cit., *Indochine*, 19 octobre 1944, p. 3.

superviseur-adjoint des entrepôts (*pho giam-lâm*[1176]) au Ministère de l'intérieur, Dang Ngoc Oanh (secrétaire-général du Conseil de régence et directeur de bureau au Ministère de l'intérieur). Il n'y a pas grand-chose à dire de plus que ce qui a été dit plus haut à propos du type des références issues des Amis du Vieux-Hué, association à laquelle appartiennent les mandarins susnommés.

Il n'est pas question de présenter dans le détail la masse considérable de documents dont le missionnaire tire profit, simplement d'exposer leur diversité. Globalement, Cadière exploite les grands documents officiels produits par la bureaucratie mandarinale centrale et divers types de documents « locaux ». Ainsi, à titre d'exemple, le père Cadière s'appuie sur les Annales de Gia-Long, le « Recueil d'annales non officielles » (sic), le « Mémoire de Nguyên Duc Xuyên » (sic) ou les « Biographies de Gia-Long » (sic) pour écrire une série d'articles concernant les Français au service de l'empereur Gia-Long. De même, l'article *Quelques coins de la Citadelle de Hué* (B.A.V.H., 1922) qu'il écrit en collaboration avec Nguyên Dinh Hoe, fait appel à la « Géographie » écrite sous le règne de Duy Tân (*Dai-Nam nhut thông chi*) et au Recueil administratif de l'Annam (*Dai-Nam hôi diên su lê*). À côté de ces « grands » documents officiels, Cadière utilise, par exemple pour écrire un article sur la pagode Quac-An, les « Annales » (sic) de cette pagode qui renferment des renseignements sur les divers supérieurs qui ont dirigé celle-ci[1177].
Les liens qui unissent les hauts-mandarins de la Cour impériale et l'Association des amis du Vieux-Hué nous sont partiellement connus (voir partie première). Ce qui est sûr, c'est que Cadière met à contribution ces relations, par exemple pour obtenir des documents possédés par le ministre des travaux publics, Nguyên Huu Bai, au sujet du tombeau de Gia-Long, et par le ministre des Rites sur la législation des tombeaux des princes. Le prêtre suggère à ce propos qu'il n'est pas aisé de se procurer ces pièces puisqu'il n'acquiert que ce " *qu'on a bien voulu me communiquer* "[1178]. Toutefois, il apparaît bien que ces « grands » mandarins de Cour épaulent grandement le missionnaire, par leurs propres travaux, par les ressources auxquelles ils peuvent donner accès, mais aussi probablement à travers les dialogues que l'A.A.V.H. pouvait régulièrement ménager entre les différents protagonistes.

Production de connaissances et échanges dialogiques : le terrain ethnographique de Léopold Cadière

[1176] Nous remercions A. Lê pour la traduction en français du terme viêtnamien.
[1177] L. Cadière, La pagode Quac-An : les divers supérieurs, *B.A.V.H.*, 1915, pp. 305-318.
[1178] L. Cadière, Tombeaux annamites dans les environs de Hué, *B.A.V.H.*, 1928, 1, p. 28.

Il ne fait aucun doute que Cadière fait un usage intensif des sources orales. L'ethnographie qu'il revendique en est la première preuve. Ainsi, s'il veut bien reconnaître l'utilité d'une bibliothèque et donc l'avantage que procure la vie dans un centre urbain bien pourvu en la matière, le père Cadière n'en recommande pas moins fermement le travail dans la " *brousse* " afin de s'éloigner des textes au caractère trop théorique[1179]. Ensuite, il témoigne très fréquemment de son immersion dans le quotidien des gens, ce que son mode de vie et sa pratique de la langue viêtnamienne attestent. Par exemple, il relate un voyage en barque et le profit qu'il en tire – pour " *charmer l'ennui* " – en causant avec les rameurs sur des esprits[1180] ; il n'hésite pas à interroger sur les faits religieux les femmes qu'il croise sur les marchés ou sur les bacs de traversée des rivières[1181] ; il questionne gardiens de buffle, soldats, gardiens de tombeaux et femmes à propos de la présence d'esprits près de la tombe du père de Gia-Long[1182]. Enfin, ce recours abondant aux sources orales présente aux yeux de Cadière une adaptation nécessaire à la fois aux conditions du terrain et aux objets qu'il cherche à appréhender. Il constate en effet que les événements en Annam ne laissent souvent qu'un nom dans un cadastre ou une courte légende dans la tradition orale[1183]. Notons qu'il semble bien délicat de séparer ce qui revient aux sources orales ou aux observations directes dans la production des informations. S'il lui arrive de manifester parfois clairement ces différents types de sources (« j'ai ouï dire », « j'ai vu »), parfois de manière plus ambiguë (ainsi en est-il d'informations générales présentées comme des dialogues ou supposant une observation[1184]), le missionnaire mélange le plus souvent les deux dans ses récits et descriptions. Il est vrai, ces deux modalités d'enquête ne sont pas mutuellement exclusives. Quoi qu'il en soit, la tâche qui consisterait à recenser toutes les traces des sources orales dans l'œuvre de Cadière ne présente pas d'intérêt, elles ne sont pas rares. Il importe plutôt de cerner les caractéristiques sociales de ce terrain. Nous verrons que le prêtre puise ou épuise une multitude d'informateurs, privilégie certes les renseignements issus du « peuple », mais n'exclut pas pour autant, malgré sa méfiance, les connaissances des lettrés.

Dans la mesure où la gamme des informateurs est identifiée de manière plus ou moins nette par Cadière, nous proposons de la classifier d'après le degré de précision avec lequel le

---

[1179] Id., 13 juillet 1944, p. 26.
[1180] L. Cadière, *Instructions pratiques*…, C.P.R.V., III, p. 268.
[1181] L. Cadière, *Instructions pratiques*…, C.P.R.V., III, p. 258.
[1182] L. Cadière, *Le culte des arbres*, C.P.R.V., II, p. 32, n.
[1183] L. Cadière, La plage de Cua-Tung : notice historique, *B.A.V.H.*, 1921, 4, pp. 229-230.
[1184] Nous pensons ici tout particulièrement à son étude sur des faits religieux « observés » lors d'une épidémie de choléra dans laquelle on peut se rendre compte que nombre de faits sont en réalité rapportés par une tierce personne. Cf. L. Cadière, op. cit., C.P.R.V., I, p. 195 ou 206 par exemple.

prêtre l'expose. Nous nous baserons sur son étude du mur de Dông-Hoi dont le but est d'établir l'histoire de la dynastie des Nguyên en Cochinchine[1185].

Pour illustrer le pôle le plus imprécis : Cadière fait mention d'une " *légende* " relative à un pont où les troupes des seigneurs de la dynastie des Mac auraient stationné avant d'attaquer les armées de Nguyên Hoang[1186]. À peine plus explicite, Cadière nous parle d'un " *récit* " recueilli dans la " *région* " dont l'intérêt est de montrer la façon dont les souvenirs se déforment[1187]. Guère plus circonstancié, il discourt ici sur " *les habitants* " et leur propre toponymie d'un lieu historique[1188], ou bien circonscrit là la " *mémoire* " du peuple :

> " *Aujourd'hui encore, dans le Nghê-an, dans le Ha-tinh, même dans le Quang-binh (…), les gens se répètent que les Génies lui [le Général Trinh Trang] obéissaient* "[1189].

Parfois, il fournit quelques indications sur la catégorie des informateurs. Ce sont les " *pêcheurs illettrés de la région* " qui lui racontent une légende que cette profession se transmet[1190] ; ou bien, " *plusieurs lettrés* " l'aident à identifier des noms inscrits sur des murs[1191]. Au pôle le plus précis, appuyons-nous sur les exemples suivants. Au sujet de la tombe du Français de Forçant qui avait servi l'empereur Gia-Long, il interroge le gardien du tombeau et, indication notable parce que rare, il donne son nom, Hô Van Thap[1192]. Faut-il en déduire que nous avons là un des informateurs privilégiés du missionnaire en ce qui concerne ses recherches sur les tombeaux (des Français au service de Gia-Long, ou de Gia-Long lui-même) aux environs de Hué ? De même, on pourrait penser que le maire dénommé Hô du village de Dông-Xuân près de Hué soit aussi un informateur privilégié quant à ses recherches sur Chaigneau : Cadière précise toutefois clairement qu'il fait en la matière surtout appel à Nguyên Huu Bai, ministre de l'intérieur et des finances à la Cour[1193].

Ce qu'il importe de saisir également, c'est que Cadière fait feu de tout bois, combinant l'ensemble des sources pour constituer une véritable " *politique de terrain* "[1194]. L'exemple qui suit, à cet égard,

---

[1185] Monument d'ethno-histoire selon G. Condominas, nous passerons cependant sous silence les sources textuelles – dans un sens large – très nombreuses auxquelles Cadière a recours dans cette étude : stèles, annales, mémoires, ouvrages divers.
[1186] L. Cadière, op. cit., *B.E.F.E.O.*, 1906, p. 97, n.
[1187] Id., p. 102, n.
[1188] Id., p. 241, n.
[1189] Id., p. 180 (les italiques sont de notre fait).
[1190] Id., p. 101, n.
[1191] Id., p. 180, n.
[1192] L. Cadière, Les Français au service de Gia-Long. II – Le tombeau de de Forçant, *B.A.V.H.*, 1918, 2, p. 66.
[1193] L. Cadière, Les Français au service de Gia-Long. I – La maison de Chaigneau, *B.A.V.H.*, 1917, 2, p. 121.
[1194] Voir J.-P. Olivier de Sardan, La politique de terrain. Sur la production des données en anthropologie, *Enquête*, 1995, pp. 71-109.

éclaire d'une vive lueur les multiples sources ethnographiques utilisées. Afin d'écrire un article sur l'épouse du prince Sai Vuong[1195] qu'il présente comme une investigation policière, Cadière accumule et recoupe patiemment des informations constituées en autant d'indices : il fait valoir les « Biographies et Généalogies officielles des Nguyên » (sic), les archives communales, les registres généalogiques (*gia pha*) de deux familles du villages de Cô-Trai (province de Quang-Tri), le récit du principal notable de Cô-Trai, la tradition orale véhiculée par les villageois – nous ne savons cependant pas à quels « porteurs » de la tradition le missionnaire a recours –, l'invocation générale prononcée au cours de la cérémonie rendue aux génies protecteurs de la commune – y assiste-t-il ou l'invocation est-elle enregistrée dans les archives ? –, les souvenirs villageois relatifs à un ancien temple bouddhique où aujourd'hui se trouvent les restes d'un temple funéraire. Au bout, il détermine, pour résumer fort sommairement, que l'épouse de Sai Vuong, apparentée à la dynastie des Mac alors que Sai Vuong appartient à la dynastie des Nguyên, s'est effectivement réfugiée dans le village de Cô-Trai.

Mais bien plus qu'identifier diversement ses informateurs, Cadière objective assez fréquemment les rapports qu'il entretient avec eux. Rappelons, il se méfie des lettrés. Régulièrement dans la bouche du prêtre revient l'idée que la sophistication des explications érudites concorde mal avec les pratiques des gens du peuple car ces derniers ont, selon lui, rarement pour raisons de leurs pratiques les motifs que ces élites leur attribuent. Il ne manque d'ailleurs pas de les brocarder, pour illustration, quand il met en parallèle le point de vue élaboré par un mandarin qui, à propos d'un ficus (*cây sanh*) dédié à la « Dame feu », expose qu'un fluide de vie emplit l'arbre et lui confère un caractère touffu (*sum sê*) propice à l'accueil d'un esprit, avec les représentations des gens du peuple qui indiquent simplement que la « Dame feu » habite cet arbre parce qu'il est touffu[1196]. Cadière se fait ainsi un honneur de travailler en évitant une contamination trop forte par les lettrés. Il recommande par exemple de se défier des éclaircissements fournis par les interprètes qui vivent de fait hors de la vie ordinaire des Viêtnamiens[1197] ; ou bien précise qu'il vérifie son étude sur le dialecte du Bas-Annam auprès des lettrés, mais surtout des illettrés[1198]. Lorsqu'il juge que ces collègues, entretenant des relations de trop grande proximité avec les lettrés, sont conduits à ne pas voir la réduction des variations

[1195] Cf. L. Cadière, Au sujet de l'épouse de Sai-Vuong, *B.A.V.H.*, 1922, 3, pp. 221-232.
[1196] L. Cadière, op. cit., C.P.R.V., II, pp. 50-51.
[1197] A.F.E.O., P3, lettre du 5 octobre 1915 au directeur de l'E.F.E.O. Il parle ici des lettrés de l'E.F.E.O. au service des membres de l'institution.
[1198] Id., lettre du 4 janvier 1910 au directeur de l'E.F.E.O.

dialectales au profit d'une langue officielle[1199], c'est de la même attitude de défiance dont il s'agit. C'est aussi à la voie mandarinale qu'il répugne de recourir. Cadière raconte qu'il a eu à s'adresser au chef de la province de Quang-Tri pour effectuer des recherches sur l'histoire locale. Ce dernier envoya une circulaire accompagnée d'un questionnaire concocté par le prêtre. À la lecture des réponses, le chef de province procéda à un deuxième courrier agrémenté d'un questionnaire plus précis. Le retour fut jugé tout aussi peu satisfaisant par le haut-mandarin, mais également par Cadière :

> " *J'ai dans un coin de ma bibliothèque un amas de paperasses munies du sceau des villages, contresignées du sceau des mandarins régionaux, du grand sceau des mandarins provinciaux, et enfin du cachet du résident de France. Cela forme un ballot respectable par son volume. Comme valeur scientifique, c'est absolument nul* "[1200].

Le missionnaire explique qu'il faut voir là la méfiance du peuple vis-à-vis de la hiérarchie mandarinale et poursuit en relevant la nécessité de s'adresser sans médiation au peuple.

On aurait pourtant tort d'imaginer que Cadière oppose d'un côté le peuple, porteur d'un savoir forcément vrai, et de l'autre côté l'élite lettrée. En premier lieu, parce qu'il ne dédaigne pas au besoin faire appel à leur érudition. Nous l'avons vu, les liens tissés avec des mandarins par le biais des Amis du Vieux-Hué sont bien venus[1201]. Il témoigne d'ailleurs qu'une partie de l'" *attachement* " qui le lie à l'Annam tient aux relations nouées avec ces " *classes hautes* " qui ont " *beaucoup de grandeur* "[1202] : par exemple, Cadière évoque la figure de Trân Trong Kim, un " *ami* " avec qui il a eu des discussions, notamment dans le domaine linguistique, et dont il " *admire* " l'étendue des connaissances[1203]. Ajoutons pour donner plus de force, qu'il s'adresse ainsi au directeur des Annales, à un lettré du village de Liêm-Công-Dông dans son étude sur le culte des pierres[1204], ou bien au directeur de l'enseignement de Quang-Tri à propos de la crainte du peuple en ce qui

---

[1199] A.E.F.E.O., P3, lettre du 1er février 1910 au directeur de l'E.F.E.O. La réduction s'opère tant au niveau du vocabulaire des campagnes qui ne s'embarrasse pas des mots sino-viêtnamiens qui caractérisent le parler des hautes classes, qu'au niveau de la phonétique. John Clammer relate que les missionnaires anglais au Fidji, en fixant la langue pour traduire la bible, s'étaient ainsi éloignés des termes populaires. Voir J. Clammer, Colonialism and the perception of tradition in Fiji, in : *Anthropology and the colonial encounter*, 1973, p. 210.

[1200] L. Cadière, *Instructions pratiques*…, C.P.R.V., III, p. 248.

[1201] À titre d'illustration, Cadière indique que son travail sur la cité de Hué doit à beaucoup de personnes, notamment, Nguyên Tich Huy, interprète aux Amis du Vieux-Hué (et Tôn Thât Diêu, *pho-quan* en retraite à Hué). Cf. L. Cadière, La citadelle de Hué : onomastique, *B.A.V.H.*, 1933, 1-2, p. 68.

[1202] A.M.E.P., DH 430-6, chapitre IV, p. 11.

[1203] A.M.E.P., DH 430-7, lettre de L. Cadière au directeur de l'E.F.E.O. du 27 mars 1954. De formation classique et moderne, Trân Trong Kim est notamment l'auteur d'une étude historique et philosophique du confucianisme d'une " *valeur scientifique inégalable en 1932* ". Cf. Trinh Van Thao, *Vietnam, du confucianisme au communisme*, 1990, p. 269.

[1204] L. Cadière, *Le culte des pierres*, C.P.R.V., II, p. 76 et p. 80.

concerne les arêtes de toits[1205]. Au sujet de son étude sur le mur de Dông-Hoi, les *Souvenirs* de Cadière – et non le texte lui-même, notons-le –, révèlent que Huynh Côn, *bô chanh*[1206] de la province du Quang Binh, lui apprit " *beaucoup de choses* " et se chargea en outre de faire traduire les documents historiques officiels en chinois par les lettrés de la résidence[1207] ; que le lettré chrétien Thây Vinh lui rendit " *les plus grands services* ", il appartenait en effet à cette catégorie des " *lettrés sérieux* » et non des " *lettrés vantards* "[1208]. En deuxième lieu, parce que sa rigueur l'incite à porter un regard critique tout autant sur le point de vue à partir duquel s'expriment les lettrés que sur le point de vue populaire. À titre d'illustration, Cadière appelle à faire attention aux témoignages des chrétiens issus des masses paysannes ; plus précisément aux témoignages des chrétiens de longue date, non en ce qui concerne les renseignements sur les faits religieux, mais pour tout ce qui a trait aux explications de ces faits en raison du biais introduit par la foi catholique et les ressources langagières qu'elle offre. C'est pourquoi il accorde une plus grande objectivité aux chrétiens récemment convertis. Mais dans tous les cas, les « païens » demeurent plus dignes de foi en matière de pratiques religieuses, et plus particulièrement les femmes qu'il juge plus sincères dans leurs actes. Hors le domaine religieux, les chrétiens constituent une classe d'informateurs apparemment recherchés[1209]. De plus, Cadière ne réifie pas les points de vue des différentes catégories d'informateur, il lui arrive d'en montrer les contradictions. Par exemple, il note que ni les lettrés entre eux, ni les gens du peuple entre eux, ne s'accordent sur l'origine de la « Dame Princesse Perle »[1210]. De même, il ne semble pas dresser systématiquement le couple lettré/préoccupation élevée d'ordre métaphysique contre le couple peuple/préoccupation concrète. Les indices textuels sont, il est vrai minces : il souligne là qu'un " *maçon illettré* " lui propose une explication " *subtile* " touchant des pratiques magiques[1211] ; il fait remarquer ici que l'explication philosophique livré par le réputé sorcier de la pagode de Linh-Huu se rapportant aux

---

[1205] L. Cadière, *Pierres, buttes et autres obstacles magiques*, C.P.R.V., II, p. 151.
[1206] Mandarin provincial chargé des finances. Huynh Côn, qui occupa des fonctions importantes dans l'Empire, notamment le poste de ministre des Rites, se rallia très tôt à la cause française et lutta contre les partisans du mouvement pour le « retour du roi ». Voir Mémoires de son excellence Huynh Côn, *R.I.*, 1924 (de janvier à octobre).
[1207] L. Cadière, op. cit., *Sud-Est*, mai 1950, p. 33.
[1208] Id., p. 34.
[1209] Par exemple, le prêtre indigène Chanh qui fournit des renseignements sur les sachets à bétel encore en usage dans la population. Cf. L. Cadière, Les sachets à bétel et à tabac dans le Vieux-Hué : note complémentaire, *B.A.V.H.*, 1916, 3, pp. 338-339. Voir aussi L. Cadière, *Sur quelques faits religieux…*, C.P.R.V., I, p. 195.
[1210] L. Cadière, *Le culte des arbres*, C.P.R.V., II, p. 56. À propos des lettrés, on peut se reporter à l'article qu'il fait paraître dans une revue missionnaire où il offre une sorte de typologie des élites viêtnamiennes, depuis les conservateurs jusqu'aux " *progressistes* " occidentalisés en passant par une catégorie de lettrés conservateurs influencés par les idées modernes. Cf. L. Cadière, Elites annamites, *A.S.M.E.*, 1931, p. 244 et sq.
[1211] L. Cadière, *Puériculture magique au Viêt-Nam*, C.P.R.V., II, p. 204.

pierres de génie recouvre l'opinion populaire[1212]. Enfin, le peuple n'apparaît pas comme une masse indistincte. Cadière prend bien soin – imparfaitement certes, mais au vu de critères « modernes » et dans la mesure où il néglige d'être systématique – de différencier les positions de ces interlocuteurs. Ce sont là des femmes, un maçon, ici des commerçants, des médecins ou des artisans itinérants – il prône au demeurant leur recrutement pour collecter des faits et multiplier l'activité scientifique –, ailleurs les sorciers, les gardiens de pagodes[1213].

4. Une œuvre polyphonique, un homme complexe

L'œuvre de Léopold Cadière prend sens en regard des scènes missionnaire et savante sur lesquelles il s'exprime. Cette double orientation est potentiellement source de tensions et de multiples symptômes indiquent effectivement que les frontières sont parfois difficiles à tenir. Ils nous interrogent sur la religiosité du prêtre, car assurément Cadière ne sort pas indemne de sa longue confrontation avec la culture viêtnamienne.

De quelques caractéristiques intellectuelles et morales du missionnaire savant

Enseignant au petit séminaire de An-Ninh puis au grand séminaire de Hué à l'École de Phu-Xuân, Cadière s'installe dès octobre 1895 en milieu rural, dans la chrétienté de Tam-Toa[1214] (district de Quang-Binh). Si l'on excepte un bref passage en tant qu'aumônier de l'École Pellerin chez les Frères des Écoles chrétiennes à Hué, la carrière du missionnaire se déroulera dès lors tout entière dans les campagnes viêtnamiennes, à Tam-Toa donc, mais aussi Cu-Lac (1896-1902), Bô-Khê (1902-1904), Cô-Vuu (1904-1911) puis Di-Loan dans la chrétienté de Cua-Tung (1918-1945)[1215]. L'aire d'exploration ethnographique du missionnaire s'ancre ainsi longuement dans le monde paysan des trois provinces du diocèse de Hué, à savoir Quang-Binh, Quang-Tri et Thua-Thiên. Le fait n'est pas anecdotique, il est rare. La plupart des orientalistes classiques habitaient les villes et procédaient par courtes missions dans les zones rurales ; aucun des militaires ou administrateurs de notre corpus n'a vécu aussi longtemps dans les campagnes. Cette immersion

---

[1212] L. Cadière, *Le culte des pierres*, C.P.R.V., II, p. 103. En ce qui concerne ce sorcier, on peut supposer qu'il fut un informateur privilégié du missionnaire. Il évoque en effet à deux autres reprises d'un sorcier de Hué " *très renommé* ", " *fameux* ", à qui il fait appel (voir p. 164 et p. 175).
[1213] L. Cadière, *Instructions pratiques*…, C.P.R.V., III, pp. 263-264.
[1214] On dit aussi Dông Hoi.
[1215] Voir la notice biographique correspondante.

d'environ une quarantaine d'années lui agréée particulièrement. Il en témoigne personnellement lors de son jubilé apostolique :

> " *Je les aimés à cause de leurs vertus morales. Etant fils de paysan et ayant passé ma vie en Annam au milieu des paysans, j'ai pu me rendre compte que le paysan français et le paysan annamite se ressemblent étrangement : ici comme là-bas, petites idées de la vie journalière, des champs, du marché, des repas quotidiens, du village ; mais ici comme là-bas, grands sentiments, amour profond de la famille, secours et entr'aide mutuels, ténacité au travail, résignation dans leur vie pauvre, dans leur vie dure de chaque jour* "[1216].

Georges Condominas le relève donc fort à propos, Cadière éprouve une " *profonde sympathie* " pour le peuple viêtnamien[1217]. Cet « amour » pour le peuple viêtnamien nous semble évidemment devoir être réinscrit dans le cadre des préjugés de l'époque quant à l'inégalité entre les peuples. On citera cet exemple où le père Cadière peste contre les conditions d'édition du B.A.V.H. :

> " *Les ouvriers indigènes quelques habiles qu'on les suppose, n'ont pas, chacun le sait, la conscience, l'amour-propre professionnel, l'initiative raisonnée et intelligent qu'ont les ouvriers européens* "[1218].

De même, au sujet de l'art, reprend-il des discours communs relatifs aux aspects primitifs de la « race annamite » :

> " *Ce n'est plus là une manifestation de la subtilité de l'esprit, mais bien plutôt une certaine paresse, un manque de clarté, disons, pour atténuer le fait, une disposition spéciale de l'esprit qui empêche de concevoir les choses et de saisir les rapports des concepts avec la même lucidité, la même précision que nous sommes habitués à le faire* "[1219].

Insistons, ces jugements empruntent les chemins bien connus de l'idéologie évolutionniste[1220]. Toutefois, un trait marquant de la personnalité de Cadière est qu'en toutes

---

[1216] Cité in : P. Boudet, Préface à la première édition, C.P.R.V., I, pp. VIII-IX.
[1217] G. Condominas, op. cit., p. 50.
[1218] L. Cadière, Rapport du rédacteur du Bulletin, *B.A.V.H.*, 1916, 4, p. 466. Voir aussi : L'œuvre des Amis du Vieux-Hué, *Revue de l'histoire des colonies françaises*, 1925, p. 352 ; *La famille et la religion en pays annamite*, C.P.R.V., I, pp. 81-82 ; *Philosophie populaire : anthropologie*, C.PR.V., III, pp. 128-129 notamment sur l'absence de dévouement aux grandes causes et d'esprit de sacrifice pour une idée, sur l'imprévoyance, l'amour du jeu, l'impuissance à l'entraide mutuelle, l'esprit de coterie, etc. ; L'art à Hué, C.P.R.V., III, p. 214.
[1219] L. Cadière, l'art à Hué, *B.A.V.H.*, 1919, 1-2, p. 18.
[1220] On ne peut voir là des propos de circonstance, sa liberté de ton (voir infra) témoigne de son indépendance.

choses, il imprime, à des degrés certes divers, le sceau de son indépendance intellectuelle. La mise à distance des savoirs lettrés signalée plus haut en constitue évidemment un élément fort. La singularité de Cadière transparaît aussi dans le fait qu'il ne sacrifie pas aux objets « dignes » que le « paradigme de l'érudition » impose aux études viêtnamiennes, par exemple dans le domaine religieux, le confucianisme, le bouddhisme ou le taoïsme[1221]. Originalité aussi parce qu'il met son énergie dans la description de la religion populaire et non des élites. La remarque vaut pour ses études historiques, nous l'avons déjà dit, dans la mesure où il néglige l'histoire de l'« Antiquité viêtnamienne ».

Indépendance politique aussi, sa liberté de ton est ici notable. Dans une lettre à Hô Chi Minh dans laquelle il prie qu'on le relâche de sa captivité de Vinh, Cadière fait référence au conflit qui oppose les Viêtnamiens aux " *réactionnaires* " français pour spécifier qu'il se tient pour sa part en dehors des questions politiques[1222]. Ces prises de position tranchantes ne s'expriment pas uniquement à l'ombre des correspondances privées, mais aussi, beaucoup plus intéressant pour nous, dans la sphère publique, et ce de manière précoce. Rappelons ce propos lancé lors de la conférence de Louvain en 1912 :

> " *Pour l'indigène, nous sommes l'étranger, l'homme d'une autre race et d'une autre religion, nous sommes celui qui attaque ses dieux, le représentant d'une nation qui a asservi sa patrie, le compatriote d'administrateurs qui exigent des impôts détestés* "[1223].

Cette liberté de ton va de pair avec une incontestable ouverture d'esprit. Non pas une absence de préjugés bien sûr (cf. supra), mais une forme de distanciation par rapport à des présupposés historiquement situés. Ainsi, à l'encontre de l'idée dominante qui attribue un déficit d'esprit religieux aux Viêtnamiens, Cadière écrit :

> " *Le mot religion implique bien des degrés, bien des nuances. Si l'on entend par religion la croyance à un Etre absolu, infiniment grand et infiniment parfait ; l'union par l'esprit à cet Etre partout*

[1221] Cette rupture avec le modèle des « humanités classiques » qui voit notamment dans la littérature chinoise ancienne l'équivalent des classiques gréco-latins, a-t-elle attiré les critiques acerbes des sinologues à son encontre ? Ainsi que le souligne Georges Cœdès souligne, elles passent par la médisance sur sa maîtrise du chinois. G. Cœdès, op. cit., p. 21. Il est vrai, elle ne semble pas très ferme. Cadière affirme qu'il se " *débrouille* ", c'est-à-dire qu'il " *peut* " traduire un texte historique ou " *contrôler* " les traductions qu'il fait effectuer. L. Cadière, op. cit., *Sud-Est*, mai 1950, p. 33.

[1222] Voir A.M.E.P., DH 430-1, Cochinchine – Hué, P. Cadière : Correspondance avec Ho 1946-1953. Il s'agit d'un bout de lettre, non datée et incomplète. Certes, on ne peut exclure une « manœuvre » pour influer sur la décision de Hô Chi Minh.

[1223] L. Cadière, Instructions pratiques pour les missionnaires qui font des observations religieuses, *Anthropos*, 1913, p. 604.

> *présent ; l'union par les élans du cœur à ce Dieu infiniment bon, qui gouverne et maintient tout ; en fin la reconnaissance de ses perfections infinies par un culte digne de lui, il faut dire que le Viêtnamien n'est pas religieux. La notion d'un Être suprême lui échappe ; il vit sans Dieu. Mais si l'on entend par religion la croyance pratique influant sur la conduite de la vie, à un monde surnaturel, il faut reconnaître que le peuple viêtnamien possède cette vertu à un haut degré* "[1224].

Les précautions d'écriture ne doivent pas nous leurrer, Cadière affirme avec force : " *les Viêtnamiens en particulier sont très religieux* "[1225]. Ce faisant, il soutient que religion n'équivaut pas à monothéisme[1226]. Cette ouverture d'esprit se manifeste au sujet de thèmes divers. La polygamie, par exemple, ne le choque pas :

> " *Je ne sais pas ce qui se passerait, si tous les Annamites avaient deux ou trois femmes. Gia-long avouait à Chaigneau, un officier français venu se placer à son service, que le gouvernement de son royaume ne lui donnait pas tant de soucis que la surveillance de son sérail. Mais j'avouerai que la polygamie, telle qu'elle existe en Annam, adoptée pour des motifs qui ne manquent pas d'une certaine noblesse, et restreinte pour diverses causes, ne produit pas les effets néfastes qu'on reproche d'ordinaire à cette institution* "[1227].

Ailleurs, il récuse la prétendue duplicité des Viêtnamiens :

> " *L'Annam passait sous la tutelle de la France. On doit avouer que les Annamites, avant d'accepter l'état actuel des choses résistèrent avec une belle énergie, digne de leur passé. On leur reproche parfois leur manque de sincérité dans les traités, mais la duplicité est aussi une lutte ; c'est une arme, l'arme de ceux qui se sentent faibles* "[1228].

Ce dernier passage dénote en outre une attention aux situations sociales, là où beaucoup se focalisaient sur des variables prétendument culturelles.

Le travail de Cadière se caractérise par son exigence de rigueur et de prudence dans l'observation des faits – précisément localisés et décrits – et dans la manière d'en rendre compte.

[1224] L. Cadière, *Philosophie populaire : cosmologie*, C.P.R.V., III, p. 68.
[1225] Id.
[1226] Il s'inscrit là dans les thèses de Tylor ainsi que le note justement G. Condominas. G. Condominas, op. cit., 1997, pp. 56-57.
[1227] L. Cadière, *La famille et la religion en pays annamite*, C.P.R.V., I, p. 67.
[1228] L. Cadière, La dynastie des Nguyên, *B.A.V.H.*, 1930, p. 108.

Le missionnaire a par exemple le souci constant de délimiter la portée spatiale de ses hypothèses. À propos des croyances et des dictons populaires, il prévient que les variations de région à région sont appréciables. Il préconise en conséquence de se garder de généraliser à la nation tout entière ce qui n'est " *peut-être* " propre qu'à une contrée ou une catégorie d'individus[1229]. Nguyên Van Tô précise à cet égard que Cadière, à l'encontre des modes, s'est toujours gardé de généraliser ses observations à l'ensemble du pays. À ce titre, on ne peut que s'étonner que l'E.F.E.O. (ou avant elle, la Société de géographie de Hanoï) ait réuni divers articles sous le titre de *Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens* (ou des : *Annamites*). Il s'agit bien sûr d'un décalque de deux articles que Léopold Cadière fait paraître dans le B.E.F.E.O., à savoir *Croyances et pratiques religieuses des Annamites dans les environs de Hué*. Mais la nuance est de taille et il est surprenant que Cadière ait donné son aval à un titre qui ne sied décidément pas à son esprit de mesure. Autre preuve de son esprit de pondération, ce qu'il relate à propos du père Schmidt. Le père Wilhelm Schmidt, autorité incontestée de la prestigieuse École de Vienne et fondateur de la revue de sociologie de la religion Anthropos, fait forte impression à Cadière lorsque ce dernier le rencontre à l'occasion de la Semaine d'ethnologie religieuse organisée à Louvain en 1912. " *Bloc compact* " qui " *affirme avec puissance* ", mais à son goût un peu trop sûr de lui-même : c'est vers les jésuites français que vont les préférences du missionnaire, esprits plus " *souples* " et " *moins affirmatifs* "[1230]. Rigueur aussi – ou si l'on préfère, circonspection –, dans l'interprétation des faits. S'il nous donne le symbolisme du *ficus indica* qui personnifie plus que d'autres arbres des esprits, c'est bien parce qu'il a vérifié l'hypothèse auprès de " *nombreux viêtnamiens de toutes les classes de la société* "[1231]. Rigueur encore dans l'écriture. Le thème du culte des pierres formant un sujet " *vaste* " et " *obscur* ", le père Cadière exprime la nécessité de distinguer avec soin ce qui vient des autochtones, d'une part, ce qui provient de ses propres interprétations, d'autre part[1232]. C'est pourquoi, il ordonne ce texte – comme l'ensemble d'ailleurs des textes qui constituent l'article sur les *Croyances et pratiques des Annamites aux environs de Hué* – en deux parties, l'une exposant l'« Enumération des documents », l'autre la « Discussion des faits ». Enfin – et ce de manière congruente avec sa suspicion envers les lettrés –, Cadière se montre très vigilant vis-à-vis des pratiques d'imposition d'une théorie savante sur le sens commun populaire en matière religieuse. Il se méfie en général de toute théorie :

[1229] L. Cadière, *Croyances et dictons populaires de la vallée du Nguôn-Son, province de Quang-Binh (Centre Viêt-Nam)*, C.P.R.V., II, p. 213.
[1230] L. Malleret, Le R. P. Léopold Cadière d'après ses souvenirs inédits (1869-1955), *B.S.É.I.*, 1956, p. 287.
[1231] L. Cadière, *Le culte des pierres*, C.P.R.V., II, p. 51.
[1232] Id., p. 71. Voir aussi *Instructions pratiques*…, C.P.R.V., III, p. 253-254.

> " *bien compliquée, [qui] ressemble à ces systèmes construits en Europe, d'après nos habitudes de penser, d'après notre logique occidentale* "[1233].

À titre d'exemple, le prêtre signale que la question de savoir qu'est ce qui fait qu'une pierre devient un génie est une question que le peuple ne se pose pas, il lui suffit de savoir que cette pierre a une action bienfaisante ou malfaisante[1234].

Pour finir, terminons cette petite esquisse intellectuelle sur l'ironie mordante qu'il manifeste lorsqu'il dépeint des personnages qu'il a côtoyés. Cadière aime assurément brosser des portraits, et ce d'une plume acérée. Par exemple de celui d'Edmond Nordemann, chez qui il admire la " *pureté* " et l'" *aisance* " de la pratique de la langue viêtnamienne, mais qu'il nous décrit comme suit :

> " *Quand, dans des commissions, quelqu'un émettait une proposition (…) presque toujours, M. Nordemann levait la main, ou au moins la voix : « Messieurs, j'allais le dire ». Je n'ajouterai pas qu'il était toujours devancé lorsqu'il y avait une chose sensée ou utile à dire. Ce fut un très bon fonctionnaire* "[1235].

Ses *Souvenirs* sont émaillés à ce titre de traits bien plus féroces, vis-à-vis notamment de ces collègues missionnaires[1236].

La passion savante

On pourrait voir dans les activités savantes débordantes du père Cadière une exemplification du modèle encyclopédiste du savoir[1237]. Le désir de connaître est très palpable chez lui : nous allons tente d'en explorer les déterminants.

[1233] L. Cadière, *Pierres, buttes et autres obstacles magiques*, C.P.R.V., II, p. 150.
[1234] L. Cadière, *Le culte des pierres*, p. 102-103.
[1235] L. Cadière, op. cit., *Indochine*, 16 mars 1944, p. 4.
[1236] A.M.E.P., DH 430-6, notamment le chapitre VII.
[1237] Nous verrons qu'il exerce ses talents dans le domaine des sciences naturelles.

La quête de savoir

Le ton du regret est palpable, Cadière retrace son parcours scolaire, ses études primaires, secondaires puis théologiques en soulignant l'absence de formation spéciale, théorique et pratique, en ethnologie et histoire[1238]. Il note même que les cours dispensés à la Sorbonne ou au Collège de France lui auraient particulièrement plu[1239].

La rencontre avec Mgr. Caspar constitue à n'en pas douter un moment déterminant, tant il est vrai que les vocations se mesurent plus souvent à l'aune de rencontres que de prédispositions internes. La notice nécrologique que Cadière adresse à Mgr. Caspar, vicaire apostolique des Missions-Étrangères de Paris en poste à Hué ne déroge certes pas aux règles du panégyrique. Cependant, les termes de cette notice nous font quand même supposer que la personnalité de Mgr Caspar a fourni un modèle au jeune Cadière fraîchement débarqué à Hué à l'âge de 23 ans. En premier lieu, un modèle de labeur tant Cadière souligne son :

> " *amour du travail, qui le poussa toute sa vie à ne laisser aucune minute inemployée, qui lui faisait un scrupule de céder au sommeil, pendant la journée* "[1240].

Ensuite, un modèle intellectuel. De Mgr. Caspar, Cadière loue la " *souplesse de son esprit* "[1241] – qualité à laquelle il semble décidément particulièrement sensible –, sa curiosité qui lui fait toucher à la chimie et à la physique, le porte à l'étude des animaux et des plantes du Viêt Nam[1242]. Enfin, un modèle en ce qui concerne les axes de recherche, c'est-à-dire, d'une part, la religion – on peut penser qu'il poursuit l'œuvre inaboutie de Caspar en la matière[1243] –, et, d'autre part, la linguistique[1244]. À cet égard, le R. P. Bernard-Maître cite une note de Cadière qui semble confirmer l'importance de cette rencontre :

[1238] L. Cadière, op. cit., *Sud-Est*, avril 1950, p. 45.
[1239] Id., p. 46.
[1240] L. Cadière, Notice nécrologique : S. G. Mgr Caspar, *B.AV.H.*, 1917, p. 314.
[1241] Id., p. 313.
[1242] Id., p. 314.
[1243] Id., p. 314. Cadière écrit : " *Il avait sur les coutumes, sur les croyances, sur les pratiques religieuses des Annamites, des notions précises et coordonnées, et plusieurs fois il me confia qu'il aurait voulu faire sur ce sujet un ouvrage* ".
[1244] Id., p. 315. Il est possible que l'aspect « croyances religieuses » soit une reconstruction du P. Cadière, dans la mesure où Louis Caspar n'a laissé qu'une œuvre de linguistique, sous forme de dictionnaires ou d'une grammaire.

> " *Je lui dois beaucoup. C'est lui qui m'a initié aux études de langue et aux études d'histoire et de science religieuse* "[1245].

On pourrait rétorquer, la rencontre est ici secondaire, le rôle même de missionnaire implique l'étude des peuples à évangéliser, ainsi que de leur langue, condition *sine qua non* pour propager la foi par la prédication. L'argument n'est pas faux. Le livre des instructions aux missionnaires comporte, au niveau du chapitre « Des dispositions que requiert l'apostolat », des articles en ce sens :

> " *Comme il importe au cultivateur de connaître la nature de son terrain (…), ainsi le missionnaire a pour devoir, afin de faire chaque chose en temps opportun, d'étudier le caractère des peuples chez lesquels il doit jeter et faire germer la semence de l'Évangile. Il étudiera donc de près les mœurs locales et les goûts des populations. (…). Il s'efforcera de découvrir tout ce qui regarde la religion des indigènes, leurs cérémonies et les erreurs qui ont cours chez eux. Il s'instruira de la science des prêtres, de leur manière d'agir, de l'autorité dont ils jouissent, de leurs fraudes et de leurs ruses* "[1246].

L'article cinq s'intitule « L'étude des langues est nécessaire aux missionnaires ». S'appuyant sur l'exemple de Saint François-Xavier, il est rappelé que même l'interprète " *le plus habile* " ne saurait constituer un moyen (de travail) fiable et prône à la fois l'étude de la " *langue cultivée* " et de la " *langue vulgaire* " pour se faire comprendre tout autant des " *savants* " que des " *illettrés* "[1247]. Cependant, gardons à l'esprit qu'au temps de Cadière, les Missions Étrangères demeurent hostiles à l'activité de connaissance des missionnaires[1248]. L'épisode de la Semaine d'ethnologie religieuse

---

[1245] R. P. Bernard-Maître, Le R. P. Cadière, missionnaire apostolique des Missions-Étrangères de Paris, *B.M.E.P.*, p. 37.

[1246] F. Pallu & P. Lambert de la Motte, *Monita ad Missionarios*, 1665, pp. 36-37. Précisons que chaque missionnaire recevait, avant de partir, cet ouvrage en exemplaire de poche. G. Moussay, communication personnelle, 30 novembre 2000.

[1247] Id., pp. 37-38.

[1248] L'article sur le culte des pierres qui, avant de constituer un chapitre de *Croyances et pratiques religieuses des Annamites aux environs de Hué*, est publié dans Missions catholiques, révèle la manière circonspecte dont il joue une partition savante sur la scène missionnaire. Le texte paru dans Missions catholiques comporte en effet des insertions, encadrées graphiquement par des « étoiles » (*), qu'on ne retrouve pas dans la version du B.E.F.E.O. Citons l'une d'entre elles : " *Oh ! qu'ils font une bonne œuvre, ceux qui aident le missionnaire à élever, à côté de ces misérables temples des démons, une « petite maison d'adoration », une église modeste, mais propre, consacrée au culte du vrai Dieu* ". L. Cadière, Le culte des pierres en Annam, *M.C.*, 1911, p. 502. Ton et propos inhabituels sont le propre de ces insertions qui viennent rompre avec le style général qui s'apparente essentiellement à de la description ethnographique (voir aussi pp. 512-513). Probablement, la conclusion de l'article éclaire les intentions de son auteur et donc les motifs de la présence de ces discours faits pour flatter les préjugés. Cadière boucle en effet son article en mettant en avant la nécessité du travail scientifique pour connaître les peuples à évangéliser. Mais c'est la stature de Mgr. Caspar qui lui sert de paravent, indicateur probable de la difficulté à s'exprimer sur le sujet dans cette revue de l'« œuvre de la propagation de la foi ». Car ce que dit exactement le très prudent Cadière, c'est que le " *vénérable* " Mgr. Caspar, " *chez qui le zèle pour le salut des âmes s'alliait à une curiosité légitime de l'esprit* ", souhaitait la constitution d'un " *guide des croyances* " pour

de Louvain est à ce sujet révélateur. Cadière s'y rend avec l'autorisation des M.E.P. mais à condition de ne pas les représenter, à titre individuel donc. Cadière explique que l'ordre lui fut même intimé de passer incognito à Paris avant de se rendre en Belgique[1249] ! Le contexte encore vivace de l'« affaire Loisy » est à cet égard franchement défavorable[1250]. Cadière fait d'ailleurs référence à ce qu'il appelle une " *crise moderniste* "[1251]. Ces faits nous incitent à penser que la stature de Caspar a joué assurément un rôle important dans la construction du désir de faire œuvre scientifique chez Cadière.

Quoi qu'il en soit, c'est bien le mot de passion qui caractérise à nos yeux la façon dont le missionnaire revêt l'habit savant et plonge ses mains dans les matériaux les plus arides. C'est d'ailleurs à propos de sa *Monographie de la semi-voyelle labiale en annamite et en sino-annamite* qu'il pense avoir connu " *des joies de l'esprit (les) plus grandes* "[1252]. De lecture particulièrement ardue, elle donne vraisemblablement une idée du plaisir que le prêtre a à déployer une pensée dans toute sa rigueur et sa minutie (en dehors de toute évaluation de pertinence de l'exposé qui est hors de nos compétences). Nous connaissons aussi la patience et la persévérance de Léopold Cadière pour recueillir des informations. Ces qualités lui font :

> " *longuement interrogé les habitants de certaines régions ; j'ai demandé et obtenu des renseignements sur les cadastres de quelques villages, avec quelle peine, ceux-là seuls le comprendront qui connaissent l'extrême défiance de l'Annamite sur cette matière* "[1253].

Ses recherches ont quelque chose d'une inlassable activité, Cadière en témoigne dans ses *Instructions pratiques* :

---

aider les missionnaires à " *déraciner* " les croyances en évitant de " *trop heurter* " les convictions religieuses des peuples. Id., p. 588. L'article paru dans *Annali Lateranensi* sur la puériculture magique et chrétienne en 1937 doit vraisemblablement s'interpréter suivant cette ligne. C'est en effet un texte dans lequel il glorifie l'action des sœurs chrétiennes (soulignons, en toute fin de l'article) qui arrivent à baptiser des enfants à l'insu des parents sous prétexte de les soigner. L. Cadière, *Puériculture magique en Annam*, C.P.R.V., II, pp. 211-212.

[1249] A.M.E.P., DH 430-6, chapitre XVIII, p. 1.

[1250] Titulaire d'une chaire à l'E.P.H.E., l'abbé Loisy fut excommunié au début de l'année 1908 en raison de son enseignement et de ses livres par lesquels il cherchait à faire reconnaître les acquis critiques de l'exégèse aux théologiens. M. Rebérioux, *La République radicale*, 1975, pp. 176-178.

[1251] A.M.E.P., DH 430-6, chapitre XVIII, pp. 2-4.

[1252] L. Cadière, op. cit., *Indochine*, 19 octobre 1944, p. 6. On ne peut exclure une part de jeu dans cette affirmation – il relate l'étonnement des gens devant une somme si imposante sur un thème si étroit –, mais on ne peut exclure non plus que cette parole traduise effectivement sa passion pour l'étude de la langue, que ce soit à travers une monographie bien ingrate ou des recherches dialectales.

[1253] L.Cadière, Les lieux historiques du Quang-binh, *B.E.F.E.O.*, 1903, p. 164.

> " *Que l'enquêteur soit donc toujours attentif ! Qu'il saisisse toutes les occasions d'apprendre ! Je lui en signalerai quelques-unes : en route, lorsque devant lui ou derrière lui, des filles du pays se rendent au marché, ou bien lorsqu'il passe les bacs, en compagnie de nombreux autochtones ; en barque, lorsque les rameurs causent entre eux [etc.]. Qu'il ne néglige aucune des occasions qu'il a d'entendre des autochtones causer librement entre eux. Il fera des trouvailles intéressantes* "[1254].

Elles confinent à une espèce de quête insatiable, nous le devinons à travers certaines expressions. Par exemple, à propos d'un culte aux génies protecteurs dans la maison commune auquel il ne peut assister eu égard à sa position vis-à-vis des convertis du village, il écrit :

> " *Je voyais courir effarés les hérauts du village ; j'entrevoyais, à travers la haie, les notables drapés dans leurs grands habits de cérémonie (…) ; au moment voulu le silence se faisait dans la foule, un silence impressionnant, qu'interrompait bientôt le son des flûtes et des violons (…). Je brûlais d'envie d'aller voir la cérémonie, d'en suivre tous les détails, d'en étudier les divers éléments* "[1255].

Il semble en l'occurrence qu'il faut prendre le verbe « brûler » dans son sens littéral ! Cette quête l'amène alors à violer ses principes de prudence. Ou plutôt, révélateur de ces petites contradictions que tout un chacun porte en soi suivant les situations et les intérêts en jeu, Cadière, si précautionneux quant à ses relations aux gens et au recueil de l'information, oublie véritablement toute réserve dans certains cas. Ainsi, le missionnaire dévoile qu'il obtient grâce à l'entremise de Carlotti, résident de la province de Thua-Thiên, que le chef d'un village le renseigne sur l'emplacement de la maison de Chaigneau et lui fournisse les contrats de concession du terrain : Cadière précise que Carlotti réussit à vaincre la " *résistance* " du propriétaire actuel du jardin[1256] : on aimerait bien savoir par quels moyens ! De même, il débusque des informations auprès des notables du village de Ha-Trung grâce à l'" *obligeance* " du chef de district[1257]. De la part d'un homme qui en appelle à ne pas influencer les réponses – soit physiquement par les simples rapports de force, soit moralement par l'imposition fine de préjugés –, à se méfier des réponses obtenues par l'octroi de menues récompenses[1258], de la part d'un homme qui juge nulles les enquêtes réalisées avec le recours de la hiérarchie mandarinale, ces faits jurent et mettent

---

[1254] L. Cadière, *Instructions pratiques*…, C.P.R.V., III, p. 258.
[1255] Id., pp. 267-268 (les italiques sont de notre fait).
[1256] L. Cadière, Les Français au service de Gia-Long. I., *B.A.V.H.*, 1917, p. 125.
[1257] L. Cadière, La statue de Ha-Trung, *B.A.V.H.*, 1914, p. 351.
[1258] L. Cadière, *Instructions pratiques*…, C.P.R.V., III, pp. 248-254. Autre illustration, relative à une riche famille de mandarins de Hué qui conserve une pierre-fétiche. Sans qu'il nous en explicite les raisons, il en tait le nom « par discrétion ». Peut-être que cette famille probablement connue à Hué ne tient pas à ce qu'on sache que des lettrés fassent montre de superstition. Cf. L. Cadière, *Le culte des pierres*, C.P.R.V., II, p. 80.

indubitablement en lumière cette obsession « maïeutique » prompte à satisfaire sa curiosité scientifique.

À côté de son œuvre relevant des sciences humaines, les activités scientifiques de Cadière s'exercèrent aussi dans le domaine des sciences naturelles. Il nous conte ainsi ses échanges avec M. Krempf, directeur de l'Institut océanographique au sujet de vers marins comestibles, ses patientes observations sur les cris des animaux les plus divers lors de son séjour à Bô-Khê[1259], son admiration pour la " *science* " du botaniste Bois[1260]. Il publie aussi des notes sur les algues marines, les fougères et diverses autres plantes[1261]. Ce violon d'Ingres – le jardin botanique qu'il constitue à Di-Loan l'atteste – traduit à notre sens sa curiosité intellectuelle, mais dénote aussi sa volonté de s'ancrer, de se faire reconnaître dans le monde scientifique. Il ne fait d'ailleurs pas que rendre compte de ses activités dans les revues savantes, Georges Condominas note qu'il envoya une collection de cent-vingt-trois fougères au Muséum d'histoire naturelle[1262]. À ce propos, le père Cadière nous relate sa déception lorsque le Muséum lui fit savoir que ce crabe qui hisse quatre de ses pattes au-dessus de son corps pour en faire un parapluie n'est en rien une découverte intéressante comme il avait cru[1263].

Les *Instructions pratiques pour les missionnaires qui font des observations religieuses* : une réflexion poussée sur le terrain ethnographique ?

Les *Instructions*, article méthodologique sur la pratique ethnographique qu'il expose à l'occasion de la Semaine d'ethnologie religieuse de Louvain en 1912, sont évidemment un nouvel indice de sa passion savante. Elles témoignent sans aucun doute d'un « positivisme missionnaire », mais plus important, ce texte atteste d'une réflexion singulière. John Kleinen remarque que dix ans avant Malinowski, Cadière posait les bases méthodologiques de l'observation participante[1264]. Le missionnaire cherche en effet assez systématiquement à objectiver le rapport de l'ethnologue à son objet dans le contexte culturel viêtnamien notamment, mais aussi en tenant compte des rapports inégaux de la situation coloniale[1265]. Nous avons déjà

[1259] L. Cadière, op. cit., *Indochine*, 13 avril 1944, p. 11. et p. 14.
[1260] Id., 25 mai 1944, p. 29.
[1261] Les algues marines du Quang-binh, *B.É.I.*, 1904, p. 343 ; Plantes alimentaires et médicinales du Quang-binh et du Quang-tri, *B.É.I.*, 1905, pp. 894-896 ; Les fougères du Quang-binh, *R.I.*, 1906, pp. 647-660.
[1262] G. Condominas, op. cit., p. 40. L. Cadière laisse entendre que ces envois ont aussi pour but de trouver des financements nécessaires à l'édification de son ministère. A.M.E.P., DH 430-6, chapitre XV, p. 36.
[1263] L. Cadière, op. cit., *Indochine*, 13 avril 1944, p. 11.
[1264] J. Kleinen, Ethnographic praxis and the colonial state in Vietnam, in : *Viêt Nam – sources et approches*, 1996, p. 19.
[1265] Voir L. Cadière, *Instructions pratiques* …, C.P.R.V. III, pp. 242-275.

abordé à titre divers certaines recommandations présentées à Louvain, nous allons donc nous contenter brièvement de les replacer dans l'articulation générale de la conférence.

Cadière pose un ensemble de préalables à la production de connaissance sur les pratiques religieuses indigènes. D'une part, une condition intellectuelle, celle de maîtriser finement la langue afin de pénétrer les nuances des sentiments religieux (pp. 243-245) ; d'autre part, une condition morale, à savoir respecter les différentes formes du sentiment religieux (p. 245). Ensuite, il en appelle à ne pas influencer les réponses. Il préconise pour cela, en premier lieu, d'éviter la voie administrative qui suscite trop de méfiance de la part du peuple et s'apparente à une injonction à témoigner (pp. 248-249), en second lieu, de prêter attention à ne pas confondre les questions que le savant se pose avec celles que les indigènes se posent (pp. 252-253), enfin à ne pas imposer ses présupposés aux matériaux à recueillir :

> " *La science (…) consiste à expliquer les faits suivants nos méthodes et suivant nos façons de penser. (…). Traçons une ligne de démarcation très visible entre ce qu'il pense, entre ce qui ressort nettement et strictement de ses réponses*[1266]*, et entre les conclusions que nous croyons devoir ajouter* " (pp. 253-254).

Il conseille en outre de s'immerger longuement dans le milieu indigène afin de petit à petit gagner leur confiance (p. 255), d'être attentif à toute occasion du quotidien qui ouvre de nouvelles pistes, c'est-à-dire de ne pas se reposer uniquement sur l'" *enquête directe* " qui éloigne l'enquêteur des situations « naturelles » de conversation (p. 258). À cet égard, Cadière indique qu'il faut noter sur l'instant les renseignements glanés, tout en évitant soit de faire voir qu'on écrit, soit de sortir son crayon et ses carnets trop tôt (p. 259). Il poursuit en objectivant les rapports de l'enquêteur aux différents types d'informateurs qui se présentent à lui (pp. 261-264).

Il se dessine ainsi le portrait d'un homme qui creuse inlassablement un sillon scientifique. Et si on ajoute son activité au sein des Amis du Vieux-Hué, sa vie missionnaire apparaît tout entière subjuguée par un projet savant.

[1266] À ce propos, il souligne " *que l'on doit toujours indiquer quelles sont les personnes auprès desquelles on a recueilli les renseignements obtenus. C'est comme une sorte d'estampille qui assure la valeur de la marchandise* " (p. 265).

Un savant égaré en pays des missions ?

Le jeu double caractériserait donc Léopold Cadière. Savant avant tout, son ministère ne serait qu'un pis-aller. Il est vrai, le prêtre est peu disert au sujet de sa vocation. Évoquant son enfance, Cadière avoue que ses passions enfantines ou adolescentes vont vers les récits de voyage et d'exploration[1267]. Il confesse que l'idée d'une vie de missionnaire ne traverse à cette époque pas son esprit : c'est un ami de la famille – à la mort de son père, ce dernier le prend sous sa protection –, qui le guide vers le Petit séminaire[1268]. Nous savons que son directeur de conscience émet quelque doute sur la consistance de sa foi au moment de son ordination[1269]. De même, Cadière est peu prolixe sur sa mission. Il est vrai le clergé indigène prend en main l'activité du ministère[1270], et ce que nous savons a trait en fait à son enthousiasme pour la construction, à Tam-Toa où il fait réparer l'église et la cure[1271], à Cô-Vuu mais surtout à Cua-Tung où il lance un programme d'édification d'églises, presbytères, couvents, écoles et installe même une petite industrie du tissage[1272].

Autre pièce à verser au dossier, Cadière a la tentation de rejoindre l'École française d'Extrême-Orient, en quelque sorte sur les traces du missionnaire Noël Péri qui face à l'hostilité des Missions Étrangères pour ses activités savantes et éditoriales rallie l'E.F.E.O.[1273]. Déjà, en 1907, Alfred Foucher propose à Cadière de professer un cours d'annamite à l'École française, idée à laquelle ce dernier se montre favorable, mais qui lui suscite ce commentaire : " *si j'étais jésuite, ce serait plus facile* "[1274]. Il est certain que la hiérarchie ecclésiastique a mis de nombreux bâtons dans les roues des activités du prêtre, ce qui rehausserait la thèse d'un missionnaire par procuration. De nouveau, à la fin des années 1910, Cadière évoque l'éventualité d'une démission de son ministère actif s'il lui est possible de se porter candidat à la succession d'Henri Maspéro à l'E.F.E.O. : la vacance lui offrirait un poste stable et rémunéré de membre permanent. Mais l'affaire est complexe et ne prend sens qu'en réintroduisant l'ensemble des acteurs. Face à ce qu'il appelle une « *cabale* » organisée pour éloigner Cadière de Hué, le résident supérieur à Hué, M. Charles, qui craint que ce départ signe la mort de l'A.A.V.H., intervient auprès du gouverneur général Albert

---

[1267] A.M.E.P., DH 430-6, chapitre I, p. 20 et chapitre II, p. 7.
[1268] Id., chapitre II, p. 7 et sq.
[1269] Id., chapitre III, pp. 1-2. Il raconte qu'il est désigné à Hué par erreur. N'étant pas encore ordonné prêtre, il ne pouvait pas bénéficier d'une mission.
[1270] Un missionnaire a un rôle équivalent à un curé de paroisse. En dehors des messes, confessions et visites, il dispose de beaucoup de temps « libre ». G. Moussay, communication personnelle, 30 novembre 2000.
[1271] L. Malleret, op. cit., *B.S.É.I.*, 1956, p. 280.
[1272] L. Malleret, *Notice sur la vie et les travaux du R. P. Léopold Cadière*, C.P.R.V., III, p. 10 et p. 8.
[1273] P. Singaravélou, op. cit., p. 346.
[1274] A.E.F.E.O., P3, dossier R. P. L. Cadière, lettre du 11 octobre 1907 à Monsieur Maître.

Sarraut[1275] afin que le père Cadière soit nommé pensionnaire (membre temporaire) de l'E.F.E.O. pour favoriser son maintien à Hué : ce qui fut d'ailleurs fait en octobre 1918[1276]. Dans une lettre du 16 octobre 1918 à Louis Finot retourné en France, Cadière revient sur les faits et reconnaît qu'il devient « gênant » pour sa hiérarchie. Celle-ci le menace d'exclusion. C'est dans cette missive qu'il se propose de reprendre le poste de professeur de Maspéro. Mais c'est plus précisément le « *souci du Vieux Hué* » qui motive sa démarche et lui fait envisager une place de professeur à l'E.F.E.O. tout en restant à résidence à Hué[1277]. Il semblerait donc que le père Cadière ne conçoive de quitter les M.E.P. qu'en prévision d'un déplacement forcé loin de l'Association des amis du Vieux-Hué. Il n'y a donc probablement pas de projet global, tout juste une opportunité que Cadière ne saisit d'ailleurs pas, refusant de quitter Hué pour Hanoï[1278]. Au bout du compte, peu importe, c'est toujours d'activité scientifique dont il est question. Et s'il fallait en rajouter, le père Cadière ne concède-t-il pas que les honneurs de l'épiscopat l'auraient contraint à délaisser ses travaux scientifiques ?[1279].

« Je » double, unité et cohérence du savant missionnaire

L'affaire est conclue, la passion savante emporte tout. Pourtant, imaginer que la « vocation » apostolique de Cadière lui est d'abord dictée dans le but d'assouvir un désir d'évasion et, qu'issu d'un milieu modeste, les Missions offrent une solution évidente à ce désir, serait peut-être allé un peu vite en besogne. Cette lecture cynique de la vie du prêtre ne rend pas compte de toutes les caractéristiques de l'homme et de l'œuvre.

D'abord une donnée de fait. N'oublions pas qu'en cette fin du XIXème siècle, deux tiers des missionnaires dans le monde sont français, révélant un goût prononcé pour l'apostolat[1280] : la trajectoire de Cadière doit en partie se lire dans ce cadre. Sa vocation est sans doute tardive[1281] – toutes ou presque le sont, serions-nous tenté de dire, à moins de croire que l'expérience humaine est le déploiement d'un potentiel préexistant que la vie ne fait que dévoiler – mais elle semble être

---

[1275] A.M.E.P., DH 430-6, chapitre XXIV, p. 9.
[1276] A.E.F.E.O., P3, dossier R. P. L. Cadière, télégramme officiel n° 1673 du 9 août 1918 du Gouverneur général à l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres.
[1277] Id., lettre du 16 octobre 1918 à Louis Finot.
[1278] C'est une condition posée par le directeur par intérim de l'E.F.E.O. (H. Parmentier) qui s'est opposé avec beaucoup de diligence à la candidature de Cadière, déplorant entre autres l'éloignement du prêtre de la capitale. Voir A.E.F.E.O., P3, lettres de Parmentier du 27 novembre 1918 ou du 15 avril 1920.
[1279] A.M.E.P., DH 430-6, chapitre VI, p. 10.
[1280] J.-M. Mayeur, Les débuts de la IIIe République 1871-1898, 1973, p. 227.
[1281] A.M.E.P., DH 430-6, chapitre II, p. 8.

en tout cas endossée comme telle. Et si le père Cadière concède[1282] qu'il ne s'enthousiasma que dans un deuxième temps pour les travaux théologiques des Saint-Sulpiciens ou des Bénédictins que ce soit sur les origines chrétiennes, la liturgie, etc., c'est bien d'enthousiasme dont il s'agit. Nous n'irons certes pas jusqu'à dire avec Pierre Huard que Cadière :

> " *n'a accordé à ces travaux que ses loisirs et que ses veilles. Prêtre d'abord, il faisait passer, avant toutes choses, ses obligations professionnelles* "[1283].

Toutefois, tordre le bâton dans l'autre sens ne me paraît pas plus pertinent et je me garderai d'effacer le missionnaire. D'abord et d'un point de vue externe, il n'y a pas incompatibilité entre les deux scènes de vie. Ne serait-ce que dans le temps. Il semble en effet possible d'effectuer des coupures dans la trajectoire sociale de Cadière, une période intense de production scientifique (des années 1900 jusqu'au début des années 1920), une période accaparée par l'animation de l'A.A.V.H. et la fonction de rédacteur en chef du bulletin de la société savante (de sa mise en route en 1914 jusqu'au début des années 30), une période qui commencerait en 1930, après un séjour de deux ans en France consécutif à une crise cardiaque. Les événements de Yên-Bai, les « soviêts » du Nghê-Tinh, des forces déclinantes[1284] – il devient plus sédentaire et se rend moins souvent à Hué – concomitante avec un sentiment d'une aventure française au Viêt Nam finissante[1285], les problèmes au sein des Amis du Vieux-Hué[1286] ont-ils induit un nouvel élan religieux, synonyme de retrait scientifique relatif, pour se recentrer autour de son apostolat, de son jardin botanique ? Projetant la figure de Cadière dans la tradition des " *lettrés-ermites* ", Nguyên Tiên Lang suggère effectivement l'image du sage taoïste qui, après l'étude et l'expérience de l'homme, se retire du monde[1287]. La métaphore est séduisante et la présence de ce jardin floral – Cadière écrit un article à ce sujet pour dire qu'il y a nécessité à établir des réserves botaniques en Indochine –, apporte un supplément de force à l'image[1288]. L'élan religieux serait peut-être aussi un élan mystique. Nous verrions pour notre part dans ces stigmates, des signes congruents avec

---

[1282] L. Cadière, op. cit., Indochine, 13 juillet 1944, p. 26.
[1283] P. Huard, Le savant et l'homme de cœur, *France-Asie*, 1955, pp. 154-155.
[1284] Dans une lettre d'octobre 1933 à Albert Sallet, il écrit : " *mes forces vives s'en vont* ". J. Cousso, communication personnelle, 30 avril 2000. Nous remercions vivement Jean Cousso d'avoir lu pour nous quelques-unes des correspondances que la Nouvelle association des amis du vieux Hué nous offrira prochainement dans sa lettre.
[1285] Dans une lettre de 1933 à Albert Sallet, il évoque son sentiment sur les rumeurs d'une guerre en préparation. J. Cousso, communication personnelle, 30 avril 2000.
[1286] Dans une lettre du 31 août 1933 à Albert Sallet, il dit son abattement devant les dissensions internes qui secouent l'A.A.V.H. J. Cousso, communication personnelle, 30 avril 2000.
[1287] Nguyên Tien Lang, Hommage Vietnamien au R. P. Léopold Cadière, *B.M.E.P.*, s. d., p. 25.
[1288] Les deux chapitres les plus longs (autour de 140 pages) de ses mémoires conservées aux A.M.E.P. sont les chapitres XXI et XXII sur la botanique.

une évolution plus « spirituelle » des préoccupations du père Cadière. Le mot « évolution » paraît effectivement plus judicieux que celui de « coupure » tant il est vrai que le diagnostic d'une coupure repose sur des indications empiriques trop ténues pour être validé[1289]. Listons-les : les symptômes d'une crise morale et religieuse, le sentiment du temps qui passe[1290], un contexte colonial où les événements politiques se précipitent, une production scientifique en net repli, un échec dans l'espace intellectuel[1291]. Ensuite, du point de vue de Cadière lui-même, il est clair que scène apostolique et scène savante ne sont pas incompatibles entre elles. Ses modèles de vie appartiennent d'ailleurs aux deux mondes. En dehors Mgr. Caspar dont nous avons déjà parlé, le prêtre avoue un " *faible* " pour le jésuite Alexandre de Rhodes, inlassable missionnaire, " *mais aussi* " linguiste et historien[1292]. La plupart des études de sociologie religieuse paraissent dans des revues religieuses aussi bien que « profanes » :

[1289] À ce sujet, voir J.-C. Chamboredon, Emile Durkheim : le social objet de science, *Critique*, 1984, pp. 472-473.

[1290] De nombreux faits emportent la conviction que Cadière possède un sens aigu du « temps qui passe ». À titre d'exemple, sa nostalgie de l'" *heureuse époque* " au tournant du XXème siècle, plus aventureuse et plus libre et où les fonctionnaires n'étaient pas noyés dans les papiers. L. Cadière, op. cit., *Indochine*, 2 décembre 1943, p. 5 ; sa tristesse devant l'affaiblissement de la connaissance de la langue viêtnamienne, perceptible à la fois dans la diminution de la publication de dictionnaires, grammaires ou cours, et dans la qualité des candidats aux séances d'examen des langues orientales pour entrer dans l'administration indochinoise. Id., 11 mai 1944, p. 22 ; la fondation et l'animation de l'A.A.V.H. dont un des buts est la conservation et la connaissance d'une capitale en train de changer – à cet égard, son article pour " sauver " les pins qui couronnent les collines environnant Hué et que des " mains sacrilèges " s'acharnent à détruire, est révélateur de cette nostalgie. Une correspondance avec Albert Sallet, postérieure donc à 1930, parlant de ce " Vieux-Hué " qui ne doit pas " mourir encore ", évoque probablement de façon métaphorique sa vieillesse. J. Cousso, communication personnelle, 30 avril 2000.

[1291] Suite à l'échec de sa candidature en tant que professeur à l'E.F.E.O. (cf. supra), il renonce en 1920 à reprendre du service en qualité de pensionnaire de l'E.F.EO. pour une troisième année consécutive.

[1292] L. Cadière, op. cit., *Sud-Est*, juin 1950, p. 31. Il lui consacre d'ailleurs une étude fouillée dans le B.A.V.H. Voir *B.A.V.H.*, 1915, 3 (série d'articles portant sur les Européens qui ont vu le Vieux-Hué) ; *B.A.V.H.*, 1938, 1 (à la recherche de l'authentique portrait du P. de Rhodes).

Titres	Revues ou Ouvrages	Institutions
Philosophie populaire annamite – Cosmologie	Anthropos (1907) et C.P.R.V.	C'est la revue créée par le Père Wilhelm Schmidt
Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Annam	Anthropos (1910) et C.P.R.V.	
Les religions de l'Annam[1293]	Recherches de science religieuse (1913) et C.P.R.V.	C'est une revue jésuite
Anthropologie populaire annamite	B.E.F.E.O. (1915)	E.F.E.O.
Le sacrifice du Nam-Giao	B.A.V.H. (1915)	A.A.V.H.
Croyances et pratiques religieuses des Annamites aux environs de Hué	B.E.F.EO. (1918-1919)	E.F.E.O.
La religion des Annamites	In : Un empire colonial français (G. Maspéro, 1929)	
La famille et la religion en pays annamite	B.A.V.H. (1930)	C'est en fait une communication faite à la Semaine internationale d'ethnologie religieuse (Luxembourg, 1929) créée par le Père Schmidt

Tableau 29 : Lieux de publication des principaux textes d'ethnologie religieuse de Léopold Cadière.

Cadière inscrit par ailleurs explicitement son activité savante dans son action missionnaire, que ce soit pour l'intérêt des missions en général ou des M.E.P. en particulier[1294], ou encore des missionnaires dans l'exercice de leur travail. Les *Instructions pratiques pour les missionnaires qui font des observations religieuses* est à lui seul une illustration de l'aspect intriqué des deux univers. Ce texte aborde, nous le rappelons, des problèmes liés à la pratique ethnographique, mais insère cette réflexion dans l'« œuvre missionnaire ». D'une part, parce que la connaissance fine des pratiques indigènes doit améliorer les moyens d'action pour convertir les populations[1295] : Cadière reprend souvent l'image du médecin qui doit bien connaître la maladie de son patient pour le soigner ; il ajoute que cette connaissance est d'autant plus indispensable que le « payen » (sic) ne reconnaîtra

[1293] La table des matières du tome trois de *Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens* (1992), indique que l'article *Confucianisme, taoïsme, bouddhisme en pays annamite* a été publié dans le premier numéro du tome quatre de la revue Recherches de science religieuse (1913). Or, cet article n'est qu'une partie d'un texte publié effectivement dans cette revue sous le titre de *Les religions de l'Annam*.
[1294] A.M.E.P., DH 430-6, chapitre III, p. 3. Il dit caresser ainsi l'idée d'être évêque : à ses yeux la fonction est sans intérêt mais elle aurait été utile pour faire admettre dans les règlements de la Société un article sur la nécessité de la recherche scientifique au sein de l'action missionnaire. Id., chapitre VI, pp. 3-4.
[1295] Est ici repris une recommandation insérée dans *Monita ad Missionarios* (cf. supra).

ses erreurs que si on sait clairement identifier les " *abus* " pour les lui expliquer[1296]. D'autre part, parce que les missionnaires, grâce à leur ancrage sur le terrain, peuvent également participer – ce n'est *a priori* pas leur fonction, précise le père Cadière – à la lutte sur la scène européenne qui voit s'affronter l'église aux " *combattants de l'église* " qui usent d'une " *arme moderne* ", la " *science comparée des religions* "[1297]. Comment ? En apportant, stipule Cadière, des matériaux empiriques beaucoup plus fiables que ceux qui sont recueillis à la hâte par les historiens des religions[1298].

À un niveau plus général, la cohérence du personnage transparaît dans ce propos de Cadière que rapporta le père Lefas à Jean Cousso : " *Je savoure la vie* "[1299]. Nous faisons volontiers l'hypothèse que Cadière jouit effectivement de la vie dans tout ce qu'il fait, son ministère, son travail scientifique, ses recherches botaniques. Son engagement dans les questions coloniales – il suffit de voir ces contributions dans l'Avenir du Tonkin, la R.I. ou le B.A.V.H. relatives à des questions sur le développement, les routes, l'irrigation ou encore le *quôc ngu*[1300] – ou bien son insertion mondaine[1301] dans la société coloniale – il est délégué du touring-club de France au Viêt Nam, membre du Comité des langues orientales de l'Indochine ou du Comité local de perfectionnement de l'enseignement indigène en Annam, chargé de rédiger le programme de l'examen « Mœurs et coutumes » pour les « jeunes » fonctionnaires, etc. ; il prend fréquemment sa plume pour en découdre dans les journaux quand il estime que des articles développent des images " *indignes* " sur le pays[1302] – donnent consistance à cette interprétation. À ce titre, la figure d'Alexandre de Rhodes, ses " *trois vies* ", ses " *ouvrages* ", ses " *travaux apostoliques* ", ses " *voyages* ", apparaît décidément comme un modèle absolu[1303]. Cadière donne bien l'impression de vouloir tout embrasser avec gourmandise ; de vouloir aussi cumuler aux gratifications liées à une certaine

---

[1296] L. Cadière, *Instructions pratiques*…, C.P.R.V., III, pp. 270-271.
[1297] Id., p. 272.
[1298] Id. p. 273.
[1299] J. Cousso, communication personnelle, 30 avril 2000.
[1300] Les irrigations en Annam, *A.T.*, 1904 ; Le projet de réforme de l'instruction en Indochine, *A.T.*, 1904 ; Les routes en Annam, *A.T.*, 1904 ; La poste rurale en Annam, *A.T.*, 1910 ; La question du *quôc ngu*, *R.I.*, 1904 ; Les Terres Rouges du Gio-linh au point de vue économique, *B.A.V.H.*, 1940 ; De la nécessité d'établir en Indochine des réserves botaniques, *Indochine*, 1942. C'est à la diligence du P. Moussay que nous devons ces renseignements.
[1301] Son goût pour les honneurs est d'ailleurs prononcé. Cadière avoue en effet son " *plaisir* " à recevoir des distinctions et au sujet de la légion d'honneur, il écrit : " *je tenais beaucoup à être décoré* ". A.M.E.P., DH 430-8, Cochinchine – Hué, P. Cadière : Rapport sur le clergé indigène en Annam, 37 p.
[1302] A.M.E.P., DH 430-6, chapitre XXIV, p. 18 et sq.
[1303] Faut-il s'étonner que le prêtre vante les qualités du méridional en Alexandre de Rhodes, la vivacité de l'esprit, la chaleur et la gaieté du cœur ? Cf. L. Cadière, Les Européens qui ont vu le Vieux Hué : le P. de Rhodes, *B.A.V.H.*, 1915, 3, p. 240. Le P. Cadière insiste sur l'amour passionné de De Rhodes pour les Annamites, fait remarquer qu'il apprit la langue en particulier avec un enfant pour ce qui concerne les tons. C'est exactement ce que dit L. Cadière, les " *meilleurs professeurs* " sont les enfants car leur diction est nette : il affirme avoir beaucoup conversé avec eux pour ses études dialectales. L. Cadière, op. cit., *Indochine*, 12 août 1943, p. 9. Précisons que L. Cadière s'appuie sur les *Voyages et missions* écrits par A. de Rhodes, exactement sur sa réédition de 1884, pour dresser le portrait du jésuite. Ce ne semble pas être un modèle « après-coup ».

marginalité les gratifications liées à la reconnaissance sociale. Autrement dit, de vouloir préserver son irréductible originalité en dépit de de son désir de rentrer dans les rangs de l'orientalisme le plus institué ou de la société coloniale la plus légitimée.

« Je » double, malentendus et tensions

En matière religieuse, nul n'égale les travaux de Léopold Cadière. D'abord parce que nul n'a entrepris des études empiriques aussi approfondies que les siennes. Sa bibliographie est ici éloquente. Ensuite, parce qu'il imprime une patte toute personnelle à ces études. Précisons, non en toute chose. Lorsque Cadière dit que " *rien dans la vie du peuple viêtnamien n'échappe à l'influence de la religion* "[1304], que le système religieux " *donne une impression analogue à celle que l'on ressent quand on pénètre dans la grande forêt de la Chaîne annamitique* "[1305], ou bien que le bouddhisme est certes une " *philosophie* ", une " *source de vie religieuse* " mais que :

> " *Les Annamites qui s'abreuvent à cette source ne le font qu'en passant, et les actes qu'ils accomplissent ne sont qu'un accessoire dans leur vie religieuse* "[1306] ;

ou encore que " *la vraie religion des Annamites est le culte des esprits* "[1307], il range sa pensée dans les rayonnages de la Bibliothèque annamite.

L'originalité du travail de Léopold Cadière tient d'abord dans ces échappées par rapport aux théories frazériennes, à savoir, d'une part l'idée que les hommes n'agissent pas forcément en fonction d'opinions (voir son interprétation sur la présence de la « Dame feu » à l'intérieur d'arbres touffus), d'autre part le refus – pas toujours suivi d'effet – de penser les conceptions religieuses ou magiques des Viêtnamiens comme des erreurs[1308]. Elle tient aussi dans certaines finesses d'interprétation. À propos des cultes liés aux arbres (ou aux pierres) au sein desquels il distingue deux grandes catégories d'objets, d'un côté ceux qui ont une simple influence surnaturelle, de l'autre ceux qui sont en relation avec des esprits ou des démons, Cadière est le premier à se poser la question de savoir si l'esprit est l'arbre (ou la pierre) lui-même ou bien est indépendant du support. Il suggère que l'" *expression la plus exacte de la réalité* " est de considérer que l'arbre est sacré en lui-même mais que petit à petit l'influence surnaturelle de l'arbre s'est

---

[1304] L. Cadière, *Philosophie populaire viêtnamienne : cosmologie*, C.P.R.V., III, p. 69.
[1305] L. Cadière, *La religion des Annamites*, C.P.R.V., I, p. 1.
[1306] Id., p. 5.
[1307] Id., p. 6. Le lieu commun affirme plus précisément que la véritable religion est le culte des ancêtres. Cadière ne fait ici qu'élargir le propos : pour le prêtre, le culte des esprits englobe le culte des ancêtres.
[1308] Voir L. Wittgenstein, Remarques sur le rameau d'or de Frazer, *A.R.S.S.*, 1977, pp. 36-37.

individualisée et personnifiée[1309]. Plus intéressant, l'évolution du point de vue sur le taoïsme indique une pensée en rupture pas seulement avec le sens commun des savants français, mais aussi avec la « pensée théologique ». Dans la Revue de sciences religieuses, Cadière projette le taoïsme dans le monde des pratiques magiques " *obscures* ", " *cruelles* " ou " *obscènes* ". À ses yeux, le taoïsme est une " *aberration* " du sentiment religieux, une " *efflorescence malsaine* "[1310]. En revanche, dans ce même article qu'il reprend vingt ans plus tard pour l'ouvrage de Georges Maspéro[1311], il définit le taoïsme en rapport avec les sorciers, devins ou géomanciens qui servent d'intermédiaires entre les hommes et les esprits pour diverses opérations de conjuration ou de divination. S'il parle toujours en termes de magie, ce qu'il met en avant ce sont les " *connaissances spéciales* ", les " *études prolongées* " que cette fonction exige :

> " *Ces opérations requièrent l'emploi de formules judicieusement choisies, l'accomplissement de rites spéciaux, confèrent un pouvoir de contrainte sur les esprits que peu de personnes possèdent, que l'on acquiert que par une longue expérience* "[1312].

Rupture aussi lorsque, dans son article sur l'anthropologie populaire viêtnamienne, Cadière critique la traduction chrétienne[1313] de l'expression *qua doi* par " *passer à l'autre vie* " qu'on doit rendre plus simplement par " *trépasser* " car dans tous les cas elle ne comporte pas d'allusion à la " *survivance* " de l'âme.

C'est là où le missionnaire est, plus inconsciemment, intimement présent. L'originalité des propos du prêtre s'arrête là où les ressources cognitives à sa disposition infiltrent le travail de la connaissance, imposent à la fois les questions qu'on pose à ses objets et son vocabulaire. C'est par exemple ses préoccupations sur la notion du « Ciel ». En 1913, il écrit que le « Ciel » représente une " *ultime espérance* " pour les Annamites, ce qui démontre un " *sentiment d'anéantissement* " devant la " *Toute-puissance* " du Ciel. Et dans le même temps où il dit que les questions de l'Infini, de la personnalité propre ou de l'Origine de Tout ne se posent pas dans l'esprit des Annamites, Cadière s'avance pourtant à dire :

[1309] L. Cadière, *Le culte des arbres*, C.P.R.V., II, p. 162 et sq.
[1310] L. Cadière, Les religions de l'Annam, *R.S.R.*, 1913, pp. 41-44.
[1311] Il admet qu'il est " *bien plus content* " de cette version. A.M.E.P., DH 430-6, chapitre XVIII, pp. 18-19.
[1312] L. Cadière, *La religion des Annamites*, C.P.R.V., I, p. 8.
[1313] L. Cadière, *Philosophie populaire viêtnamienne – Anthropologie*, C.P.R.V., III, p. 165, n.

> " *Serait-il téméraire d'émettre l'opinion que l'idée que les Annamites se font vaguement du Ciel, se rapproche sur beaucoup de points de l'idée qu'un payen pourrait recevoir de Dieu* "[1314].

Pour Cadière, la notion du Ciel dans la société annamite se rapproche de la notion d'un être suprême dans les sociétés primitives. Le thème apparaît aussi dans l'article sur la philosophie populaire où il analyse les conceptions du « Ciel » (*troi*) à travers le langage et ses expressions, ou encore dans le texte relatif à la description de faits magiques ou religieux relevés lors d'une épidémie de choléra[1315]. C'est évidemment dans la théorie des germes d'un Dieu suprême chez les peuples « primitifs » que Cadière s'inscrit et que le père Schmidt a " *défendue avec tant de bonheur* " précise-t-il dans ses *Souvenirs*[1316], montrant ainsi la persistance de l'idée chez lui. Autre exemple qui illustre l'incapacité à penser pleinement l'altérité. Il note que les idées viêtnamiennes sur la mort sont " *simples* " et que les notions corporelles de « souffle » (*hoi* et *khi*) excluent toute opinion sur la survivance. Pourtant, le principe vital dénommé *via* en viêtnamien voit se " *dessiner* " selon lui la croyance en une âme qui sort du corps à la mort[1317]. Enfin, dernier exemple, Cadière estime que les notions sur l'origine des êtres apparaissent très confuses dans l'" *esprit viêtnamien* " qui :

> " *ne semble pas s'être jamais élevé à la conception du commencement absolu, du commencement de l'univers dans son ensemble, de la non-existence primordiale du monde* "[1318].

On pourra se reporter à Anne Cheng[1319] pour mesurer l'inconséquence d'un tel discours[1320]. Notons surtout qu'il va se nicher justement au cœur de cette entreprise de compréhension de la culture viêtnamienne de l'intérieur que Cadière revendique à travers la langue même.

À bien des égards, Léopold Cadière apparaît comme une personnalité en porte-à-faux. En premier lieu, par rapport à son appartenance aux Missions Étrangères de Paris. D'une part parce que la science n'est pas en odeur de sainteté au sein de l'institution, et, d'autre part, parce que le missionnaire ne combat pas l'univers religieux indigène ; par bien des côtés, au contraire, il

---

[1314] L. Cadière, op. cit., *R.S.R.*, pp. 542-543.
[1315] L. Cadière, *Philosophie populaire viêtnamienne – Cosmologie*, C.P.R.V., III, pp. 46-48 ; L. Cadière, *Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Annam*, C.P.R.V., pp. 199-202.
[1316] A.M.E.P., DH 430-6, chapitre XVIII, p. 13.
[1317] L. Cadière, *Philosophie populaire viêtnamienne – Anthropologie*, C.P.R.V., III, pp. 197-198.
[1318] L. Cadière, *Philosophie populaire viêtnamienne – Cosmologie*, C.P.R.V., III, p. 79.
[1319] A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, 1997, chapitre 10 et 11 par exemple, respectivement sur la pensée cosmologique et le *Livre des mutations*.
[1320] Voir par exemple ce qu'il dit sur l'absence de principe d'unité dans la philosophie viêtnamienne, au contraire de la philosophie occidentale. L. Cadière, *Philosophie populaire viêtnamienne – Anthropologie*, C.P.R.V., III, pp. 204-205.

semble s'en émerveiller. Par rapport, ensuite, à l'orientalisme de son temps. Par exemple, il pratique l'ethnologie de la culture viêtnamienne et non des ethnies montagnardes, mélange aux méthodes historiques classiques des enquêtes sur la mémoire des lieux et événements anciens, s'intéresse aux « us et coutumes » populaires et donne la voix au peuple viêtnamien. Rappelons quelques-uns de ses apport dans les études religieuses viêtnamiennes : il dégage mieux que tout autre la religiosité populaire de la religiosité des élites, porte son attention aux pratiques et au sens que les « autres » attribuent à leurs actions, s'intéresse à la religion vécue dans le quotidien et non aux prescriptions canoniques des « grandes » religions ; il opère une distinction fine entre la pierre du génie et la pierre-génie, réalise une étude linguistique inédite sur la perception qu'ont les Viêtnamiens de leur corps, etc. Son originalité nous apparaît ici patente. Enfin, par rapport à lui-même, ainsi que le suggèrent certaines ambivalences dans ses attitudes. Nous ne disposons pas de documents directs sur la manière dont la propre religiosité du père Cadière a évolué tout au long de ses efforts de pénétration des façons de penser et d'agir des Viêtnamiens dans le domaine religieux. Par contre, nous jouissons d'un témoignage particulièrement émouvant, l'écho d'un dialogue intérieur tourmenté (probablement au soir de sa vie), et d'une rétrospection anxieuse sur son passé (moins fade que ses souvenirs). Il fait regretter que Cadière n'ait plus consacré de son temps à la sociologie religieuse après les années 1930. Mais peut-être pour cause :

> " *Pourquoi ne suis-je pas saint ? (…) Serais-je disposé à brûler mon étude sur le « Le dialecte du Haut-Annam » ? ou mon « Histoire du Quang-binh » ? … Sincèrement ? … Oui, peut-être. Je crois que oui ; si, après cela, la pratique de la sainteté n'exigeait pas d'autre sacrifice. Mais je vois, au-delà, une longue suite de sacrifices plus grands, et cela m'effraie, je recule* "[1321].

La mise en question impérieuse de sa foi, sur le tard, dans la solitude de sa captivité ou de sa vieillesse – son testament poétique *Élévation* en est aussi la marque – n'est-il qu'un dialogue intérieur, « à deux », entre un missionnaire et son Dieu dont la présence semble s'être manifestée avec une intensité varaible tout au long de sa vie ? Autrement dit, sa longue confrontation avec la religiosité des Viêtnamiens ne pourrait-elle pas constituer le « troisième invité » ?

[1321] G. Lefas, Le Père Léopold-Michel Cadière, *B.M.E.P.* (Hommage au Père Cadière), p. 13.

Chapitre VII – Paul Mus et le Viêt nam, histoire psychologique d'une rencontre douloureuse

Les louanges tressées autour de la personne de Paul Mus sont si imposantes pour qui veut tenter de comprendre la portée et les nuances de son œuvre ainsi que les raisons de la séduction qu'elle a opérée et opère toujours, que la tâche apparaît d'emblée écrasante. Les jugements laudateurs peuvent, il est vrai, s'appuyer sur des données objectives : titulaire d'un baccalauréat de mathématiques (obtenu au lycée Albert Sarraut, 1919) et d'un baccalauréat de philosophie (mention bien, obtenu au lycée Henri IV, 1920), licencié de philosophie (mention assez bien), Mus est également diplômé de l'École pratique des hautes études en sciences historiques et philologiques et diplômé de siamois des Langues'O (mention très bien). Il soutient, " *remarquablement* " selon Guy Moréchand, sa thèse en 1939. Enfin, il est nommé professeur au Collège de France, en 1946, à la chaire de « Civilisations d'Extrême-Orient »[1322] et l'Université de Yale lui ouvrit ses portes en 1950 pour un poste de professeur invité qu'il honora jusqu'à sa mort. Il est probable, et j'y reviendrai, que l'engagement politique et militaire de Mus durant la Seconde Guerre mondiale participe de son aura[1323]. À l'évocation de son nom, l'œil de l'orientaliste a donc quelque raison de s'illuminer. Mus apparaît effectivement comme un phare qui vient percer les ténèbres asiatiques et en dévoile par taches la profondeur. À titre d'exemple, René Grousset, dans un chapitre louant les grandes figures de l'orientalisme français, le dépeint comme un " *cerveau puissant* ", d'une " *incroyable richesse* "[1324] ; Paul Masson-Oursel le décrit en termes tout aussi élogieux, évoquant les " *lumières* " de ce savant au sein de l'orientalisme déclinant des années 1938-1950[1325] ; il est l'" *incomparable initiateur* " à la complexité des cultures asiatiques selon Moréchand, auteur de sa notice nécrologique dans le B.E.F.E.O[1326] ; Serge Thion considère l'œuvre sociologique de Mus sur l'Indochine comme un " *repère sans égal* "[1327] ; Georges Condominas salue la " *mémoire prodigieuse* " de celui qu'il révère comme l'" *un des plus grands orientalistes d'aujourd'hui* "[1328]. Également, le réseau de dialogue scientifique dans lequel Mus se voit inséré, participe évidemment de la célébration de l'orientaliste. Pas seulement parce que la

---

[1322] Elle est fondée par le ministre de la France d'outre-mer.
[1323] G. Condominas ne conclut-il pas justement ainsi son article : " *Homme de science et homme d'action, celui-ci apportant à celui-là une expérience directe des faits sociaux et un éclairage qui enrichissaient considérablement sa vaste érudition, tel était Paul Mus* ". G. Condominas, Paul Mus, sociologue, *C.I.S.*, 1970, p. 68.
[1324] R. Grousset, Figures d'orientalistes, In : *Cinquante ans d'orientalisme français*, 1951, p. 425.
[1325] P. Masson-Oursel, La connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'orientalisme, *R.P.F.E.*, p. 351.
[1326] G. Moréchand, Paul Mus (1902-1969), *B.E.F.E.O.*, 1970, p. 38.
[1327] S. Thion, Introduction, in : *L'Angle de l'Asie*, 1977, p. 1.
[1328] G. Condominas, op. cit.., 1970, p. 53.

richesse de la palette qu'il dessine et la renommée de la plupart des membres de ce réseau intellectuel en imposent, mais aussi en raison de la manière dont Mus le met en scène. En effet, les notions d'empreinte ou de compagnonnage avec certains grands scientifiques évoquent à la fois l'idée d'une œuvre propre, originale, et l'inscription de celle-ci dans une lignée prestigieuse. Toujours est-il que ces éloges contribuent à construire une œuvre majuscule qui atteint donc au statut de pensée. De pensée complexe d'ailleurs, qui se mesure en particulier à la complication pour en saisir tous les tours et détours : Thion souligne à la fois la richesse de cette pensée " *buissonnante* "[1329] et la difficulté à l'embrasser, Moréchand parle d'une œuvre parfois " *déroutante* "[1330].

Ne pouvant évidemment pas échapper à cet enchantement bienfaisant, comment pouvais-je dès lors aborder l'œuvre de Mus quand un tel voile apologétique la recouvre ? Comment introduire une « distance » vis-à-vis de l'homme et de sa recherche ? Examiner la manière dont la communauté orientaliste produit un *big man* constituerait assurément une étape nécessaire que je n'ai que brièvement esquissée. Plus productif, c'est la distance des yeux à la feuille de texte que je prône ici. Autrement dit, il faut partir des mots de Mus et s'y tenir, au moins dans un premier temps. Dans le deuxième temps de cette opération de « désenchantement » de l'œuvre, je m'intéresserai à un point de vue viêtnamien, en l'occurrence celui, très critique, de Nguyên Khac Viên. Désaveu cependant très « situé », je proposerai alors un autre type de décentrement, où notamment les analyses de François Jullien relatives au grand penseur chinois du XVIIe siècle Wang Fuzhi, aideront à mieux préciser en quoi la sociologie mussienne ne rompt pas véritablement avec le modèle d'interprétation savante du monde élaboré par le confucianisme. Anachronisme ? Certes non, l'objectif n'est pas d'évaluer Mus à partir de travaux plus récents qui bénéficient de l'accumulation de recherches sur l'Asie, mais de mettre en évidence les points aveugles de la construction théorique qu'il nous soumet[1331].

La base de mon analyse reposera sur le livre *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre* (VNSG, 1952). En premier lieu, en raison de son impact. Ensuite, parce que les autres productions relatives au Viêt Nam tournent autour de cet ouvrage, que ce soit *Le Viêt-Nam chez lui* (1946), texte court (une soixantaine de pages) qui porte en germe le projet de *VNSG*, ou la plupart des textes ultérieurs, et plus spécialement les publications posthumes : *Hô Chi Minh, le Vietnam, l'Asie* (1971), livre très

[1329] S. Thion, op. cit., p. 3.
[1330] G. Moréchand, op. cit., p. 38. L'édition anglaise réalisée par A. Mac Donald indique en quatrième de couverture que la traduction est effectivement très compliquée en raison du style alambiqué du livre.
[1331] Il ne s'agit pas d'écarter pour autant les points sur lesquels P. Mus a su rompre totalement ou partiellement avec les lieux communs du moment.

allusif tiré, il est vrai, d'une étude inachevée qui a nécessité une " *mise au point* " de la part de Anne Nguyên Nguyêt Hô en charge de l'édition ; *L'angle de l'Asie* (1977) ou *Planète Viêt-Nam, petite sociologie visuelle* (1988) qui, pour le moins, ont un air de déjà-vu. Cependant, je ferai dialoguer *VNSG* avec des titres que l'on rattache au monde de l'orientalisme classique, d'une part, pour être cohérent avec l'hypothèse que l'œuvre globale de Mus présente une unité, et, d'autre part, parce qu'ils peuvent permettre de mieux saisir ou de nuancer (d'historiciser) les thèses de Mus. Précisons que l'étude monumentale (mille-cent pages !) sur Bârâbudur n'a pas été consultée à ce sujet. Je lui ai préféré dans le cadre de ce travail une étude sur les Chams[1332] dans laquelle Mus met en place ce modèle des communautés villageoises que soude à son territoire un culte de divinités chtoniennes.

Après une présentation succincte de l'ensemble de son œuvre, je décrirai les représentations principales du Viêt Nam développées dans *VNSG*. Si le poids des cadres de pensée chez cet homme qui a vécu son enfance au Viêt Nam est incontestable, la singularité de Mus est tout aussi indéniable eu égard à l'orientalisme de son temps, tel qu'il s'exerce en pays viêtnamien. Je mettrai donc en évidence un apport original, quoiqu'inabouti, en matière de diffusion religieuse. Je poursuivrai par un questionnement sur la part des théories confucéennes dans la construction de sa sociologie. Enfin, je clorai sur une thématique récurrente chez Mus, celle de la concordance culturelle entre l'Extrême-Orient et l'Occident qui introduit à la dimension affective de sa pensée.

1. L'œuvre d'un « *Big Man* » des études orientalistes

La production scientifique de Paul Mus comporterait plus d'une centaine de titres[1333] ; mais en fait une cinquantaine de titres retiennent ici mon attention, car il faut décompter les rééditions ou les articles qui, parus dans Le Monde ou Témoignage chrétien par exemple, sont d'abord et avant tout des prises de position politiques dans l'espace public. Une importante fraction du travail de Paul Mus demeure toutefois non publiée, de nombreuses notes et manuscrits restent dans les « cartons ». À ce titre, indiquons que La société des amis de Paul Mus que Thion a fondée, a pu procéder à l'édition de textes inédits.

[1332] Le royaume du Champa était un pays hindouisé du Centre et du Sud-Viêt Nam, absorbé après de longues guerres par les Viêtnamiens au XVème siècle.
[1333] Nous remercions S. Thion pour nous avoir fourni la bibliographie de Paul Mus qu'il a lui-même établie.

On a coutume de scinder cette production en deux parties, une partie qui concerne le monde hindouisé et que l'on rattache au domaine de l'orientalisme classique[1334], et une partie qui concerne le monde viêtnamien, que l'on inclut pour l'essentiel dans le domaine de la sociologie politique et qui prend plus particulièrement corps après la Seconde Guerre mondiale. La partition est certes commode, mais elle ne rend pas justice à la cohérence du projet scientifique. Du point de vue temporel, Condominas récuse la césure opérée autour de la Seconde Guerre mondiale. Un simple coup d'œil sur le tableau qui suit confirme cette opinion :

Les œuvres orientalistes	Les œuvres de sociologie politique
1. Études indiennes et indochinoises : I. L'inscription à Valmiki de Prakaçadharma (B.E.F.E.O. 1928) II. Le Bouddha paré. Son origine indienne. Çakyamuni dans le Mahayanisme moyen (B.E.F.E.O. 1928) III. Les balistes du Bayon (B.E.F.E.O. 1929) 4. Deux légendes chames (B.E.F.E.O. 1931) 6. Bârâbudur, les origines du stupa et la transmigration. Essai d'archéologie religieuse comparée (B.E.F.E.O. 1932) 7. Bârâbudur, la valeur cosmique du stupa. Cosmogramme et géomancie dans la croyance commune de l'Asie (B.E.F.E.O. 1933) 8. Bârâbudur, les origines du stupa et la transmigration (B.E.F.E.O. 1934) 9. Recherches archéologiques et philologiques dans le Sud-Annam (Cahiers de l'E.F.E.O. 1935) 10. Le symbolisme à Angkor Thom : le grand miracle du Bayon (1936) 11. Cultes et images de cultes dans l'Inde (1937) 12. La mythologie primitive et la pensée de l'Inde (B.S.F.P. 1937) 13. Has Brahma four faces ? (J.I.S.O.A. 1937) 14. Angkor in the time of Jayavarman VII (Indian art and	5. Les religions de l'Indochine[1335] (1931)

[1334] Son archéologie bouddhique est d'ailleurs consacrée par le prix Herbert Allen Giles, décerné par l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres le 19 novembre 1937. Voir A.E.F.E.O., P14, dossier personnel Paul Mus, Travaux et activités.

[1335] Cet article se prête mal à cette classification : nous le mettons ici parce qu'il concerne quasi-exclusivement le Viêt Nam.

letters 1937) 15. La lumière sur les Six Voies, tableau de la transmigration bouddhique d'après les sources sanscrites, pâli, tibétaines et chinoises en majeure partie inédites (thèse principale 1939) 16. Les Sadgatikarika de Dharmika Subhuti retrouvées au Népal par Sylvain Lévi (thèse secondaire 1939)	17. Le Viêt-Nam chez lui (1946) 18. La formation des partis annamites (1947) 19. The role of the village in Vietnamese politics (Pacific affairs 1949) 20. Sur la route viêtnamienne (Esprit 1952) 21. Viêt-Nam, sociologie d'une guerre (1952) 22. Viêt-Nam : a nation off balance (The Yale review 1952)
23. La stance de la plénitude de B.A.U. VII CF III. 219 (B.E.F.E.O. 1954)	24. Le colonialisme devant les faits (C.I.S. 1954) 25. Esquisse d'une situation sociologique du bouddhisme (Esprit 1956) 26. Bouddhisme et monde occidental. Pour une nouvelle méthode (France-Asie 1959)
27. Le sourire d'Angkor – Art, foi et politique bouddhiques sous Jayavarman VII (Artibus Asiae 1961) 28. Du nouveau sur Rg Veda 10.90 ? sociologie d'une grammaire (Indological studies 1962) 29. The problematic of the Self West and East, and the mandala pattern (1962) 30. Thousand-armed Kannon : a mystery or a problem ? (J.I.B.S. 1964)	31. « Cosmodrame » et politique en Asie du Sud-Est (1966) 32. La sociologie de Georges Gurvitch et l'Asie (C.I.S. 1967) 33. Buddhism in Vietnamese history and society (1968) 34. Hô Chi Minh, le Vietnam, l'Asie (1971)

Tableau 30 : Les principales publications de Paul Mus.

Après la Seconde Guerre mondiale, Mus continue donc de travailler sur des thèmes d'érudition orientaliste[1336]. D'autres faits rallient à l'hypothèse que la vision d'une coupure est certainement exagérée. Premièrement, un modèle anthropologique global noue sociologie religieuse et sociologie politique. Celui qui vient immédiatement à l'esprit pour situer le projet de Mus serait celui de l'anthropologie symbolique[1337] : Georges Condominas atteste que le projet de Mus était bien de construire une " *science généralisée des signes marqueurs d'une culture* "[1338]. Mus pense effectivement la culture, en son noyau fondamental, comme un système de significations incorporées dans des symboles. Autrement dit, il place sa sociologie du côté des processus inconscients qui, propres à une culture, rendent signifiantes les productions humaines et donnent cohérence aux règles qui régissent les besoins psychologiques et sociaux d'une société donnée. Deuxièmement – et ceci est intimement lié au premier point –, l'importance de la question religieuse forme cet autre axe de cohérence de l'œuvre. Son projet de recherche est double. D'abord, Mus veut rendre compte des grands courants d'influence indienne et chinoise qui se mêlent dans cet espace extrême-oriental. Par ailleurs, il tente de discerner, au sein de ces constructions religieuses, le fonds indochinois originel de croyances, le " *substrat* ", afin de rendre compte pleinement des structures mentales des peuples habitant ces terres des confins asiatiques[1339]. Et c'est ici que l'unité de l'œuvre m'apparaît en pleine lumière, enchaînant les ouvrages plus de tonalité plus politiques qui concernent le Viêt Nam, aux ouvrages d'ethnologie religieuse sur le bouddhisme et la pensée indienne : le prisme religieux est la clé fondamentale qui donne accès aux réalités politiques et sociales de la société viêtnamienne. Cohérence ou unité ne veut pas dire que l'on doit mettre les deux pans de l'œuvre de Mus sur le même plan. Les intentions ne me paraissent pas équivalentes. Les études sur le bouddhisme s'insèrent, avec bien

---

[1336] G. Condominas, Paul Mus ou la générosité intellectuelle – Entretien d'Yves Goudineau avec Georges Condominas, *Préfaces*, 1990, p. 104.

[1337] Susan Bayly voit en Mus la préfiguration de l'anthropologie culturelle de Geertz. Voir S. Bayly, French anthropology and the Durkheimians in colonial Indochina, *Modern Asian Studies*, 2000, p. 583. Les critiques qu'on peut adresser aux présupposés de cette anthropologie sont connues. Nous les signalons rapidement pour ne pas avoir à y revenir lorsque nous apporterons des réserves à l'œuvre de Mus. Les « tentations culturalistes » propres à cette anthropologie et dont les tensions interprétatives sont encore aujourd'hui au cœur de l'objet de l'anthropologie – pour résumer comment rendre compte d'une culture qui fait qu'on sait qu'on est au milieu d'oncles viêtnamiens et non dans une assemblée de tontons yakoutes sans verser dans ces tentations –, font toujours l'objet de débats. Le premier type de critique relève donc que l'attention portée aux symboles comme appartenant au noyau dur des valeurs fondamentales d'une culture induit une représentation trop cohérente et fréquemment intemporelle de celle-ci. Le deuxième type de critique constate que cette position lamine tous les usages des symboles pour ne retenir que celui de représenter ou référer. Les acteurs ne feraient que « voir » à travers les symboles. Or, il existe également un usage instrumental de la signification des symboles au regard des intérêts spécifiques de groupes sociaux donnés. Voir D.J.A. Austin, Symbols and culture : some philosophical assumptions in the work of Clifford Geertz, *Social Analysis*, 1979, pp. 45-59.

[1338] G. Condominas, op. cit., 1990, p. 105. C'est pourquoi il est logique que Mus s'attache plus à décrire les structures mentales que l'organisation sociale.

[1339] Au niveau méthodologique, Mus recherchait ce « fonds asien », ainsi qu'il se plaisait à le dire, dans la « masse », les « campagnes », la « société paysanne », tous termes interchangeables chez lui.

des nuances, dans le paradigme lettré. Elles font appel à la philologie et à l'archéologie notamment. À ce titre, elles me sont largement inaccessibles. Il s'agit d'un savoir de spécialiste pour des spécialistes, qui se présente encore aujourd'hui comme une somme importante : rappelons à cet égard que l'étude sur Bârâbudur a été traduite récemment en anglais par Alexander Mac Donald[1340].

2. *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre* : un livre au service de son temps

Un ouvrage qui s'ancre dans le cosmodrame indochinois

Écrit en pleine Guerre d'Indochine, sur le vif, *VNSG* se donne pour but de décrypter l'histoire en train de se faire. Il puise essentiellement dans l'expérience de Mus sur le terrain viêtnamien avant, pendant et un peu après la Seconde Guerre mondiale. Livre engagé, Mus s'inscrit, selon Daniel Hémery, dans la ligne politique défendue par Sainteny ou Leclerc. Ces derniers refusaient la politique de la force militaire et envisageaient l'indépendance de l'Indochine. Ils ne rompaient pour autant pas avec l'idée d'une Union indochinoise. C'est par conséquent une ligne éloignée de celle, majoritaire, qui promouvait le projet de Fédération indochinoise dans laquelle, entre autres, le sort du Viêt Nam continuait à se décliner sur le partage en trois régions et où, bien sûr, la langue officielle demeurait le français[1341].

Quelles sont les grandes lignes du message que Mus délivre à l'attention des élites intellectuelles et politiques ? Ou, si l'on préfère, imaginons les informations que ces dernières ont pu préférentiellement tirer de *VNSG*. En premier lieu, certainement, une culture de la résistance du peuple viêtnamien, qui s'ancre dans un village puissamment enraciné à son terroir par le truchement d'une antique religion qui sacralise son sol. Ensuite, vraisemblablement, le fait que la France ait été en quelque sorte effacée de la scène viêtnamienne, dans la mesure où la légitimité que confère la détention du « mandat du Ciel » a basculé du côté du Viêt-minh. Mus persuade le lecteur que la guerre menée par le parti communiste viêtnamien – il précise que ce dernier développe un marxisme pétri de valeurs asiatiques, et est, à cet égard, avant tout nationaliste : l'insurrection viêtnamienne est une guerre anti-coloniale et non une guerre anti-capitaliste – est culturellement sanctifiée, et que, par ailleurs, elle s'adosse à un paysage mental et physique

---

[1340] Cf. *Sketch of a history of buddhism based on archæological criticism of the texts*, trad. par A. Mac Donald, 1998, 354 p. Il ne s'agit donc pas d'une traduction complète, simplement d'extraits. Signalons que A. Mac Donald, ancien directeur de recherche au C.N.R.S. a connu personnellement Mus.

[1341] Cf. D. Hémery, Asie du Sud-Est, 1945 : vers un nouvel impérialisme colonial ? Le projet indochinois de la France au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale, In : Décolonisations européennes, 1995, pp. 65-84.

façonné pour résister. Autrement dit, il suggère que la voie des armes est une erreur historique et qu'il n'est d'autre solution que de le reconnaître et d'engager des négociations. Messages bien sûr difficiles à entendre dans la France de l'époque : Serge Thion bat le rappel de ces réactions négatives, couchées aussi bien dans la presse de droite – qui prônait à la poursuite de la guerre et blâmait la mollesse de la position de Mus –, que dans la presse communiste – qui fustigeait son indolence à condamner la guerre (S. Thion, 1972 : 19).

L'engagement politique de Mus va bien au-delà de ce seul ouvrage. Il s'est traduit par des prises de position concernant donc la guerre d'Indochine (par exemple, *Comment a commencé le drame d'Haïphong*, Témoignage chrétien, 1949 ; *Pour la paix au Viêt-Nam*, Journée d'étude d'Issy-les-Moulineaux, 1950), et plus largement la question coloniale (*Le colonialisme devant les faits*, Cahiers internationaux de sociologie, 1954 ; *Le destin de l'Union Française – De l'Indochine à l'Afrique*, 1954), ou bien encore la légitimité du communisme viêtnamien (*Insertion du communisme dans le mouvement nationaliste vietnamien*, Les temps modernes, 1952). Son humanisme s'est aussi incarné dans sa participation à la Résistance dans le grand tourbillon de la Seconde Guerre mondiale. Dès 1943, il rejoint des troupes françaises stationnées à Calcutta sous le commandement anglais, responsable des opérations anti-japonaises en Asie du Sud-Est. Parachuté en 1945 au sud du Laos, il se fait surprendre à Hanoï par les feux du coup de force japonais du mois de mars de cette même année. Il faut lire ces lignes dans lesquelles il raconte à sa femme ses pérégrinations pour rejoindre la colonne du général Alessandri à la frontière chinoise : quatre cents kilomètres effectués à pied, en évitant barrages et patrouilles, en se fondant dans le paysage ; et ce grâce à ses connaissances orientalistes, ainsi qu'il le souligne[1342]. Devenu conseiller politique du général Leclerc après la capitulation japonaise, il accompagne alors la fameuse Deuxième D. B. au Sud-Viêt Nam et retourne une nouvelle fois au Nord en 1947 en tant qu'émissaire du général De Gaulle auprès d'Hô Chi Minh[1343].

Les sources du travail sociologique de Paul Mus

Le contexte semble planté. Il ne faut pas croire cependant que nous avons affaire avec *VNSG* à un simple ouvrage politique de vulgarisation. En effet, le titre n'indique pas réellement son ambition car, de fait, il s'agit pour Mus de proposer une sociologie du Viêt Nam tel que la situation de guerre permet de le révéler. D'abord, l'auteur s'appuie sur une imposante architecture

[1342] Lettre de Paul Mus à sa femme après son évasion du Viêt-Nam, in : *Les Viêtnamiens et leur révolution*, 1972, pp. 301-316.
[1343] Rappelons qu'elle concernait les conditions d'un traité de paix.

théorique peu courante si l'on envisage la seule visée vulgarisatrice. Par ailleurs, le langage employé rend l'ouvrage difficilement accessible.

Les références théoriques

Dans ce paragraphe, je replacerai l'épistémologie de Paul Mus dans le cadre scientifique qui l'a influencé. D'une part, j'identifierai les références explicites présentes dans *VNSG*, et, d'autre part, je m'accouderai sur diverses sources pour confirmer ou repérer d'autres références. Globalement, l'équipement théorique apparaît trop en filigrane pour que l'on puisse discerner concrètement les contributions véritables des savants invoqués. Il est toutefois loisible de reconnaître un pôle fort autour des questions de l'incorporation psychologique, individuelle et collective des systèmes culturels.

Intéressons-nous d'abord à Lévy-Bruhl. Il est cité à deux reprises dans *VNSG* (p. 160 et p. 208), sans que l'on puisse toutefois préciser la nature de cet apport. Mus lui emprunte les termes de " *décivilisation* " et de " *représenter* " dans le sens de rendre présent. Il n'établit pourtant pas clairement la paternité de ces emprunts. Par bonheur, Mus a fait porter un de ses cours du Collège de France sur Lévy-Bruhl avec le titre de *Lucien Lévy-Bruhl vu d'Asie : le destin de la Participation*. Ceci montre son influence majeure et permet, de surcroît, de mieux la cerner. Soulignons d'emblée que Mus rend hommage à " *une œuvre si riche par son détail* ", notamment au " *maître livre* " de 1910, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*[1344]. Mus propose une lecture " *personnelle* "[1345] de Lévy-Bruhl, depuis *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), en passant par *L'âme primitive* (1927) jusqu'aux *Carnets* (1939). Ce qui retient l'attention de Mus, c'est la position d'autocritique des *Carnets*, de laquelle Lévy-Bruhl abandonne l'idée de « prélogique » pour caractériser la mentalité primitive, et fait de la participation ce principe qui relie la nature et les mythes entre eux dans une seule et même expérience mystique. Mus regrette toutefois que Lévy-Bruhl porte sa réflexion sur l'aspect individuel de l'expérience, restant dès lors attentif à la " *fluidité* " des variations personnelles au détriment des " *représentations collectives* " et donc des multiples formes de codification du " *monde de la participation* " par les cultures[1346]. Dans une étude de 1933 dédiée aux cultes religieux des Chams, Mus laissait déjà entrevoir ses désaccords avec les

[1344] *Annuaire du Collège de France*, 1958, p. 368 et p. 371.
[1345] On peut cependant supposer que Mus est influencé par la lecture maussienne de Lévy-Bruhl. Voir B. Karsenti, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, 1997, pp. 26-27.
[1346] Id., pp. 368-371.

thèses de Lévy-Bruhl[1347]. Il refusait ainsi de rattacher l'animisme asiatique à une " *mentalité primitive* ", car l'apparence " *amorphe* " des divinités du sol, loin de renvoyer à ses yeux à une " *confusion de l'esprit* ", représente au contraire une " *abstraction* " élaborée qu'il place entre l'" *animisme primitif* " et l'arrivée des " *religions savantes* "[1348].

Attachons-nous ensuite à Georges Gurvitch à qui Mus consacre également un cours au Collège de France, intitulé *La Sociologie de M. Georges Gurvitch et l'Asie ; le stupa et la transmigration*[1349]. Condominas identifie en Gurvitch l'" *influence la plus profonde* " sur Mus. Notamment par le biais de *Dialectique et Sociologie*[1350] dont Mus reprend en particulier les notions de « sociabilité » et « sociétation » pour rendre compte du processus de centralisation que le système politique chinois réussit à imposer à des unités sociales très compartimentées.

Enfin, parmi les références plus délicates à cerner quant à leur contribution, signalons Jacob Moreno qui aurait fourni à Mus des points de comparaison essentiels pour décrire l'art asiatique dans sa dimension tout à la fois dramatique et rituel. La notion de « cosmodrame » employée par Mus est un décalque de celles de « sociodrame » ou « psychodrame » proposées par Moreno[1351]. N'oublions pas non plus Raymond Aron que Mus loue dans *VNSG* pour son analyse " *rigoureuse* " et " *ingénieuse* " des guerres en chaîne[1352]. Du côté de l'ethnologie, Condominas signale la fécondité des apports de Marcel Mauss et Claude Lévi-Strauss[1353], mais aussi de Maurice Leenhardt[1354]. Notons pour terminer que Mus évoque également les noms de Bastide, Balandier et Mannoni[1355] dans un cours du Collège de France au titre de *Le stupa ; dépendance et autonomie* (année 1954-1955).

Formation oblige, la philosophie devrait occuper une place de choix dans le travail de Mus. Curieusement, elle est rarement signalée par les commentateurs. Tout juste Moréchand indique-t-il que Mus fréquenta " *assidûment* " son " *maître* " Alain lorsqu'il était étudiant en khâgne au Lycée

---

[1347] Lévy-Bruhl n'est pas cité, marque de sa prégnance et du dialogue que Mus entamera avec lui pendant une trentaine d'année.

[1348] P. Mus, Cultes indiens et indigènes au Champa, *B.E.F.E.O.*, 1933, p. 375.

[1349] Ce cours de l'année 1964-1965 paraît sous ce titre *La sociologie de Georges Gurvitch et l'Asie* dans les Cahiers Internationaux de Sociologie (1967).

[1350] G. Condominas, op. cit., 1970, pp. 56-57. C'est effectivement à cet ouvrage que Mus fait référence dans les Cahiers Internationaux de Sociologie, mais il fut écrit en 1962. Il devient alors plus difficile de cerner l'influence réelle de Georges Gurvitch dans l'écriture de *Viêtnam, sociologie d'une guerre.*

[1351] Cf. G. Moréchand, op. cit., p. 38. Cette notion lui sert à conceptualiser l'idée d'un scénario culturel qui symbolise les rapports entre le plan humain et le plan cosmique en prescrivant les conduites à tenir afin qu'un équilibre s'établisse.

[1352] P. Mus, op. cit., 1952, p. 96.

[1353] G. Condominas, op. cit., p. 67.

[1354] Id., p. 55.

[1355] Guy Moréchand indique que Mus n'adhérait qu'avec des " *réserves* " aux thèses de O. Mannoni. Cf. G. Moréchand, op. cit., p. 37.

Henri IV[1356]. L'influence d'Alain est pourtant incontestable, mais elle semble s'exercer plutôt au niveau de l'idée de l'engagement moral de l'intellectuel dans la cité politique. Mus se montre à cet égard plein d'admiration pour le fait qu'à l'âge de quarante-six ans, Alain se porta volontaire sur le front de la Première Guerre mondiale[1357]. Assurément il s'agit d'un vieux « compagnonnage » avec ce maître, car le père de Mus s'aventura auprès d'Alain dans le mouvement des universités populaires[1358]. La figure du maître et du disciple me paraît en conséquence bien appropriée, typique de ces rapports d'" *affinité préréflexive* " dont parle Jean-Louis Fabiani pour caractériser les liens qui se nouaient, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, autour d'un philosophe et/ou de son œuvre[1359]. Pour le reste, les références mentionnées par Mus dans *VNSG* participent probablement, dans la sècheresse de leur évocation, de l'autorité de l'auteur, mais certainement aussi dénotent-elles sa vaste culture. Pêle-mêle, apparaissent, pour les plus connus, les noms de Spinoza, Descartes, Rousseau, Leibniz, Marx, Hegel, Nietzsche, Maeterlink, Bacon, Voltaire, Teilhard de Chardin, Comte.

Les références françaises dans le domaine asiatique

Selon Condominas, ses " *maîtres orientalistes* " furent Sylvain Lévi et Jean Przyluski pour l'Inde, Marcel Granet pour la Chine[1360]. Des données permettent d'aller dans le sens de cette affirmation. Dans une correspondance personnelle[1361], Mus déclare effectivement son " *admiration* " pour Sylvain Lévi. De même, il glorifie les " *puissantes synthèses sociologiques* " de Marcel Granet[1362] et parle de Jean Przyluski comme de son " *maître* "[1363]. Ce sont les études de Przyluski et de Granet sur les rituels saisonniers, leurs apports respectifs sur la connaissance du pré-aryen et de l'Antiquité chinoise qui retiennent l'attention de Mus[1364]. À ma surprise, le nom de l'indianiste et fondateur de l'archéologie chame Abel Bergaigne est occultée alors même que son

---

1356 G. Moréchand, op. cit., p. 25.
1357 Voir C. Thouy, *Paul Mus, orientaliste : analyse ethnologique de son œuvre*, 1998-99, p. 12. Précisons que ce mémoire porte sur les études de bouddhologie de Mus et ne concerne pas, à de menues exceptions près, ses travaux sur le monde social viêtnamien. Le projet moral de *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre* apparaît dans le titre même qu'on se doit de rapprocher de *Mars ou la guerre jugée*. Mus cite cet ouvrage d'Alain dans l'incipit du livre qu'il écrit suite à la mort de son fils lors de la guerre d'Algérie. Du " *réquisitoire* " de son maître Alain, Mus interroge : " *que reste-t-il d'actuel de ce grand texte, vieux maintenant presque d'un demi-siècle, au cours duquel tant de valeurs ont périclité* ". Cf. P. Mus, *Guerre sans visage. Lettres commentées du sous-lieutenant Emile Mus*, 1961, p. 27.
1358 S. Pahaut, Cosmologie bouddhique et philosophie de l'histoire, *Préfaces*, 1990, p. 107.
1359 J.-L. Fabiani, *Les philosophes de la République*, 1988, p. 79.
1360 G. Condominas, op. cit., p. 60.
1361 A.E.F.E.O., carton P14, dossier Paul Mus, lettre du 13 juillet.
1362 P. Mus, op. cit., 1952, p. 256.
1363 P. Mus, *L'angle de l'Asie*, 1977, p. 199.
1364 P. Mus, op. cit., *B.E.F.E.O.*, 1933, pp. 372-373.

modèle des contacts de civilisation semble déterminant sur la théorie que propose Mus, comme nous le verrons ultérieurement[1365].

Sur le terrain proprement viêtnamien, Condominas relève les noms de Léopold Cadière qu'il a écouté avec " *le plus d'attention* "[1366] et Pierre Gourou avec qui il était en " *dialogue direct* "[1367]. *VNSG* confirme ces propos. Cadière y est présenté comme " *le plus admirable interprète des coutumes* "[1368]. *Les paysans du delta tonkinois* sont qualifiés d'" *œuvre importante* "[1369] et Gourou est sans conteste l'auteur le plus souvent cité par Mus (p. 16, 21, 105, 108, 188, 240, 273, 306, 333, 334, 335). La géographie est, il est vrai, primordiale selon Mus pour appréhender la réalité viêtnamienne dans la mesure où : " *le terrain enferme, enchevêtre, décale et divise les questions économiques, raciales et militaires* "[1370]. Il consacre d'ailleurs un cours au Collège de France à la pensée géographique de Gourou dont il cherche à préciser le concept de civilisation[1371]. C'est probablement aussi pourquoi le nom de Robequain, " *éminent géographe* "[1372], se trouve invoqué à quatre reprises. *VNSG* met également à l'honneur les noms d'Henri Maspéro, Émile Gaspardone, Paul Ory, Georges Coulet, Éliacin Luro, Pierre Kresser, Eugène Pujarniscle, Henri Parmentier, Jean Marquet, Albert de Pouvourville, si l'on s'en tient là aussi aux personnes les plus connues du champ des études viêtnamiennes ou de l'espace littéraire.

3. La sociologie mussienne du Viêt Nam

La pensée de Mus s'inscrit dans une large mesure dans la continuité des discours tenus sur le monde social viêtnamien tout au long de la période coloniale. Il reprend à son compte tant les thématiques que les motifs ou fétiches, principalement en ce qui concerne le village viêtnamien malgré quelques nuances dans la portée géographique ou temporelle des assertions les plus courantes. Mais ceci n'est vrai qu'en partie, car Mus a imprimé sur les études viêtnamiennes un cachet très personnel, en matière religieuse notamment ; même si, à mes yeux, la richesse des intuitions n'a pas été suffisamment mise à l'épreuve du terrain. Mus a, de surcroît, donné aux études viêtnamiennes un style dont la puissance irrigue encore une partie des représentations savantes de la viêtnamologie actuelle (française ou non). Je ne suis pas compétent pour étudier

[1365] Id., p. 386 et sq.
[1366] G. Condominas, op. cit., p. 55.
[1367] Id., p. 58.
[1368] P. Mus, op. cit., 1952, p. 149.
[1369] Id., p. 16.
[1370] Id., p. 16.
[1371] Voir *Annuaire du Collège de France*, 1957, p. 340.
[1372] P. Mus, op. cit., 1952, p. 240.

finement l'écriture mussienne. J'essaierai cependant d'éclairer certains rouages de cette écriture qui vous entraîne dans la compréhension de l'âme asiatique sur une musique complexe qui semble vous acheminer sur la voie d'une appréhension de la plénitude du sens de la réalité viêtnamienne alors même que sa caractéristique fondamentale est présentée comme se dérobant[1373]. Ce n'est donc pas tant une analyse stylistique que je propose, mais plutôt, et c'est plus hasardeux, une étude sur la séduction que l'ouvrage exerce par le biais du style. L'analyse du contenu de *VNSG* servira de base à l'étude qui suit, sans que pour autant, à l'occasion, je me prive de faire appel à d'autres textes, moins connus, mais qui éclaireront mon propos.

Viêt Nam, une société de villages

Nul autre que Paul Mus n'a su exprimer avec une telle éloquence le rôle fondamental du village dans la société viêtnamienne.
Parce que le " *Viêt-Nam réel* " est au niveau du village (p. 26)[1374] et que la " *société vietnamienne élémentaire* " est à sa hauteur (p. 132), l'orientaliste doit aller chercher à cette échelle les éléments de compréhension de la société, car celle-ci s'y reflète tout entière :

> " *On ne peut voir clair dans aucun des problèmes capitaux du Viêt-Nam – résistance et coopération, programme et avenir des partis, communisme, république ou monarchie, réforme agraire et industrialisation – tant qu'on ne les a pas dégagés au niveau des communautés villageoises. Là s'est de tout temps située la vie authentique du pays. Il paraît bien, pour l'essentiel, qu'elle s'y trouve encore* " (p. 13).
> " *C'est à ce niveau que se montre le mieux le caractère secret et dense, humain cependant, de cette nation* " (p. 20).

C'est ainsi que Mus justifie que " *toute* " son analyse ait tenté de " *s'articuler* " autour de la communauté villageoise (p. 329). Si le village est " *l'élément fondamental* ", c'est parce qu'il a " *construit* " la nation viêtnamienne (p. 329). En premier lieu, parce que le village est le " *réduit d'une résistance victorieuse à la Chine* " (p. 279) et, plus largement, le creuset de cette " *irréductibilité nationale* " à l'épreuve " *des démembrements et des conquêtes* " (p. 19) :

[1373] Cf. par exemple S. Thion, *Le Monde*, 27 octobre 1972, p. 19.
[1374] Les références à *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre* seront indiquées dans le corps de texte de cette manière afin de ne pas alourdir l'appareil de notes. Les citations qui font appel à d'autres ouvrages de l'auteur seront normalement indiquées à l'aide de notes infrapaginales.

> " *Il semble que dès les origines de l'aménagement agricole du pays le village vietnamien, par sa rusticité même, ait été, pour la nation, un sanctuaire inviolable. Non qu'il fût en force pour résister isolément. Mais cette configuration nationale se rencontrent partout* " (p. 20).

En second lieu, parce que le village est l'instrument de l'expansion viêtnamienne. Des " *montagnes de la Chine* " aux " *plaines du Cambodge* ", il constitue l'unité de base de la colonisation, dans la " *grande coulée des rizières* " qui l'accompagne (p. 237) :

> " [la masse viêtnamienne] *s'installe sous une forme végétative, mais capable de durer, dans la juxtaposition à perte de vue de ses villages en rizière* " (p. 13, nous soulignons).
> " *Le Viêt-Nam est, avant toute chose, une manière d'être et d'habiter dont l'expression et l'instrument d'expansion sont le village, puis le foisonnement des villages, et enfin une nappe uniforme de villages rizicoles, – carroyant, une fois pris, le pays qu'il y avait à prendre soit sur la nature sauvage, soit sur d'autres peuples* " (p. 20).

À l'instar de bien d'autres, Mus voit dans le village viêtnamien une entité autonome qu'un conseil de notables gouverne à l'aide d'un coutumier :

> " *À l'abri dans leurs villages, derrière les mares et les haies de bambou impénétrables, véritables falaises brunes et vertes s'élevant à pic dans la rizière, les communes du Viêt-Nam disposaient jadis d'elles-mêmes, et leur statut leur garantissait une vivace autonomie. « La loi du Roi, affirmait le proverbe, cède à la coutume du village »* " (p. 23).
> " *Le conseil de notables était solidairement responsable de ces obligations collectives [i.e. corvées, impôts, service militaire]. Il se recrutait par cooptation dans la petite oligarchie des villages. Ses rapports temporels avec l'État demeuraient statistiques, alors que ces attributions vis-à-vis de ses ressortissants étaient au contraire personnelles et directes. (...). L'autorité centrale n'était pas aux prises avec les individus, les dân, – toujours sauf affaire criminelle portée devant elle, – mais seulement avec les collectivités. Cette autonomie des coutumes s'est maintenue, sans grande altération, jusqu'au début de ce siècle* " (p. 23)[1375].

Plus singulièrement, Mus n'oppose pas schématiquement, d'un côté le roi, la cour et le système bureaucratique, et de l'autre côté les autorités communales " *fortifiées moralement et même physiquement*

[1375] Mus estime toutefois que " *les campagnes vivront, à l'avenir, d'autant moins en autarcie qu'elles auront ces villes à nourrir, pour soutenir le pays dans le statut d'un état moderne* " (p. 282).

dans l'enceinte de leurs villages ". À ses yeux, il s'agit plutôt d'un partage des tâches, synonyme d'un " *État léger* " (pp. 23-24). En outre, si la coutume est reine au village, d'une part, la loi impériale s'applique de manière " *irrésistible* " là où elle peut se " *transporter* "[1376], et d'autre part, l'investiture religieuse, octroyée par l'empereur, crée un lien par-delà ces " *autonomies locales* " :

> " *La haie de bambou la fermait de tous côtés, sauf par la dimension d'en haut (...). L'institution impériale, seul terme complémentaire qu'appelassent ces autonomies locales, les satisfaisait en s'y ajustant et en assurant l'harmonie, pour une présentation cérémonielle à la toute-puissance céleste, dispensatrice de vie* " (p. 237).
> " *la division du travail entre l'État et le village, dans l'anonymat des particuliers, englobés dans le village, à l'abri de l'État, sauf affaire criminelle. L'État, ainsi établi en intercesseur, bénissait l'agriculture, expression même de la vie de la nation, par sa fonction religieuse, la défendait et à l'occasion l'étendait, par la faveur du Ciel et le mérite dynastique, grâce à sa fonction militaire. Les villages faisaient le reste* " (p. 277).

Le village établit des liens très puissants entre ses membres, de type communautaire[1377], c'est-à-dire non fondés sur la notion de contrat, mais ancrés dans le domaine spirituel ou religieux, voire magique :

> " *Mais ce n'est pas ainsi que l'esprit vietnamien traditionaliste entend un lien communautaire ; les contrats entre hommes, qui ne sont que cela, ne fondent en aucune manière une communauté ; celle-ci, dont le sens est d'être une réplique, une incantation de l'univers, doit être spirituelle, ou bien elle n'est pas ; elle n'a de portée que par un accord avec le Ciel et la Terre, et avec participation éminente des ancêtres, dont l'esprit la pénétrera ; en dehors de cela, il peut y avoir des groupements d'appétits, des associations d'intérêts, mais point de société* " (p. 248).
> " *Trop de fils inaperçus partent des champs, des maisons, des autels, des communes, des voisinages, de l'aspect superstitieux et géomantique du sol et de ce qu'il porte, et retiennent ce peuple* " (p. 104).

[1376] P. Mus, *Hô Chi Minh, le Viêt-Nam, l'Asie*, 1971, p. 84.
[1377] Mus spécifie que le modèle de la communauté villageoise ne s'applique pas dans l'Ouest cochinchinois bouleversé par l'action coloniale (pp. 240-241). Globalement, le village cochinchinois est très affecté par l'application de la législation française : " *C'est la tenace action de ces juristes qui a plus qu'aucune autre cause ruiné le système villageois traditionnel* " (p. 331).

La force de ces liens communautaires enracine les villageois à leur sol. Ainsi, tout exil devient extrêmement douloureux, comme pour ces paysans enrôlés en tant que coolies dans les plantations, mais qui :

> " *continuaient à appartenir moralement à celle-ci : un Vietnamien a pour attache foncière le lieu où sont honorés ses ancêtres familiaux* " (p. 106).

L'attachement au village a trait également à ce que Mus appelle le " *socialisme communal* " (p. 274), qui dissout encore un peu plus les individualités dans la communauté, en échange d'une sécurité relative :

> " *L'individu, simple coefficient, dans la société traditionnelle, n'y avait qu'un droit relatif, mais ce droit était rempli : en moyenne, le système assurait une terre à chacun et les biens communaux aidaient le village à corriger les pires inégalités* " (p. 246).
> " *Le village vietnamien (…) en rendait supportables les inégalités en les compensant sur les générations* "[1378] (p. 280).

Entité hyperintégratrice, le village forme alors une communauté refermée sur elle-même qui évolue dans un temps social propre :

> " *Tout se rapportant à l'unité territoriale vivante et proche, où les individus sont pris, tout événement, toute saison climatique, mais aussi politique, avec ses changements de conjoncture, s'inscrit dans l'histoire de la communauté villageoise, moins comme un instant de ce qui se passe dans le monde, que comme un tout, tantôt ouvert et tantôt fermé, mais sur elle. Par exemple, les circonstances du début d'un procès entre deux familles ou deux villages, vieilles de cent ans, seront présentes comme au premier jour et détermineront encore les comportements quotidiens des ayant-cause (...). Le temps, en cela, n'a pas coulé. Au contraire, d'autres événements, détachés de tout, entièrement absorbés par le village, selon l'intérêt qu'il y a pris, et terminés pour lui, acquièrent rapidement un aspect légendaire* " (p. 120).

[1378] C'est très exactement l'écho d'un proverbe viêtnamien qui dit qu'une famille ne peut être riche ou pauvre plus de trois générations de suite : *không ai giau ba ho, không ai kho ba doi*. Voir Nguyên Lân, *Tu diên thanh ngu – tuc ngu viêt-phap*, 1993, pp. 142-143.

> " *Dans l'espace social discontinu, recentré sur chaque situation locale, dont nous avons fait ressortir les désaccords avec notre monde géodésique, la réaction instinctive ne pouvait être qu'un repli sur les communautés villageoises, et c'est bien ce que l'on a pu de partout observer* " (p. 144).

Selon Mus, le Viêt Nam est une société " *à la chinoise* " (p. 140) ou bien un " *univers à la chinoise* " (p. 356) : les Chinois sont effectivement leurs " *maîtres à penser* " (p. 141). Toutefois, il observe que le village viêtnamien a su garder une " *irréductible originalité* " par rapport au village chinois, dans le sens où les " *forces d'agglomération locale* " au Viêt Nam demeurent prépondérantes par rapport à celles qui relèvent de la " *cellule nationale* " (p. 279). Au contraire, le village chinois s'articule plus étroitement à la communauté nationale par l'intermédiaire du clan – il n'est que nominal au Viêt Nam, précise Mus –, dont les règles d'exogamie permettent de créer des solidarités par-delà les frontières communales.

Viêt Nam, une société pénétrée de religieux

En matière de religion, Mus fait ressortir deux points saillants. D'abord, la force et la précision de l'agencement du « Ciel » et de la « Terre » dans une vaste cosmologie caractérisent le système religieux viêtnamien :

> " *Il est d'usage et pour ainsi dire de sens commun, dans la civilisation extrême-orientale classique, que la religion supporte tout, la société, l'État, le monde même ; ce sont des cosmologies* " (p. 244).
> " *La société sino-vietnamienne, de ses autels de village aux tertres du Ciel et de la Terre, dans la capitale, reposait au contraire non sur une religion mais sur une cosmologie divinisée. L'empire n'était sacré que par son accord avec l'unité de l'Univers* " (p. 287).

Ensuite, ce système imprègne toute la vie quotidienne – et il en est ainsi, selon Mus, de toutes les nations d'Asie. Tout est religieux, jusque dans les " *actes les plus simples* " :

> " *Magie, religion, morale, pouvoir temporel : nos catégories ne sont pas les leurs et, pour elles, il s'agit d'un fait unique* " (p. 238).
> " *Dans la société confucéenne, l'ordre rituel, la bonne conduite, le conformisme au passé, c'est-à-dire à la structure cosmique, dans les familles et dans l'État, régularisent l'ordre des saisons, le soleil et la pluie ; ainsi comprise, cette société est une immense et perpétuelle incantation de l'univers. L'homme n'agit pas. Il officie* " (p. 247).

Les thèses de Mus sur la religion des Viêtnamiens ont cependant évolué au cours du temps. Grosso modo, elles conduisent à une réévaluation respective de la place du bouddhisme et du confucianisme.

Dans le premier article qu'il consacre à la question, dans l'ouvrage dirigé par Sylvain Lévi à l'occasion de l'Exposition coloniale internationale de 1931, Mus s'inscrit quasiment en tout point dans la lignée des représentations savantes dominantes de l'époque. À propos du bouddhisme, il note qu'il a eu historiquement une emprise sur le peuple entre le Xe et le XVe siècle, mais que la montée en puissance des lettrés a conduit à sa décrue. Aujourd'hui, si les Annamites se disent " *presque tous* " bouddhistes, leur religiosité en la matière est de fait bien légère : le " *bouddhisme populaire* " ne repose que sur des notions " *confuses* " de la doctrine – il n'a en tout et pour tout adopté qu'une fête d'inspiration bouddhique, à savoir la fête des morts (*trung nguyên*) –, tandis que le " *bouddhisme savant* " ne subsiste plus qu'à l'état de " *traces* " dans quelques " *bonnes familles* "[1379]. En ce qui concerne le taoïsme, les Annamites n'ont conservé que la " *magie* " et l'" *alchimie* ", ainsi que le culte du Génie du foyer[1380], auxquels il faut ajouter la " *seule religion réellement vivante* " au Tonkin d'inspiration taoïste, à savoir le culte des Trois mondes – les esprits du Ciel, de la Terre et des Eaux – dont les prêtres sont des femmes médiums[1381]. Pour ce qui est du confucianisme, que Mus appelle la " *doctrine des Lettrés* ", il y voit plus un " *système de gouvernement* " qui comporte des prescriptions rituelles et dont l'empereur est le " *Grand Pontife* ", qu'une religion[1382]. Mus fait ici aussi la distinction entre la religiosité des élites lettrées et la religiosité populaire. La croyance, par exemple, en la multiplicité des âmes dont certaines, à la mort biologique, rejoignent le Ciel et d'autres la Terre, est à son avis inconnue du peuple. L'importance du confucianisme lui apparaît cependant incontestable, en particulier parce que celui-ci a su reprendre à son compte, en le rationalisant, le culte des ancêtres qui appartient au " *fonds primitif* " de la religiosité de masse[1383], un vaste ensemble de cultes rendus à des esprits très divers, notamment les génies tutélaires des communautés villageoises et, bien sûr, les ancêtres familiaux[1384].

[1379] Id., pp. 122-126.
[1380] Id., p. 127.
[1381] Id., pp. 127-130.
[1382] Id., p. 131.
[1383] Id., pp. 131-138.
[1384] Id., pp. 139-142.

Dans un article ultérieur relatif à la religiosité des Chams, Mus donne une tout autre envergure[1385] à l'idée de fonds primitif[1386]. Il soutient la théorie d'une " *religion commune* " à l'" *Asie des moussons* " – de l'Inde à la Chine en passant par l'Indochine –, sorte de substrat sur lequel sont venues se greffer les religions savantes indiennes et chinoises. Il fait coïncider, en première approche, cette religion commune avec l'animisme, qu'il définit comme la croyance en des esprits et en l'intercession d'hommes dotés du pouvoir magique d'" *évoquer* ", " *propitier* " ou " *écarter* " les esprits[1387]. Parmi ceux-ci, Mus détache le " *dieu du sol* ", le plus important d'entre tous dans la mesure où il exprime la fécondité de la terre et des cultures. Mus considère que là est précisément cette religion commune, dans ce culte d'un dieu du sol issu d'un processus de " *divinisation des énergies du sol* " qui s'incarnaient primitivement, par exemple, dans un arbre ou une pierre – le lieu était alors le dieu lui-même –, jusqu'à ce que, petit à petit, par anthropomorphisme, l'on perçoive un " *dieu du lieu* "[1388]. L'union entre le plan divin et le plan humain concerne donc un dieu et une communauté d'hommes mutuellement définis par leur " *localisation* ". Mus explique qu'il est alors logique que l'ancêtre devienne l'intermédiaire chargé d'instaurer la communication avec ce " *patron du sol* ", car le culte de l'ancêtre est tout à fait adéquat pour opérer la liaison d'un groupe humain à son sol : " *L'ancêtre devient pour un temps le visage du dieu, relativement au groupe qu'il représente* "[1389].

Ces " *cultes de terroir* ", ainsi qu'il les appelle, aboutissent au " *dédoublement magique de la carte du pays* " et fixent, en quelque sorte religieusement, l'exercice d'un " *droit foncier* " pour le groupe humain qui rend le culte[1390]. Selon Mus, les grandes religions n'ont pu submerger cet antique fonds asien.

Dans *VNSG*, Mus reprend dans une langue imagée certains points de ses analyses antérieures, c'est-à-dire l'idée du fonds animiste des masses paysannes et de sa fonction d'édification d'un droit territorial religieusement sanctifié :

[1385] Il vient tout de suite à l'esprit que l'article paru à l'occasion de l'Exposition coloniale est un article de commande, ce qui expliquerait un propos assez consensuel. Plus fondamentalement, n'oublions pas que jusqu'alors les études d'archéologie bouddhique ont dominé les travaux de Mus : son travail empirique en matière de religions viêtnamiennes est faible, il s'appuie en conséquence sur les textes existants. Nous aurons l'occasion de revenir sur les bases de sa connaissance des religions viêtnamiennes.

[1386] Voir P. Mus, op. cit., *B.E.F.E.O.*, 1933, pp. 373-375.

[1387] La mise en avant de ce rôle doit certainement à Mauss et Hubert. Voir l'introduction dans M. Mauss & H. Hubert, *Mélanges d'histoire des religions*, 1909, XLII p.

[1388] Il reprend à son compte une interprétation élaborée par Cadière. Cf. L. Cadière, *Le culte des arbres*, C.P.R.V., II, p. 162 et sq.

[1389] Id., p. 378.

[1390] Id., pp. 380-381.

> " *Ce n'est pas en vain que l'âme paysanne vietnamienne trahit en tant de circonstances, même dans l'ordinaire de l'existence et en dehors des crises historiques, son intime, son primitif commerce avec une nature pénétrée encore de fantômes* " (p. 116).
> " *L'histoire du Viêt-Nam, depuis l'œuvre initiale de ses paysans jusqu'aux péripéties régies par les actes concertés du ciel et du sol, c'est son paysage, avec tout ce qu'il contient de travaux réels et de puissances imaginaires. Les Vietnamiens avaient bâti, au-dessus d'eux, un réseau d'esprits et de génies des lieux; c'était un cadastre surnaturel, pour garantir l'autre* " (p. 121).

Mais si Mus affirme que les campagnes sont bouddhistes et confucéennes (p. 357), que le " *fonds primitif* " y demeure toujours vivace, ce qu'il nous décrit de la " *structure politique* " (et, indissociablement, religieuse) des masses viêtnamiennes ressort du confucianisme[1391], " *pierre d'angle* " du monde " *sino-vietnamien* " (p. 141). L'influence de la doctrine des lettrés s'exprime en effet clairement dans les réactions de ces masses rurales qui sont « formatées » par cette religion d'État :

> " *Durant des siècles, il y a eu (...) quelques lettrés locaux qui ont progressivement familiarisé la conscience nationale, par elle-même alerte et curieuse, avec les principes de la pensée politique chinoise. (...). Un sûr instinct l'assure qu'aux grandes heures, c'est selon sa propre réaction que se décide en dernier ressort l'issue nationale – comme les disciples de Confucius et Mencius ont grand soin de l'enseigner* " (pp. 30-31).
> " *On y peut voir toute la structure morale et sociale de ces communautés s'organiser autour d'un culte qui les résume et où l'élément autochtone irréductible s'allie au formalisme plus philosophique emprunté à la Chine* " (p. 253).

Mus fait ainsi de la notion de « mandat céleste » le pivot du fonctionnement politico-religieux de la société viêtnamienne. C'est en effet la détention du mandat céleste qui légitime l'ordre et la paix. Que vienne une période de désordre et le « Ciel » doit alors accorder le mandat à un nouveau titulaire capable de se concilier le " *destin* " :

> " *On prend le pouvoir au nom d'un accord secret avec le destin, avec l'ordre cosmique du monde : le mandat du ciel, accordé à une dynastie qui s'impose, c'est justement cette anticipation que son*

[1391] Les propos de P. Mus en la matière sont il est vrai changeants. Il précise ailleurs que le taoïsme s'" *unit* " aux " *tendances confucéennes ou bouddhiques* " en ce qui concerne la représentation du fonctionnement de l'univers, qui suit non une loi du progrès mais une loi de la périodicité (p. 114).

> *fondateur a eue du destin en marche (...). Mais cette vocation ne se sacralise (...) qu'en apportant la preuve de fait que l'on peut, sur le nouveau principe, construire une morale, des techniques, des rites, bref une activité religieuse et sociale de tous les instants* " (p. 134).

Mus insiste sur la brutalité des changements officiés sous l'aile du fameux mandat. Il ne peut s'agir que de révolution ou plutôt, ainsi qu'il le dit à plusieurs reprises, de mutation, qui opère une transformation complète de l'édifice étatique :

> " *La disposition commune aux peuples façonnés par la civilisation chinoise est de s'accommoder de ces abus* [politiques], *en temps ordinaire, faute d'y pouvoir rien, et non sans les dénoncer : la pétition au pouvoir était de coutume. On n'en faisait pas moins passer avant tout un désir général de stabilité. Le peuple avait ainsi conscience de vivre sur une vitesse acquise; c'est ce qu'il nommait la « vertu » propre de la dynastie. Mais tout autre devient le comportement de ces mêmes masses si dociles, quand s'annonce une révolution, et l'Occident n'a pas fini de s'en étonner. À l'instant où une vertu (nous dirions un système) paraît épuisée et où l'on en voit une autre qui se prépare à s'y substituer, les abus précédents, jusque là supportés, s'éclairent d'une lumière nouvelle. C'est alors le moment, et c'est seulement alors le moment, où, à l'aide du nouveau principe, il s'agit de leur porter remède. À une extrême patience succède ainsi un comportement d'intolérance. On tolérait tout. On ne supporte plus rien. C'est que – très exactement – les valeurs anciennes ne sont plus de jeu* " (p. 27).

L'auteur met alors en exergue les dispositions du peuple viêtnamien à lire les signes dans les coordonnées de leur appareil divinatoire et à s'engager dans la voie ainsi éclairée :

> " *Pour paraître avec chance de succès devant le peuple, instance suprême, en messager du destin, un parti doit lui présenter toutes les marques de sa mission, et le signe entre tous que l'on attend de lui, est en ce cas l'aisance, la fluidité de son succès (...) : ils se mettront d'eux-mêmes dans la main de celui qui a reçu le « mandat du ciel »* " (p. 31).
>
> " *Le puissant et singulier intérêt, divinatoire plus encore que moral, qui s'attache, dans les périodes de crise, aux signes manifestes de l'intégrité et du désintéressement* " (p. 339).

C'est à la lumière de ces " *structures locales profondes* " (p. 49) que Mus analyse le conflit indochinois. Elles expliquent ce retournement de la situation qui fit que la présence française devint subitement intolérable, ou bien que Hô Chi Minh emporta soudainement l'adhésion des

« masses » à la cause du Viêt-minh. Et c'est parce que la partie française n'a pas su comprendre les cartes de ce nouveau jeu que les négociations se sont enlisées, que la guerre apparut inévitable.

Nous voici donc en territoire confucéen. Mus évoque, certes, les mouvements millénaristes, qu'il rattache à une tradition bouddhiste de rébellion, tel celui des Cao Dai ou celui des Hoa Hao (pp. 242-247). Mais ces mouvements mystiques et prophétiques, d'une part, se localisent dans l'ouest de la Cochinchine, et, d'autre part, ne s'expriment que dans les époques troublées pour s'ériger comme une " *véritable religion de remplacement* " :

> " [Le caodaïsme] *anticipe sur la fin de la période que nous avons marquée ; mais pourquoi voir là une hostilité à notre égard ? Ce n'est pas une conspiration, c'est une mise* " (p. 244)[1392].

Pourtant, Mus va repenser la place du bouddhisme et remettre même en cause la prééminence du rôle du confucianisme. Dans un colloque organisé à Bruxelles en 1964, Mus bouleverse la configuration des pièces de l'échiquier religieux. Intitulée *Cosmodrame » et politique en Asie du Sud-Est*, sa communication réévalue entièrement les dispositions religieuses des Viêtnamiens, dans le sens où la combinaison spatiale des trois enseignements, le confucianisme, le bouddhisme et le taoïsme, se transforme en un montage temporel. Dans les temps ordinaires, le confucianisme constitue la religion de routine sur les plans politique et social. Il est alors épaulé, dans une moindre mesure et sur le plan des " *aspirations individuelles* ", par le taoïsme[1393]. Le bouddhisme ne surgit que dans les moments de désordre, " *à son heure* ", quand le Ciel n'a pas encore fait son choix. Il éclipse donc le confucianisme et c'est lui qui procure les règles de conduite morale qu'il est nécessaire de respecter si l'on veut capter un mandat du ciel momentanément suspendu. Il contribue ainsi à rétablir la paix[1394]. Notons que l'ancrage géographique (i. e. « cochinchinois ») du bouddhisme de rébellion n'a plus cours ici. Il est probable que les événements qui ont secoué le Sud-Viêt Nam en 1963 – Mus évoque ici le célèbre " *barbecue* "[1395] de bonzes – sont à la base du réexamen des thèses antérieures. Cette réévaluation ne concerne finalement pas tant la place du confucianisme – il n'est après tout pas occulté, mais simplement re-situé dans un ajustement

---

[1392] Voir aussi ses propos sur la tradition bouddhiste de rébellion dans P. Mus, Vietnam : a nation off balance, *Pacific Affairs*, 1952, p. 525 et sq.

[1393] Mais Mus écrit par ailleurs : " *Les dispositions dont elle* [la métaphysique taoïste] *témoigne était de celles que l'on pouvait s'attendre à voir se raviver, en marge du confucianisme officiel, lors des éclipses de celui-ci, aux époques de crise* ", ce qui est contradictoire avec le propos qui suit. Cf. P. Mus, op. cit., 1971, p. 209.

[1394] P. Mus, op. cit., 1977, p. 192 et sq. Le bouddhisme n'est donc pas une " *philosophie intérieure* ", " *détachée du monde* " (p. 249).

[1395] Le propos fut tenu par la belle-sœur de Ngô Dinh Diêm, le chef d'État de la République du Sud-Viêt Nam, devant une télévision américaine, à la suite de ces fameux événements qui ont vu des bonzes, dans le Saïgon du début des années 1960, s'immoler par le feu pour protester contre le régime autoritaire et pro catholique de Diêm.

dynamique avec le bouddhisme – que celle du fonds asien dont il ne parle désormais plus. Cette réappréciation de la place du bouddhisme va prendre cependant un tour plus radical. La communication qu'il accorde en 1967 au Congrès international des orientalistes à Ann Arbor – elle s'appuie sur une lecture exégétique précise-t-il –, affirme que le bouddhisme coiffe les autres visions religieuses en ce sens qu'il les accepte toutes, et que, par ailleurs, il constitue leur dépassement dans la mesure où la religion bouddhiste démontre dans le même temps la vanité de l'attachement humain à ces visions[1396]. Dans un article donné au Eranos Jahrbuch en 1970 et reproduit dans *L'angle de l'Asie*, la société viêtnamienne est ainsi présentée comme une société bouddhiste :

> " [Il] *est partout aux racines de la société et de la mentalité vietnamienne, en particulier par l'élément féminin* "[1397].

Fonds asien et confucianisme sont, dans cette version, envoyés aux oubliettes.

Le modèle mussien des contacts culturels

L'originalité de Paul Mus dans le champ des études viêtnamiennes tient aussi à ce qu'il propose une théorie sophistiquée des « entrecroisements culturels »[1398]. Tout en établissant l'existence d'une religion commune à l'Asie du Sud-Est, Mus cherche à évaluer le rôle de cette " *composante autochtone* "[1399] dans le processus d'implantation du bouddhisme, du confucianisme ou de l'hindouisme dans cet « angle de l'Asie ». Loin d'imaginer la submersion du vieux fonds asien par les grandes religions, Mus privilégie un modèle dynamique d'acclimatation de croyances exogènes. Pour mettre ceci en évidence, je vais de nouveau m'intéresser à ce texte consacré aux cultes chams qui va bien au-delà du particularisme de cette population hindouisée du Centre-Viêt Nam, dans le mesure où le schéma interprétatif qui y est proposé est étendu à l'ensemble des mouvements de recomposition religieuse en Asie.

[1396] P. Mus, Le bouddhisme dans l'histoire et la société viêtnamiennes, in : *Tradition et révolution au Vietnam*, 1971, p. 61 et sq.
[1397] Id., p. 201.
[1398] Pour reprendre les termes de Roger Bastide.
[1399] P. Mus, op. cit., 1933, p. 372. Prenant l'exemple de l'Inde, il s'inscrit incidemment à l'encontre d'une pratique de l'orientalisme classique. En effet, il assure qu'on ne peut réduire l'Inde à l'expression sanskrite de sa civilisation ; autrement dit, que le " *prestige* " de cette langue ne doit pas cacher que l'Inde résulte d'une combinaison entre des " *prédispositions locales* " et les composantes issues de la pénétration des tribus védiques. Mus fait appel aux noms de Lévi et Przyluski pour appuyer ses dires.

Pour caractériser la théorie de Mus, l'analogie avec un modèle chimique me paraît tout indiquée. C'est d'ailleurs congruent avec le vocabulaire mussien qui parle de " *réaction du milieu indigène* "[1400], agissant tel un " *substrat*[1401] " sur lequel un état indo-européen – il parle ici de l'Inde – est venu se " *fixer* "[1402] pour donner l'hindouisme.

Comme souvent chez Mus, le modèle se complexifie, devient plus confus, mais peut-être aussi plus riche d'intuitions. Ainsi, formule-t-il l'idée d'" *enrichissement* " de l'hindouisme au contact du substrat indigène : il prend l'exemple d'un culte hindou qui intègre une déesse chame en faisant d'elle tout simplement l'épouse de Çiva[1403]. Puis, renversant la perspective, il met en avant la notion d'" *assimilation* " de l'hindouisme par la religion autochtone. Avec néanmoins quelque réticence, car le terme lui semble non pas faux, mais assurément " *excessif* ". Mus est alors amené à préciser sa théorie dans le sens d'un modèle des affinités ou des continuités. Les Chams n'ont pas tant assimilé qu'intégré des éléments " *familiers* ", sans avoir donc à renier leurs propres cultes. D'un point de vue symétriquement opposé, l'hindouisme a " *remodelé* " la " *matière religieuse indigène* " avec d'autant plus de facilité qu'il se trouvait en " *accord* " avec celle-ci – l'hindouisme est en effet déjà infusé par les éléments de cette religion commune de l'Asie des moussons. Quand arriva l'heure de la " *ruine de la culture savante* ", il fut donc aisé aux Chams de retrouver la voie de leur tradition, car la " *substance religieuse locale* " était toujours présente, simplement enrichie de légendes indiennes[1404]. Mus argue toutefois que la familiarité des traits n'épuise pas la réalité des phénomènes, et, ajoutant une nouvelle pièce à l'édifice théorique, il avance que le degré supérieur de l'élaboration hindouiste explique également son incorporation dans les cultes chams :

> " *L'Extrême-Orient était tout disposé à recevoir le Çivaïsme, parce que celui-ci, à bien en considérer la substance et l'origine véritables, ne pouvait lui apparaître que comme une expression plus accomplie de ses propres idées* "[1405].

Il me semble que l'idée de penser des continuités et des circulations entre religions savantes et religions populaires était porteuse d'un programme de recherche prometteur. Hélas, Mus n'a pas tenté de l'éprouver sur le terrain viêtnamien à l'aune de matériaux empiriques. Peut-être, parce qu'il resta enfermé dans un paradigme chimique de l'imprégnation. Plus sûrement, son échec à

[1400] Id., p. 384.
[1401] Le mot « substrat » est en fait employé dans *L'angle de l'Asie* (p. 111).
[1402] P. Mus, op. cit., 1933, p. 387.
[1403] Id., p. 393.
[1404] Id., p. 394.
[1405] Id., p. 400. Cette hypothèse nous paraît offrir une perspective alternative aux théories de la résistance qui avancent que, pour simplifier, la religion dominante est adoptée parce qu'imposée, elle ne submerge pas les croyances antérieures forcément vécues de manière plus sincère mais dissimulée.

rendre compte pleinement des représentations et pratiques populaires est imputable à une dichotomie discutable. En effet, Mus oppose à la pensée consciente des élites une sorte de « sens pratique » des « masses », qui ne peuvent agir autrement qu'en se conformant aux prescriptions religieuses savantes qui ont lentement sédimenté dans les « structures locales ». Par exemple, à propos de l'aptitude du Viêt Nam à résister aux envahisseurs, il écrit :

> " *Consciente, parmi nos opposants, chez les intellectuels, elle est d'instinct dans la masse d'un peuple formé par la résistance millénaire qu'il a opposée à son puissant voisin du Nord* " (p. 218).

De même, il affirme que les conceptions politiques confucéennes ne peuvent être prêtées au " *raisonnement courant du paysan* " (p. 130), mais qu'elles structurent objectivement ses comportements. On pourrait multiplier les illustrations. Ce qu'il importe de saisir, c'est que Mus néglige les capacités populaires à produire des connaissances, et à entretenir un rapport intellectuel à un corps de savoir. Probablement, parce qu'il sous-estime ou ne pense pas le rôle des lettrés de village ou des mandarins retournés au village qui pouvaient faire circuler des idées et des textes et contribuer à leur exégèse locale.

Les clairs-obscurs du style : essai sur les effets de langage

Il paraît évident à mes yeux que le langage à la fois inspiré et parfois obscur de Mus, participe de l'attrait qu'il a suscité. Ce langage demeure en effet assez souvent plus suggestif qu'explicatif, emportant l'assentiment par un " *effet de masse* ", sorte de " *flot ininterrompu* " du discours, si l'on se permet de reprendre les termes que Francis Goyet applique au cas du tribunal oratoire[1406]. La question sous-jacente est, en conséquence, aussi celle de savoir ce que ces images peuvent induire au niveau de la réception du discours, qu'elle soit savante ou profane, en tant qu'effets de connaissance.

Le langage mussien est hautement imagé. On peut certes renvoyer ce trait au fait que *VNSG* est, en partie, un ouvrage de vulgarisation et d'engagement politique qui cherche à emporter l'adhésion du, ou des publics auxquels il s'adresse. L'imagerie mussienne se rattache, en tout cas, plus à un mode d'écriture aux multiples effets d'expression prompte à faire ressentir, de façon instinctive, un réel viêtnamien perçu comme radicalement différent qu'à un mode d'écriture

[1406] F. Goyet, *Le sublime du « lieu commun ». L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, 1996, p. 713.

sociologique, avec ses règles d'énonciation et ses modalités d'argumentation. Les métaphores de l'organisme trouvent en particulier en Mus un savant inspiré. Notamment, celle du « madrépore » sur laquelle je vais m'attarder. Peu courante[1407], elle est vraisemblablement très travaillée. Parce que le madrépore se trouve à cheval sur deux règnes, le règne végétal – le mode de reproduction du madrépore s'effectue par bourgeonnement au moyen duquel il constitue des colonies d'individus indifférenciés –, et le règne animal – il est capable de mouvement –, l'image multiplie les possibilités de représentation. Mus l'enchaîne ainsi à la capacité colonisatrice intrinsèque des Viêtnamiens à laquelle elle est consubstantiellement liée :

> " *Aussi voit-on que l'expansion vietnamienne a présenté, dans l'histoire, l'unité et la continuité d'une espèce naturelle. C'est une sorte de madrépore agricole et communautaire, aux éléments uniformes et juxtaposés. Ils bourgeonnent et s'étendent spontanément dans les directions où le milieu se montre favorable, c'est-à-dire jusqu'aux lisières de la « moyenne région », partout où le riz se cultive sous l'eau. Comme dans l'exemple de la colonie madréporique, la souche entière reparaît là où le système s'est propagé* " (p. 18, nous soulignons).

En outre, Mus établit une sorte de résonance imaginaire en liant implicitement l'image du madrépore au symbole du dragon. C'est avec ce dernier qu'il évoque cette " *Religion du riz* ", ce qu'il appelle aussi la " *spiritualisation de la monoculture* ", qui confère au Viêt Nam une puissante cohérence là où il se transporte, ou lorsqu'il résiste à l'envahisseur (pp. 238-239). Et c'est dans le même mouvement que surgit la métaphore de la colonie madréporique en tant que forme organique élémentaire dont je souligne les caractéristiques dans la citation qui suit :

> " *Le Viêt-Nam (…) est une certaine manière de faire du riz. (…). Administration, sociologie, religion, conscience de lui-même se modèlent au Viêt-Nam sur cette géographie humaine, fixée par ses travaux : la spiritualisation d'une monoculture. C'est un symbole bien choisi que ce dragon dont les Vietnamiens voient les veines dans leur sol et les replis dans leurs eaux. Il faudrait même, pour les bien comprendre, évoquer des formes plus élémentaires encore de vie organique : non point un être dont les membres, périphériquement spécialisés, une fois séparés devraient périr, comme les provinces de la France, mais une structure d'annelé, où l'on voit, le long de la côte vietnamienne, chaque segment reproduire le précédent. Contre cette vie en pleine terre, nul ne peut rien. Elle se ressoude à mesure* " (p. 238).

[1407] C'est un cnidaire qui participe à la construction des récifs coralliens.

La force de l'allusion madréporique tient en conséquence en ce qu'elle constitue une " *solution avantageuse* ", à savoir une réponse imaginative étendue dont le " *pouvoir de facilitation* " est élevé car elle n'est pas seulement descriptive mais aussi élective[1408]. Et si on laisse filer la métaphore en s'appuyant à la fois sur le mode de reproduction et le mode de vie du madrépore, c'est bien le tissage entre les parties et le tout qui est dévidé sous nos doigts, dans deux dimensions, l'autonomie des parties par rapport au tout d'une part, la miniaturisation intégrale du tout que réalise chaque partie d'autre part. Bref, et pour boucler l'étendue métaphorique du madrépore, on retrouve dans ces représentations le village tel que Mus nous le livre.

La force du langage mussien tient aussi dans les incessantes reformulations d'un même propos qui donne l'impression qu'on s'approche toujours un peu plus près du cœur de la culture de l'autre ; qu'on atteint le point de vue émique dans la plénitude de sa complexité. Ce que suggère d'ailleurs Moréchand :

> " [La pensée de Paul Mus] *n'est presque jamais linéaire mais se recoupe, monte en spirales qui s'élargissent, traversant tour à tour des domaines de faits apparemment éloignés pour les relier par des cheminements imprévus. C'est cette complexité qui rend parfois la lecture des œuvres de Paul Mus difficile, mais aussi incomparable* "[1409].

C'est à ce niveau que l'« effet de masse » de l'écriture mussienne se fait le plus sentir, subjuguant les petites contradictions, les allusions sibyllines, les énoncés approximatifs. À ce sujet, le cours du Collège de France dédié à Lévy-Bruhl représente un cas extrême de l'obscurité de la prose mussienne, due en particulier à l'emploi d'un vocabulaire issu des mathématiques. Ce ne sont certes que des résumés de cours, les raccourcis sont donc probablement de mises. Avouons pourtant que le " *volume humain trans-spatio-temporel* " qu'il se " *risque à nommer solide de Lorenz sociopoïétique* " laisse pantois[1410]. Sans nier un effet « Collège de France » ou une " *obscurité revendiquée* " d'un type de philosophie – ainsi que le suggère Fabiani –, cette méthode allégorique d'interprétation (du canon chinois) dénote peut-être à un rapport très singulier de Mus à son objet, c'est-à-dire un monde pétri de religieux dont il cherche à faire apparaître toujours plus le sens mystérieux. Extraire la signification cachée des classiques exigerait dès lors une agilité

[1408] J. Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, 1971, p. 36.
[1409] Hommes et destins, 1981, p. 532, cité dans *Bulletin de la société des amis de Paul Mus*, 1987, 1, p. 12. Voir aussi G. Moréchand, op. cit., p. 26.
[1410] Pour ceux qui demeureraient sceptiques devant un extrait *ad hoc*, nous suggérons de se reporter à : *Annuaire du Collège de France*, année 1958, pp. 365-371.

intellectuelle spécifique, l'esprit devant alors progresser plus par suggestions successives que par le raisonnement scientifique habituel trop limité pour révéler la complexité vertigineuse de cet univers[1411].

La force de l'écriture puise également dans l'emploi d'un ton quasi prophétique. Ainsi, pour rendre compte des capacités d'emportement collectif des masses paysannes, Mus écrit : " *Dansant dans la flamme, se ruant dans le vent, épaississant les ombres, ils* [les esprits] *sont comme une surexcitation du paysage. Quel esprit de guerre et de guérilla ce clair-obscur des croyances ne doit-il pas abriter (...) !* " (p. 116). Enfin, elle s'incarne dans le maniement d'effets de réel, le plus fréquemment en relation avec son action politique. Par exemple, il raconte son retour des lignes viêtnamiennes en 1947 en compagnie d'un résistant, et remarque : " *assis sur les marches d'une villa (…) au milieu des ruines d'une petite ville (…). La nuit venait ; nous nous taisions, ce qui peut, en Asie, prendre un certain sens* " (p. 312).

4. Essai de décentrement de *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre*

La virulente critique de Nguyên Khac Viên

Viêt-Nam, sociologie d'une guerre n'a reçu que peu de critiques théoriques. Certes, le livre fut mal reçu, mais pour de toutes autres raisons, d'ordre politique (cf. supra).
L'article de Nguyên Khac Viên paru dans La Nouvelle critique est à ce titre d'un intérêt tout particulier[1412]. Que cette critique soit viêtnamienne ne me paraît pas complètement découlé du hasard. L'exemple des sciences sociales indiennes démontre que la critique des travaux occidentaux, passés ou contemporains, se fait sans concession ou allégeance aux notoriétés établies. Sans vouloir la réifier au nom d'un « indigénisme » paré de toutes les vertus, elle en prend néanmoins que plus de valeur. Ceci incite à aller au-delà de ce qui relève, dans cet article de Nguyên Khac Viên, des luttes idéologiques opposant une science marxiste à une science forcément bourgeoise – cette lutte, par exemple, conduit l'auteur à voir chez Mus une pensée de la prédétermination –, et, bien sûr, à débarrasser l'article des tics dialectiques propres à la phraséologie marxisante – notamment cette volonté de montrer le rôle de moteur politique tenu par le Parti communiste viêtnamien. En s'attachant ainsi au propos de fond, on découvre que la critique repose souvent sur des arguments à mes yeux recevables.

[1411] Ces développements me sont suggérés par l'analyse du style augustinien par P. Brown.
[1412] Nguyên Khac Viên, Mythes et vérités (sur un livre de Frances Fitzgerald), *La Nouvelle Critique*, 1973, pp. 55-60. le titre de l'article renvoie à un livre de Frances Fitzgerald, mais de fait il constitue un désaveu implicite, et parfois explicite, des thèses sociologiques que Mus expose dans *VNSG*.

Cette désapprobation s'articule autour de plusieurs points. Je n'en retiens toutefois que deux.

Un premier angle d'attaque concerne l'absence d'explicitation du cadre historique dans lequel les contacts culturels s'effectuent. Pour Nguyên Khac Viên, ce sont les questions politiques qui permettent de situer les questions culturelles et non l'inverse. Adressé à un Mus probable lecteur de Bastide, ce jugement peut paraître surprenant. Mus ne proclame-t-il pas, par exemple, que " *dans ce tableau de 1952, la décision domine donc de haut la simple réflexion sociologique* "[1413], pour expliquer l'ouverture internationaliste du communisme viêtnamien à un moment où les valeurs culturelles (on pense évidemment à ce fameux esprit d'indépendance) devraient au contraire enfermer son action à l'intérieur des frontières nationales. De plus, Mus n'élude pas le cadre colonial de sa réflexion[1414]. Pourtant, il est vrai, son propos s'attache plus au dévoilement des bases culturelles qui expliquent les multiples malentendus franco-viêtnamiens – plutôt vus du côté français d'ailleurs – qu'à l'explicitation des situations sociales de contact entre les deux cultures. Par exemple, Mus propose l'idée de pensée cyclique, qui est une " *disposition fondamentale de la conscience asienne* ", pour expliquer le contraste qui existe entre des attitudes qui semblent accepter et apprécier la présence française, puis s'inversent subitement lorsque les événements changent. Cette temporalité propre à la culture sino-viêtnamienne découpe les événements en série d'" *unités de vie* " qui se " *referment* " sur elles-mêmes et se " *suffisent* " à elles-mêmes. Ainsi, selon Mus, que les Viêtnamiens se soient engagés auprès de l'occupant français contre les Japonais dans une « unité » n'impliquait pas qu'ils s'engageraient dans la suivante : " *on prend congé d'aussi bon cœur qu'on y est entré* " (p. 114). Et c'est pourquoi la remarque de Nguyên Khac Viên n'est pas fausse : Mus escamote fréquemment la question de la façon dont le contexte colonial induit des rapports sociaux entre colonisateurs et colonisés pour lesquels la « part culturelle » ne constitue à l'évidence pas l'explication première s'il fallait en rendre intelligible la forme particulière[1415]. Autre illustration, Mus attribue la méfiance des Viêtnamiens vis-à-vis des Français à la " *prudence atavique* " (p. 212) d'hommes rompus à examiner l'étranger sous toutes les coutures. Il serait assurément moins coûteux de s'en remettre à une prudence logique des « dominés », sans qu'elle soit constitutive d'une disposition mentale. De même, et symétriquement, l'éviction des Français par le coup de force japonais du 9 mars 1945 est-elle renvoyée à l'incapacité de

---

[1413] P. Mus, op. cit., 1952, p. 272.
[1414] Id., pp. 330-334.
[1415] Par exemple une temporalité spécifique pour expliquer le " *meurtre* " des soldats français parachutés dans les campagnes à la fin de la Seconde Guerre mondiale là où quelques mois auparavant les paysans les camouflaient pour lutter contre les japonais.

transformer " *notre prise de pouvoir* " en une " *religion d'état* " (p. 136). Paul Mus met donc fréquemment en avant des relations de sens là où les rapports de forces semblent déterminants.

Dans un deuxième angle d'attaque, Nguyên Khac Viên reproche globalement à l'orientalisme de considérer que " *les textes chinois ont plus d'importance que la réalité historique viêtnamienne* "[1416]. À son avis, cette pratique scientifique – typique de l'orientalisme français qui n'a voulu voir dans l'Asie que du passé, ajoute-t-il[1417] – conduit Mus à surdéterminer l'influence du mandat céleste pour expliquer les événements historiques, alors qu'à ces yeux cette notion paraît " *périmée* ". L'objection porte en fait sur la place des constructions confucéennes dans la sociologie mussienne[1418]. Selon Nguyên Khac Viên, Mus surestime l'influence du confucianisme qui, même dans le passé viêtnamien, n'imprégnait que l'élite dirigeante. Cette dernière remarque[1419] caricature en partie la position de Mus. En effet, Mus fait clairement la distinction entre la masse et l'élite. Il affirme que ce sont les lettrés qui ont su formuler cette croyance religieuse populaire selon laquelle le peuple est le porteur de la " *voix du Ciel* " et qu'il détient le pouvoir de résoudre les crises politiques et morales (p. 32). Il note aussi que l'apport et le décorum confucéen se sont adaptés aux campagnes, qui restent animistes et superstitieuses, et que, sous le " *vernis confucéen* ", le maillage des croyances paysannes étend sa toile sur les campagnes (p. 116, voir supra). Pourtant, il est vrai aussi que la pensée de Mus n'est pas dénuée d'ambivalences. N'affirme-t-il pas que la " *lente cristallisation des idées chinoises* " est à la base de la " *formation culturelle* " (p. 137) des masses populaires ? Et le modèle des pratiques populaires qu'il développe et dont j'ai déjà parlé, va bien évidemment dans ce sens, les masses sont confucéennes sans le savoir :

> " *Le peuple certes ne connaissait que peu de chose de ces prétendues disciplines de savoir et d'action. Il suffisait qu'il y crût. Le monde occidental ne reçoit-il pas quotidiennement, dans tous ses gestes, la discipline de sciences qu'il ne possède pas, sauf par personnes interposées, mais dont il suit l'application, du volant de sa voiture aux remèdes qu'on lui vend* ? "[1420].

[1416] Nguyên Khac Viên, op. cit., p. 58.
[1417] Nguyên Khac Viên, op. cit., p. 59. À ce sujet, mais il est vrai en étant souvent contradictoire, Mus combat néanmoins l'idée occidentale qui prête à la société extrême-orientale un immobilisme structurel. Cf. P. Mus, op. cit., 1952, p. 31.
[1418] L'article de Nguyên Khac Viên se veut naturellement être une défense de l'action du parti communiste. À ce titre, il est logique qu'il réfute les effets performatifs du « mandat céleste » au profit des pratiques révolutionnaires mises en œuvre par le parti communiste. Pourtant, l'auteur est parfois paradoxal. En mettant au cœur de la tradition viêtnamienne, non l'idée de mutation ou de mandat céleste, mais celle de lutte contre l'agression étrangère qu'il met en parallèle avec les capacités naturelles du peuple viêtnamien à lutter contre les conditions de milieu, il s'inscrit probablement dans la pensée essentialiste de la tradition lettrée.
[1419] Nous ne prenons pas position sur la validité de la thèse, rappelons que ce qui nous intéresse réside dans les ambiguïtés que le texte de Nguyên Khac Viên soulève dans la pensée de Paul Mus.
[1420] P. Mus, op. cit., 1952, p. 142.

Caricature, également, eu égard aux évolutions de la pensée mussienne (voir supra), quoiqu'il soit vraisemblable que Nguyên Khac Viên n'en connaisse pas la teneur. Toutefois, ce dernier touche à un point d'importance en ce qui concerne la constitution de la sociologie de Mus, à savoir ses rapports aux théories lettrées. À ce sujet, c'est plus particulièrement avec François Jullien que je poursuivrai la discussion.

La pensée mussienne à l'aune de la pensée confucéenne

En effet, Paul Mus – tout au moins dans *VNSG* – adosse en partie sa connaissance sociologique du Viêt Nam au modèle savant d'intelligibilité que le confucianisme propose du monde social viêtnamien. En première approche, je dirais qu'il joue avec les représentations confucéennes[1421], au service d'un style dont j'ai déjà parlé. Ainsi, chaque fois qu'il parle du changement, il fait appel à des images de la nature. Il décrit donc le peuple viêtnamien, en ses réactions collectives, sur la base de métaphores climatiques : les " *mouvements de masse* " en Asie, dans les moments décisifs, sont assimilés à des " *forces latentes* "[1422] dont le " *déchaînement* " est " *irrésistible* " (p. 33). La figure des typhons qui ravagent périodiquement les côtes viêtnamiennes est à cet égard invoquée :

> " *Mais dans ces civilisations campagnardes (...) la prospérité ou la famine, la vie des hommes et des groupes dépendent encore, sous ces climats sans mesure, d'un cyclone ou d'une récolte manquée ; on ne soutient qu'avec l'accord de toutes choses, par la grâce du ciel. Aussi la violence des réactions primitives couve-t-elle encore dans les villages* " (p. 115).

Mus établit en fait une analogie structurale entre la nature cosmique et la nature anthropologique qui est au cœur de la théorie confucéenne du monde :

> " *Le paysage mental répond là aussi à celui qui l'encadre : les fleuves ont une exubérance saisonnière, qu'il faut endiguer, et les digues qu'on élève, par un effet physique inéluctable, élèvent aussi le fond du lit ; il faut alors les hausser un peu plus. Le faciès limite est un faciès à*

[1421] Il est bien évident que la pensée confucéenne n'est en rien un système homogène mais au contraire un espace d'interprétations concurrentes. Voir A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, 1997. En l'occurrence, il importe peu : la lecture de Paul Mus ne s'attache pas aux contradictions ou hétérogénéités de la tradition lettrée.

[1422] L'image de la force d'expansion « latente » du peuple viêtnamien est à ce titre une image lettrée si on se fie aux propos que E. Simon rapporte d'un mandarin chinois : " *la charrue et non l'armée, de proche en proche, par la possession du sol avec qui nous faisons un* ". Cf. E. Simon, *La cité chinoise*, 1885.

catastrophes. Peut-être en a-t-il été de même des excès du formalisme sino-vietnamien. Il fixait la société locale dans un ordre tout extérieur, accueillant et protecteur, certes, pour l'individu qui s'y insérait, dans le cours ordinaire de la vie, – mais tout chargé de violences latentes, la crise venue " (p. 140).

" *L'exacte nature du nationalisme vietnamien : à la fois la réaction d'instincts primaires, qui tiennent de la terre, du climat et de leur violence, et celle qu'inspire, avec son légitime orgueil et sa préférence culturelle, une antique morale, où ces forces élémentaires du sol et du sang, s'élaborent, institutionnellement, en une civilisation* " (p. 199).

Mus lui-même suggère que le système métaphorique qu'il utilise est d'inspiration confucéenne :

" *Une vertu antagoniste préside au contraire aux révolutions, en ces moments critiques, comparables à un changement de saison (les Printemps et les Automnes de Confucius), où le destin règle ses comptes avec lui-même* " (p. 28).

Point n'est besoin d'aller plus loin qu'une simple allusion mise entre parenthèses, comme si l'ajustement avec la tradition confucéenne se suffisait à lui-même pour rendre compte des comportements collectifs. Assurément, Mus sait que ce ne sont que des images dont l'analyse peut être complètement gratuite. Cette éventuelle objection est en partie éludée par, d'une part, une petite pirouette, – " *Cette imagerie ne va pas sans une signification politique cachée* " (p. 28) –, et, d'autre part, en assurant que, du point de vue viêtnamien, l'accord existe :

" *L'esprit extrême-oriental s'en montre en tout cas si profondément imprégné, qu'aucune action sur lui n'irait bien loin, si elle n'en tenait compte* " (p. 28).

On ne peut donc dire que Mus redouble la pensée confucéenne (et plus largement chinoise) en toute inconscience de ce qu'il fait. Simplement, il en constate en quelque sorte la conformité avec l'anthropologie réelle du pays :

" *L'esprit confucéen, toujours vivace au sein des campagnes, a coutume de se représenter l'histoire et d'anticiper sur elle. C'est une conception que l'on pourrait nommer cosmique ou climatique des révolutions : cette manière de dire est d'ailleurs constante dans les textes chinois. Selon eux, en ces*

> *moments critiques, les institutions, les doctrines et les hommes qui sont au pouvoir changent en bloc, comme une saison se substitue à la précédente* " (p. 26).

Même si, à l'occasion, il prête à un « sens commun » ce qui relève manifestement d'une élaboration savante :

> " *Dans nos dernières péripéties indochinoises, tout ce qui vient de nous déconcerter tient dans un seul mot : nous avons affaire à une mutation. Seulement, sachons attribuer à ce terme le sens le plus fort (…). Yi, disent les chinois (…) est à la base du sens commun lui-même, en matière politique, à travers toute l'Asie de culture chinoise* " (p. 31).

Ce faisant, il est clair que le projet scientifique de Mus de rendre compte de l'altérité viêtnamienne reste en partie en panne. Et pour des raisons que la seule confusion entre modèle savant et réalité sociale n'épuise pas. Prenons l'exemple du mandat du ciel. Là où Jullien[1423] cherche à rendre compte de la logique du " *procès* ", en opposition à la logique occidentale de la " *création* ", Mus essaie d'abord d'exposer en quoi elle renvoie à une mystique collective des masses paysannes, ou à des formes de révolutions brutales au moment où le mandat a désigné son nouveau titulaire. Non que Mus ne pense pas cette altérité[1424] – il confronte ce qu'il appelle la logique de la série cyclique à la logique linéaire occidentale –, mais de toute évidence son propos n'est pas là, dans l'élucidation de la logique qui régit le " *réseau métaphorique* "[1425] des textes confucéens. Au contraire, le pittoresque des métaphores issues des classiques chinois a pour but d'assurer une proximité immédiate avec le réel viêtnamien, dans ce que cette collision entre les choses de la nature et les choses humaines révèle du monde viêtnamien. Pour reprendre Jullien, le discours mussien est une formulation " *élitiste* " qui colle au plus près de la " *capacité d'évocation* " de la langue des lettrés, en négligeant l'" *aptitude opératoire* " de cette langue[1426]. Si Mus échoue donc à rompre avec le langage

---

[1423] Voir F. Jullien, *Procès ou création. Une introduction à la pensée chinoise*, 1989.

[1424] Pour reprendre la distinction que F. Jullien opère entre la notion de « *différence* " qui s'appréhende dans un cadre interprétatif commun, et celle d'« *altérité* " qui ne signifie pas " *qu'il y ait plus de différences que de similitudes (par rapport à « nous »)* ", mais que ce cadre fait initialement défaut. F. Jullien, *La valeur allusive – Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise*, 1985, p. 3.

[1425] F. Jullien, op. cit., 1989, p. 31.

[1426] F. Jullien, op. cit., 1985, p. 12. L'auteur explique que la sinologie, devant l'immensité des connaissances à acquérir, est conduite " *irrésistiblement* " à aborder le monde chinois du point de vue de leur propre tradition savante (p. 3). L'explication qu'il fournit dans *Procès ou création*, semble plus intéressante. La difficulté d'accès à la doctrine confucéenne tient précisément à ce qu'elle n'est pas une doctrine mais un " *phénomène de tradition* ". C'est donc, non à un ensemble de définitions et de notions organisées sous forme d'un dogme qu'on a affaire, mais à des " *expressions significatives* ", des " *références canoniques* ", des " *citations* ". F. Jullien stipule qu'on se trouve dans un mode d'énonciation qui est celui de la " *formule* " à interpréter et " *savourer* ", et non celui de la notion à analyser. La lecture des textes est donc doublement compliquée. Elle nécessite à la fois, de " *forcer* " l'enchaînement rituel des allusions érudites,

des lettrés – du moins partiellement, car on ne peut lui dénier un projet scientifique distinctif lorsqu'il cherche à traduire le modèle confucéen dans ses propres coordonnées sociologiques : par exemple, il évoque le concept de « fait social total » pour rendre compte du mandat du ciel[1427] –, rappelons que *VNSG* renvoie avant tout à un engagement moral ou politique, notamment celui de renouer des cultures entrées en conflit.

5. L'idéal d'une « concordance spirituelle »[1428] avec le Viêt Nam

Le XIXème siècle français semble obsédé par l'idée d'une humanité réconciliée. À ce sujet, Raoul Girardet rappelle que le thème d'une « fusion » entre l'Orient (proche) et l'Occident est un thème saint-simonien qui s'insère dans un projet rationnel d'aménagement du globe[1429]. Nous l'avons déjà souligné avec Hannah Arendt, lorsque la philologie emploie le concept d'aryanisme, elle s'inscrit dans la tradition humaniste du XVIIIème siècle et apporte par la raison une pierre à l'édifice scientifique et littéraire qui tente alors d'unir dans une même " *fraternité culturelle* " autant de nations que possibles[1430]. Rappelons aussi que l'orientalisme classique est traversé par cet idéal humaniste. Dans ses souhaits pour l'E.F.E.O., Michel Bréal place son " *espoir* » dans le " *rapprochement* " auquel l'institution doit contribuer, entre les " *savants européens* " et les " *lettrés d'Asie* " afin de participer au progrès " *matériel* " et " *moral* " de l'humanité[1431]. Il s'inscrit en cela en plein dans cette idéologie que la notion de « Renaissance orientale » véhicule[1432]. Idéologie partagée par les administrateurs coloniaux, " *au-delà de l'opportunité politique* " pour reprendre les mots de Trinh Van Thao[1433]. Peut-être aussi pour d'autres milieux : dans un texte sur les élites annamites, Léopold Cadière estime que les qualités de ce peuple peuvent conduire à une " *fusion entre les autochtones et les français* "[1434]. Trinh Van Thao souligne par ailleurs que ce " *projet d'osmose*

---

notamment – si nous avons bien compris –, en replaçant le texte au niveau de ses " *enjeux* " (au sein de la chaîne de tradition, dans l'espace des textes) et de sa " *portée* " (dans le contexte historique de l'énonciation), et de coller au plus près du " *fil de la littéralité* " caractéristique du mode d'énonciation lettrée. F. Jullien, op. cit., 1989, pp. 11-12.

[1427] Le mandat du Ciel est ici central et représente ce fait social total qui imprègne la vie sociale dans sa totalité, ce fait que la sociologie de Mus se donne comme point nodal qui permet de saisir le rythme caractéristique d'une société donnée.

[1428] Le terme est employé par P. Mus lui-même, à l'occasion de la conférence qu'il donna au Centre d'études de politique étrangère de la Sorbonne sous le titre *Le Viet Nam chez lui*. Il ajoutait qu'il n'était nul besoin d'être orientaliste pour ressentir ce sentiment de concordance.

[1429] R. Girardet, *L'idée coloniale en France*, 1972, p. 17 et sq.

[1430] H. Arendt, *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*, 1982, p. 304.

[1431] M. Bréal, Mes souhaits pour l'École française d'Extrême-Orient, *B.E.F.E.O.*, 1901, p. 8.

[1432] Cf. R. Schwab, *La renaissance orientale*, 1950.

[1433] Trinh Van Thao, op. cit., p. 210.

[1434] L. Cadière, Elites annamites, A.S.M.E., 1931, p. 251.

culturelle " est également porté par des lettrés réformateurs tel Phan Chu Trinh qui prônait une solution non violente à la colonisation française, " *si possible en fusion avec l'Occident progressiste* "[1435].

Serge Thion affirme que la sociologie de Paul Mus se donnait pour but de « recoudre » l'Orient et l'Occident alors que la rupture de l'ordre colonial mettait en lumière les " *antagonismes de civilisation* "[1436]. Nous ne saurions dire s'il s'agit de recoudre l'Orient et l'Occident, l'évolution du conflit ne pousse pas Paul Mus à l'optimisme. *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre* montre plutôt à notre avis un exercice de catharsis personnelle pénétré du désir de retisser des liens avec le Viêt Nam, tout au moins avec son élite lettrée.

L'idéal d'un accord spirituel (et intellectuel) s'appuie sur une conception que Paul Mus expose en se référant à André Siegfried. L'orientaliste rend en effet hommage à l'historien qui proclamait que la contribution française fondamentale à la civilisation occidentale repose dans la " *confiance magnifique* " qu'elle place dans l'intelligence de l'humanité et dans sa croyance en " *une vérité humaine appartenant à tous les hommes* " (pp. 190-191). C'est ainsi que Paul Mus devise sur la " *solidarisation réelle des deux races* " (p. 122) qu'il attribue certes aux efforts de modernisation du pays mais qu'il situe avant tout sur un autre plan :

> " *Occidentaux, aux yeux du Viêt-Nam, nous le rejoignons cependant par certaines de nos dispositions profondes. (...). Nous sentons plus que d'autres, par un instinct terrien autant que par raison abstraite, que notre dimension peut être dans le temps* " (p. 374).

Il n'hésite donc pas à parler de la " *profondeur des contacts* " édifiés entre Français et Viêtnamiens (p. 144). L'auteur fait cependant une distinction, bien qu'elle ne soit pas toujours clairement établie, entre, d'une part, le peuple des campagnes – avec qui il n'y eut pas une " *authentique fusion* " en raison de la distance, mais une simple " *symbiose* " qui s'explique par la création d'infrastructures de communication et d'aménagements hydrauliques, l'instauration d'une sécurité, le respect de la justice coutumière (p. 138) –, et, d'autre part, l'élite intellectuelle avec qui les rapports sont étroits :

> " *Dans ces territoires qui ont quelque temps été les nôtres, l'adoption de notre langue, de notre style et de nos comportements par les milieux cultivés, l'accueil fait à nos idées, l'attachement tout spécial à*

[1435] Id., p. 202 et p. 211.
[1436] S. Thion, Introduction, in : *L'angle de l'Asie*, p. 2.

> *notre pays de ceux qui y avaient vécu, notamment au temps de leurs études, ne pouvaient que nous convaincre d'avoir été compris* " (p. 168).

Paul Mus exprime toutefois des sentiments plus complexes. À l'espoir que la France et le Viêt Nam puissent se rejoindre malgré la guerre, se mêle le pressentiment qu'un véritable gâchis moral se prépare. Ainsi, son discours entrelace regret et incantation. Par exemple, il évoque la solidarité des campagnes viêtnamiennes pour les fugitifs français poursuivis par les Japonais lors du coup d'état de mars 1945, la " *solidarisation* " de Hô Chi Minh avec Leclerc et Sainteny face aux occupants chinois, pour plaider que, " *en dépit des heurts* ", il n'y avait donc rien " *d'inexpiable* " qui pût dresser aveuglément Français et Viêtnamiens les uns contre les autres :

> " *Nous n'étions pas si loin des Vietnamiens qu'ils ne fussent encore prêts à s'épauler à nous contre leur trop pressant voisin* " (p. 85).

À ce titre, plus proche à notre sens de la conjuration que de l'affirmation, Paul Mus n'avance-t-il pas que les Viêtnamiens voulaient simplement la souveraineté territoriale, quitte à reconstruire avec la France par la suite ? (p. 188). Incantation aussi lorsqu'il écrit :

> " *Nous avions été admis, et même adoptés (j'irai jusqu'à ce mot), mais à terme avant que les Japonais ne nous eussent ôtés du tableau* " (p. 121).

Paul Mus exprime ici tout à la fois le désir ou la foi (« adopter ») et la perplexité (« à terme »). Et si cette « adoption à terme » est pour lui une disposition profonde des masses viêtnamiennes (p. 269), c'est bien d'adoption dont il parle. Il serait nécessaire de s'interroger, quantitativement, sur cette prétendue solidarité du monde rural viêtnamien ; facile de rétorquer qu'on peut voir là plutôt du pur opportunisme politique de la part de Hô Chi Minh à qui Mus prête d'ailleurs ces mots : " *plutôt flairer un peu la crotte des Français que manger toute notre vie celle des Chinois* " (p. 85). Mais, Paul Mus défend ici une politique et donc une conviction – celle que tout serait possible si on reconnaît l'unité du Viêt Nam et sa souveraineté (p. 88) –, au service de laquelle il met tout son poids de savant, tout son amour du pays :

> " *Les contacts excellents, d'une qualité humaine parfois très élevée, que tant des nôtres se rappellent avoir entretenus avec l'« indigène » les confirment aujourd'hui encore, et je parle d'esprits informés et*

désintéressés, dans la conviction que nous avons nous-mêmes détruit ce commun bonheur par la propagation intempestive de nos idées " (p. 211).

Fréquemment transparaît alors l'idée que tout est encore possible, que cela ne tient qu'à peu de choses :

" *Comment en sommes-nous venus là, nous à qui, avant cette guerre, l'opinion occidentale (...) reprochait de ne point assez tenir nos distances vis-à-vis de nos colonisés ; nous qui au cours de deux guerres mondiales avons trouvé, auprès d'eux, une adhésion et des dévouements si admirables ?* " (p. 190).

" *Pourquoi voulez-vous à tout prix l'autorité sur nous ? Quelle est votre impatience ? Votre karma vous a fait naître dans l'Ouest. Pourtant vous aimez ce pays du Viêt-Nam et vous choisissez d'y vivre plutôt que dans le vôtre. Certainement ceci a un sens. Attendez, et soyez sûrs que vous y renaîtrez. A ce moment-là, il sera naturel et conforme à la volonté du Ciel que vous soyez investis des plus hautes charges dans le pays* " (p. 251, il fait dialoguer son interlocuteur anonyme).

" *En 1947, une fois délivré le message dont j'étais matériellement chargé et la réponse recueillie, je demandai à l'improviste au Président Ho Chi Minh : « Croyez-vous qu'il nous reste, en dépit de cette guerre, un avenir commun ? » – « Oui, me répondit-il, tout de même : nous avons besoin d'une aide et nous sommes habitués à vous »* " (p. 372).

" *L'Union françaises, bien conçue, bien conduite, avait une chance, même là. Elle se tenait, en tant que possibilité humaine, jusque dans la garde du Président* " (p. 312, il commente les propos d'un résistant qui l'accompagne à travers les lignes et qui se désole de ne pouvoir finir sa licence de droit à Paris et fonder une famille parce que la guerre est là).

" *Discipline, après les premiers heurts, adaptation, approbation même, dans une large mesure, à l'usage. Mais non acceptation. (...). J'hésite encore cependant, tant j'ai foi dans nos raisons profondes de nous rejoindre, à conclure que sur le plan intérieur comme en politique étrangère l'irréparable entre nous soit consommé* " (p. 328).

À bien des égards, nous avons été frappé par la prégnance du thème de la fusion spirituelle chez Paul Mus. Il nous paraît être un fil indispensable à dérouler pour comprendre sa recherche. Il met évidemment en relief le poids d'une obsession européenne que la période de décolonisation ouverte par les fureurs de la guerre semble enterrer. C'est probablement aussi à l'aune de la trajectoire biographique de Paul Mus qu'il faut lire l'importance de la thématique. À l'âge de cinq ans, Paul Mus accompagne ses parents enseignants à Hanoï où il passe son enfance et son

adolescence jusqu'en 1919 ou 1920. L'impact de cette expérience peut se mesurer évidemment en suivant son parcours professionnel qui le ramène, en tant qu'orientaliste, au Viêt Nam. Aller plus loin est difficile, les archives personnelles de Mus ne nous sont pas accessibles. Mais nous ne passerons pas sous silence les quelques indices à notre disposition qui, selon nous, introduisent à la dimension psychologique de l'expérience viêtnamienne dans la sociologie de Paul Mus. Georges Condominas qui a personnellement connu l'auteur, relate ces petites plaisanteries qui ponctuent en fait " *une connivence entre nous, enfants du pays* "[1437]. Paul Mus questionne lui-même son identité : " *Pouvais-je considérer ce pays, ce quartier, autrement que comme les miens ?* "[1438], mais n'interroge hélas pas ici ce qui le noue au Viêt Nam. Tout juste évoque-t-il la personne de sa gouvernante dont on devine l'influence qu'elle a eue dans sa socialisation en pays viêtnamien :

> " *Une figure qui a surplombé de haut mon enfance, dont elle a été le refuge, prenant soin de moi et illustrant tout avec ses contes* "[1439].

Il met en avant la preuve de son attachement en se remémorant qu'elle lui a fait présenter et allumer de l'encens sur l'autel de ses ancêtres. Il avait autour de six ans. Enfant de deux cultures, nous pouvons raisonnablement supputer que c'est ainsi que Paul Mus se projette : la rupture coloniale est à ce titre une déchirure profonde. Nous ne disons pas que là est le moteur de sa sociologie politique, simplement, en certains aspects, elle nous paraît pouvoir être rattachée à cette expérience. Car, d'une certaine manière, c'est une sociologie qui repose plus sur un « sens » que sur un travail empirique. À ce sujet, il semblerait que le « terrain » scientifique que Mus consacre à la société viêtnamienne soit mince, de plus ancré essentiellement, si ce n'est exclusivement, sur la culture chame[1440]. En poste en « Indochine » de 1927 à 1936, il est d'abord affecté à Angkor de 1927 à 1929[1441], ensuite à Hanoï à partir de laquelle il effectue des missions d'étude. Le dossier personnel de Paul Mus conservé à l'E.F.E.O. ne permet pas de toutes les

---

[1437] G. Condominas, op. cit., 1990, p. 105 (je souligne).
[1438] P. Mus, op. cit., 1977, p. 21.
[1439] Id., p. 20. On ne peut s'empêcher de rapprocher ces propos du témoignage de Georges Condominas quant à sa socialisation primaire où domine la figure de sa mère d'origine viêtnamienne en ces veillées rythmées par les contes. Voir la présentation de L. Condominas, *La chasse et autre essais*, 1988. Nous rencontrons de nouveau l'importance de l'« élément féminin » dans les processus d'acculturation. On en trouve un autre indice indirect chez Mus lorsqu'il évoque des " *amis d'enfance* " viêtnamiens – docteurs en droit ou en médecine – et souligne que l'acculturation liée à leur formation en langue française pèse peu en face de la " *puissance affective sans rivale* " de certains mots ou expressions viêtnamiens apprises par leur mère " *dans les salles du fond* " de la maison alors que la salle principale se fait l'écho du français. Cf. P. Mus, op. cit., 1952, p. 143. Mus ne parlerait-il pas de lui-même dans cette évocation ?
[1440] C'est évidemment un terrain « métissé » que Mus rencontre dans le Sud-Viêt Nam. Ces expériences de terrain sont de toute façon réinvesties dans les écrits relatifs au Viêt Nam. Voir par exemple le chapitre 10 de *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre*.
[1441] Il effectue une mission à Java en 1928. Voir chapitre VII, in : A. W. Adam, *Batavia-Saïgon-Hanoï : les archives diplomatiques françaises sur les relations entre les Indes Néerlandaises et l'Indochine*, 1990.

reconstituer. Son premier terrain consiste en une courte mission du 1er novembre 1929 au 6 janvier 1930, elle comporte des rencontres avec des mandarins, des collectes de documents, une " *étude rapide* " des traditions locales, diverses visites de monuments[1442]. Il indique d'ailleurs qu'il fit sa " *première expérience prolongée* " du Sud-Viêt Nam en 1933-1934[1443]. Il ne semble pas qu'il y ait eu d'autres missions. Peut-on alors spéculer que le réinvestissement de son expérience d'enfant et d'adolescent au Viêt Nam, dans un milieu orientaliste – ses parents fréquentaient les membres de l'E.F.E.O.[1444] – d'une part, et des discussions qu'on devine avec des lettrés de l'E.F.E.O., d'autre part, structure sa connaissance de la culture viêtnamienne telle qu'elle apparaît dans *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre* ? À ce sujet, remarquons que les chercheurs viêtnamiens sont quasiment absents de son appareil de références. Ce que suggère d'ailleurs Georges Condominas qui cite Trân Duc Thao et Nguyên Van Khoan mais les fait apparaître dans l'inventaire des " *autres influences* ", en toute fin d'article[1445]. Il est vrai, Paul Mus ne renvoie que rarement à des auteurs viêtnamiens (en tant que références scientifiques). En outre, leurs apports demeurent le plus souvent énigmatiques, à l'exception de Trân Duc Thao[1446]. Nous retrouvons effectivement dans *Viêt-Nam, sociologie d'une guerre*, les seuls noms de Trân Duc Thao (" *penseur de grand avenir* "[1447]), Nguyên Van Khoan (" *ami et collègue* "[1448]) et Nguyên Van Huyên (" *ethnologue de réputation internationale* "[1449]). Nous apprenons aussi que Nguyên Van Tô était depuis les années 1930 un " *compagnon de travail* "[1450].

Quoiqu'il en soit, les malentendus du « dialogue culturel » (de trois siècles ! pour reprendre les mots de Nguyên Thê Anh) se dévoilent ici crûment, dans la lumière d'une obsession aveugle quant aux réalités de la situation, mais dont l'échec est en même temps pressenti, mais à laquelle on se rattache néanmoins… C'est évidemment l'échec d'une certaine idée persistante et élitiste[1451] de la « mission civilisatrice » qui pensait pouvoir nouer les fils d'une compréhension mutuelle, auprès des lettrés, par les lettrés. Le côté tragique de cet échec est dans le fait qu'il se niche au cœur d'un homme remarquable qui se pensait des deux cultures.

[1442] A.E.F.E.O., P14, dossier personnel Paul Mus, Rapport de mission.
[1443] P. Mus, op. cit., 1952, p. 129.
[1444] P. Singaravélou, op. cit., 1999, p. 107. P. Mus évoque notamment E. Huber qui ne pouvait parler à ses " *boys* " mais passait des heures à discuter avec les lettrés en sino-annamite grâce à sa connaissance du chinois. P. Mus, op. cit., 1971, p. 86.
[1445] G. Condominas, op. cit., 1970, pp. 67-68.
[1446] P. Mus, *Le Viet Nam chez lui*, 1946, p. 25 et sq. Il reprend son " *analyse existentialiste* " du conflit franco-viêtnamien, notamment l'aspect superficiel des contacts culturels.
[1447] Id., p. 185.
[1448] Id., p. 140.
[1449] Id., p. 80.
[1450] P. Mus, op. cit., 1977, p. 19.
[1451] Dans le double sens qu'elle est le fait de cette élite (intellectuelle, politique) et qu'elle est dirigée vers celle-ci.

En guise de conclusion

Entre une histoire traditionnelle des idées vues comme les produits mécaniques de situations historiques ou biographiques[1452] et une histoire sociale de l'orientalisme, nous avons préféré une démarche qu'on pourrait dire plus « herméneutique ». Nous n'ignorons pas la charge du mot, ce qu'en dit par exemple Jean-Claude Passeron lorsqu'il oppose cette " *forme vagabonde* " de l'interprétation à ce qu'il appelle une " *théorie interprétative* "[1453]. Pour notre part, nous voulons dire par là que l'interprétation des textes ménage une place aux traditions de pensée en tant que fil de contraintes langagières qui conditionnent les questions qu'on pose, les discours qu'on tient. L'omniprésence de *La Cité antique* dans les têtes en est un bon exemple, ce cas mettant en outre en évidence le poids de la structuration initiale du champ de la production savante : Fustel de Coulanges est présent quasiment sur toute notre période de référence. Un champ scientifique de taille restreinte, des positions dans l'espace social peu diversifiées, une empirie globalement faible – il ne s'agit pas tant d'accumuler des faits d'observation que de montrer littéralement en vertu de quelles normes sociales et culturelles le peuple viêtnamien pense et agit à la fois d'une manière radicalement différente et pas si loin de « nous » –, des connaissances produites en partie dans un dialogue avec des lettrés viêtnamiens qui constituent des sources d'information globalement peu différenciées. Au bout des représentations du monde social viêtnamien peu divergentes qui forment ce que nous appelons la « Bibliothèque annamite » laquelle s'élabore sur la base d'un stock de connaissances disponibles partagées[1454] et qui a pour effet de lier entre eux des textes dont les intentions et les statuts sont différents. À travers le mot d'« herméneutique », nous revendiquons aussi une posture qui laisse toute sa place à la notion d'auteur, c'est-à-dire à un individu qui affirme sa singularité, qui assume ce qu'il dit, qui noue un dialogue conscient avec des auditoires variés, qui a des désirs. Et c'est là la difficulté, comment lier de manière non contradictoire une telle posture avec une analyse en terme de « Bibliothèque » où, pour dire schématiquement, nous dressons un « tableau » avec des textes sur le devant de la scène et des auteurs en toile de fond, et non l'inverse ? Comment la lier aussi avec une description sociographique des producteurs ? Nous avons tenté d'éviter l'écueil de deux manières. D'une

---

[1452] Le livre de C. Mackerass, *Western images of China*, 1991, 337 p. à propos des images occidentales de la Chine entre le XVIIème et le XXème siècle en est un bon exemple. Il ne s'agit pas de traiter de haut de tels travaux, ils nécessitent de vastes lectures et de solides aptitudes de synthèse. Simplement, par exemple, le niveau de généralité (discours français, discours britanniques, etc.), les découpages « siéclistes » du temps induisent les défauts bien connus du genre.

[1453] J.-C. Passeron, *Le raisonnement sociologique*, 1991, p. 391.

[1454] À ce sujet, ce n'est pas tant à une fabrique de l'Orient que l'orientalisme nous convie qu'à une re-fabrique de l'Occident dans le miroir viêtnamien.

part, à travers le projet global d'écriture, dans la mesure où nous consacrons de longs chapitres à deux orientalistes dans lesquels nous faisons place aux dimensions du désir (la passion de connaître chez Cadière), des attentes et des contradictions (la thématique de la fusion culturelle chez Mus), et à l'originalité des auteurs. D'autre part, la construction de l'objet fait son chemin avec Bakhtine, non seulement parce qu'il nous conduit à penser les savoirs en tant que produits d'une activité dialogique, mais aussi parce que sa notion d'horizon social implique de concevoir un sujet intelligent, doué d'intention, qui s'oriente consciemment vers un espace de débat ou de tradition. Ce qui veut dire qu'avec Bakhtine, les questions deviennent : qu'est-ce qu'on fait de ce qui est transmis ? Comment on le transforme ? Et donc avec qui ?
C'est par ces moyens que nous pensons donner une cohérence au travail de recherche et faire un bon usage de méthodologies hétéroclites.

Le temps de la conclusion est aussi l'occasion de remettre à la lumière ce que la construction de l'objet a dû en théorie évacuer ou bien les silences relatifs à de possibles pistes de recherche que l'étude en cours a laissées de côté.
En matière de tradition de pensée, la prégnance de l'organicisme nous a à bien des égards frappés. Jean-Claude Passeron rappelle, en s'appuyant sur Georges Canguilhem, la puissance de la métaphore biologique de la cellule dont la filature a imposé à la description son modèle de coopération et d'harmonie dans la pensée biologique, mais aussi " *au-delà* "[1455]. Les théories biologiques par le biais du recours aux analogies de l'organisme, influencent en effet durablement la pensée des sciences humaines[1456]. À titre d'exemple, Jean-Claude Chamboredon note qu'Émile Durkheim reprit la notion de « substrat » développée par Claude Bernard : elle permettait des " *jeux de réverbération* " dans le sens où les mêmes structures apparaissaient repérables tant au niveau de la conscience collective que de la morphologie sociale[1457]. La pensée organiciste est ainsi très présente dans le mode d'appréhension du village et se développe en quelque sorte autour de ces « jeux de réverbération ». C'est fondamentalement parce que le village apparaît comme une réplique en miniature de la société globale qu'il joue ce rôle d'analyseur privilégié : il possède les structures fondamentales qu'il suffit de « déployer » (village/État, culte du génie/culte du Ciel et de la Terre, maison commune/esplanade du Nam-Giao) pour reconstruire l'édifice social qui se présente comme un « tout » harmonique emboîté de telle sorte qu'un changement de focale

[1455] J.-C. Passeron, op. cit., p. 145.
[1456] J. Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, 1971, p. 255. Pour prendre un exemple, l'adjectif « spontanée » employé pour rendre compte du mode de formation du village (« initiative libre et spontanée ») est d'un intérêt particulier en ce qu'il suggère que le mode de colonisation du milieu a quelque chose de biologique analogue à un mode de reproduction, à savoir la génération spontanée.
[1457] J.-C. Chamboredon, Emile Durkheim : le social objet de science. Du moral au politique, *Critique*, 1984, p. 505.

n'altère en rien l'identité de l'objet[1458]. Il n'est pas de notre propos de dire que la théorie homonculaire[1459] informe directement les représentations savantes du village viêtnamien, mais plutôt que les modèles cognitifs importés de ou transmis par la pensée biologique ont fourni à la sociologie des configurations métaphoriques persistantes. Peut-être Fustel de Coulanges joue-t-il ici un rôle de médiation entre l'organicisme et les études viêtnamiennes, nous savons qu'il a recours fréquemment à l'anatomie pour rendre compte de la spécificité de la cité antique, ainsi que le souligne justement François Hartog[1460].

Nous avons laissé également de côté l'héritage « missionnaire » en matière d'appréhension de la religion des Viêtnamiens. Il ne fait pas de doute que les discours sur « la véritable religion », sur la laïcité des élites, la sorcellerie taoïste, etc. puisent dans cette tradition. Notamment, les écrits jésuites sur la Chine sont très probablement à la base de ces représentations[1461].

Eu égard à nos critères de sélection des textes, les études d'anthropologie physique n'apparaissent pas dans le corpus. Elle n'en a pas moins accouché de nombreux travaux impulsés en partie par des médecins. Dans le manuel publié en 1954 sous le titre *Connaissance du Viêt-Nam*, Pierre Huard, professeur depuis 1936 à la Faculté de médecine de Hanoï, membre d'honneur de l'E.F.E.O[1462], consacre d'ailleurs un chapitre à la « structure somatique » des Viêtnamiens[1463]. L'auteur y fait apparaître l'excellence des travaux entrepris par des médecins viêtnamiens[1464]. Les thèses de l'anthropologie physique irriguent néanmoins les discours qui peuvent être tenus sur la race, le plus souvent sans référence explicite. C'est ainsi que pour différencier le courage des Occidentaux et le courage des Viêtnamiens, des auteurs, comme Éliacin Luro ou Pierre Silvestre, énoncent que

---

[1458] Voir à ce propos l'analyse de M. Foucault relative au nouveau rapport au regard que le microscope introduit dans les sciences naturelles. Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, 1966, p. 145.

[1459] Expliquons brièvement que la théorie homonculaire était au cœur d'un débat intense au XVIIIème siècle dans lequel s'opposaient les épigénéticiens et les préformationnistes qui voyaient dans l'ovule ou le spermatozoïde, la présence d'un homoncule dont le déploiement donnait l'adulte. Cf. S. J. Gould, Faute d'une métaphore appropriée, in : *Le sourire du flamant rose*, 1985, pp. 133-144. On peut voir plus simplement dans ce schéma ce mode de fonctionnement de la connaissance commune que décrit A. Schütz, à savoir une construction par " *typicalité* ", l'expérience d'un objet étant transférée sur un autre objet qui est perçu " *seulement* " à travers les similitudes de son " *type* " par rapport au premier. Cf. A. Schütz, *Le chercheur et le quotidien*, 1987, p. 13.

[1460] F. Hartog, *Le XIXè siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, 1988, p. 35.

[1461] Voir à ce propos J. Gernet, *Chine et christianisme*, 1991, chap. II et IV.

[1462] P. Singaravélou, *L'Ecole française d'Extrême-Orient ou l'institution des marges*, 1999, p. 330.

[1463] Le rejet scientifique de la notion de race en France au tournant de ce siècle à l'initiative des durkheimiens – c'est la thèse de L. Mucchielli (voir au-dessus) – ne semble pas affecter le champ des études viêtnamiennes. Au côté de la « culture nationale », la « race » conserve un caractère explicatif, probablement parce que sa définition devient « molle », c'est-à-dire pas seulement biologique. P. Huard & M. Durand, *Connaissance du Viêt-Nam*, 1954, p. 41. Ajoutons que le colloque organisé à Paris en 1959 sur la recherche en Asie consacre une séance à l'anthropologie physique. Voir *Colloque sur les recherches des instituts français de sciences humaines en Asie*, 1960, pp. 61-76.

[1464] Dans la perspective de l'analyse des productions conjointes, il y aurait là un point d'ancrage. En particulier, la question de la redéfinition des identités respectives induites par les interactions interculturelles mériterait un examen attentif : les chercheurs viêtnamiens ont produit des études de craniométrie (Pierre Huard cite la thèse de Dô Xuân Hop) dont on aimerait analyser la manière par laquelle elles sont amenées à conclure que les crânes viêtnamiens sont " *brachycéphales et de médiocre capacité* " ? P. Huard & M. Durand, op. cit., 1954, p. 40.

ce dernier est essentiellement passif et ne peut être donc assimilé au " *vrai courage* " des Européens : il y a là un air de famille avec des propos que Paul Broca, pour ne citer que lui, tenait sur le courage occipital et le courage frontal ou " *caucasique* "[1465]. À titre indicatif, le tableau qui suit fournit une idée de ces discours qui empruntent au lexique de l'anthropologie française du XIXème siècle (laquelle avait mis la notion de race au cœur de son travail[1466]), sans que forcément les auteurs de nos corpus s'ancrent dans les débats autour de la raciologie :

	Corpus primaire	Corpus secondaire
Imprévoyance, légèreté, inconstance	Luro, Silvestre, Ory, Dumoutier, Souvignet, Briffaut, Cordier, Chassigneux, Robequain, Sallet, Tavernier	Duc Chaigneau, De Rosny, Le Mar'Hadour, Boissière, Jammes, Clair, Perrot, Cabaton, Marquet, (Malleret[1467]), Claeys, M. G.
Routinier	Aubaret, Luro, Ory, Silvestre, Souvignet, Schreiner, Giran, Diguet, Briffaut, Chassigneux, Robequain, Gourou	De Rosny, Perrot, Rouilly, Goloubew, M. G.
Souplesse d'esprit, faculté d'imitation ou d'adaptation	Dumoutier, Chassigneux, Robequain, Gourou	De Rosny, Clair, Cabaton, Perrot, Rouilly, Claeys
Imagination	Souvignet, Diguet, Giran, Sallet	De Rosny, Le Mar'Hadour, Jammes, Perrot, (Malleret)
Insensibilité devant la mort, absence de pitié	Luro, Giran, Diguet, Cordier	Marquet, (Malleret)

Tableau 31 : Les discours de la raciologie au Viêtnam : quelques exemples.

Nous avons aussi laissé de côté ce qui dans les textes français nous est apparu comme riche de désirs. Pas seulement le désir de « concordance spirituelle » par lequel l'étrangeté de la culture viêtnamienne en étant transférée dans un monde d'objets familiers, est devenu le support à un discours sur la fusion intellectuelle entre l'Occident et l'Extrême-Orient, implicitement entre les élites de chaque pays. Le cas de Paul Mus est venu éclairer ce propos[1468] ; ou le désir de connaissance. Mais aussi un désir d'hommes. Ainsi, dans un paragraphe sur le rôle des mares

[1465] Cité in : S. J. Gould, *La mal-mesure de l'homme. L'intelligence sous la toise des savants*, 1983, p. 110.
[1466] L. Mucchielli, Sociologie *versus* anthropologie raciale, *Gradhiva*, 1997, p. 77.
[1467] L. Malleret, *L'exotisme chinois dans la littérature coloniale depuis 1860*, 1934, 372 p. Nous mettons entre parenthèse dans la mesure où ce texte n'apparaît pas dans le corpus secondaire. Nous soulignons simplement la persistance, encore une fois, des ressources cognitives utilisées par les orientalistes.
[1468] À côté de ce qu'il juge globalement comme un " *contact manqué* ", C. Fourniau identifie pourtant des " *zones d'adhérence* " autour de l'orientalisme : " *un certain nombre d'esprits distingués, dans la lignée des Aubaret et Philastre, ont lié amitié avec le pays et sa culture, sensibles aux étonnantes et subtiles affinités entre les deux littératures* ". C. Fourniau, *Annam-Tonkin 1885-1896. Lettrés et paysans viêtnamiens face à la conquête coloniale*, 1989, p. 266.

dans le village, Pierre Gourou, dans une note de bas de page, évoque ces pantalons, tuniques et cache-seins inadaptés au climat que les femmes portent, notamment en été. Il explique ce fait en invoquant d'une part, la " *pudeur ethnique* " des femmes annamites qui " *répugne vivement à se montrer nue* ", et d'autre part, la " *coquetterie* » des " *jeunes paysannes* " – forcément des « jeunes » ? – ; parle de nouveau des " *jeunes paysannes* " qui portent des voiles noirs en été pour ne laisser apparent que les yeux, le nez et la bouche et qui se couvrent pour éviter d'être brûlées par le soleil " *bien qu'elles n'aient pas l'occasion au cours de leur existence de faire admirer leur nudité* "[1469]. Ainsi, le récit d'Auguste Bonifacy sur son terrain ethnographique chez les Mans – notons qu'il est publié par les « Publications de l'École française d'Extrême-Orient » dans la collection « Etudes asiatiques » –, est également travaillé par le désir. Pas simplement à travers ce qu'on pourrait appeler schématiquement des « gros clins d'œil », bien appuyés, à l'intention de l'auditoire[1470], mais aussi au niveau de la description de situation d'interactions. Par exemple, Auguste Bonifacy relate l'épisode au cours duquel on lui " *offre* " une " *jeune beauté* " qu'il refuse. L'auteur poursuit en racontant que l'entretien fut clos par une " *accolade* " qu'il donne à la jeune fille, " *pour sa part* ", aussi " *paternelle que possible* " ; ou bien sa participation à une cérémonie au cours de laquelle sont effectuées des danses de noces qui ont pour but d'" *instruire* " les partenaires sur le " *devoir conjugal* " : il affirme préférer passer rigoureusement sous silence ce qu'il juge être " *au-dessus* " du tango[1471]. Nous ne multiplierons pas les exemples. Ann Laura Stoler théorise l'espace colonial comme entre autres un terrain d'" *opportunités sexuelles* " dans lequel, dit-elle, " *masculine self-indulgence could be given free vent* "[1472]. Il semble toutefois plus intéressant de voir ce que ces discours nous disent d'une part, de la manière dont on construit la société viêtnamienne, d'autre part, du rapport qu'on entretient à celle-ci, enfin des positions des locuteurs dans leur société d'origine. Ce peut être aussi un des « lieux » d'où l'on peut interroger les relations qui s'établissent entre le champ savant et le champ littéraire et produisent des représentations communes[1473].

Qu'est-ce que la « viêtnamologie » occidentale « moderne », qui est essentiellement histoire, joue à nouer un dialogue avec les « anciens », les savoirs produits sur le monde social viêtnamien (passé ou contemporain) au cours de la période coloniale ? À nos yeux, à reconsidérer certaines

---

[1469] P. Gourou, *Les paysans du delta tonkinois*, 1936, p. 258, n.

[1470] A. Bonifacy dépeint les femmes aux jupes " *trop courtes* ", " *surtout* " si le vent souffle, ne portant pas de cache-seins, aux " *belles formes rebondies* " que des habits serrés laissent " *deviner* ". Cf. Lieutenant-colonel Bonifacy, Une mission chez les Man, *Etudes asiatiques*, 1925, pp. 53-54. Voir aussi à titre d'exemples p. 79 ou p. 81.

[1471] Id., p. 86 et p. 88. Voir aussi Monographie des Man Quan-coc, *R.I.*, 1904, p. 730.

[1472] A. L. Stoler & F. Cooper, Between Metropole and Colony, in : *Tensions of Empire*, 1997, p. 5.

[1473] Voir à ce sujet, sous la direction de D. Lombard, *Rêver l'Asie. Exotisme et littérature coloniale aux Indes, en Indochine et en Insulinde*, 1993, 486 p. Les champs pouvaient d'autant plus s'imbriquer que des relations concrètes pouvaient se construire au sein de la petite société coloniale urbaine et intellectuelle, et que la multiposition caractérise nombre d'acteurs coloniaux (écrivain, savant, fonctionnaire, etc.).

représentations qui sont à titre divers encore présentes, à réfléchir sur les productions d'aujourd'hui en retrouvant d'une certaine façon les conditions initiales de leur établissement à travers les filiations implicites ou explicites qu'elles entretiennent avec les productions antérieures. Car la persistance de certains aspects de la « Bibliothèque annamite » ne lasse pas d'étonner. Notamment en ce qui concerne le village. Il est vrai, les deux guerres d'Indochine ont certainement contribué à faire du village ce lieu éternel de la résistance, de l'unité et par là même de l'identité viêtnamienne toujours menacée par des périls extérieurs. Le motif du combat multimillénaire du Viêt Nam pour sa liberté se trouve encore aujourd'hui réactualisé, les événements mettent de nouveau à l'épreuve son irréductible esprit de résistance. À seul titre d'exemple, Dinh Trong Hiêu désigne ce nouvel ennemi, l'économie de marché, à laquelle les villages ne pourront sans doute guère résister, " *alors que tant d'ennemis sont venus s'embourber (...) devant ces villages* "[1474]. Ce dialogue avec les « anciens » peut aussi fournir des hypothèses quant à la structure des études viêtnamiennes en France aujourd'hui. Notamment, la sous-représentation du Sud-Viêt Nam s'explique certes par la géographie des institutions de recherche, mais celle-ci n'aurait-elle pas des racines dans la représentation d'un Nord plus authentiquement lettré que le Sud et donc plus digne d'intérêt ?

Pour finir, à quoi cela sert-il aujourd'hui de travailler avec la notion de « Bibliothèque », de mettre en avant l'idée de coprésence des intellectuels viêtnamiens comme condition du discours orientaliste ?

Une telle étude ne pourrait-elle pas constituer une des conditions de possibilité d'un dialogue entre chercheurs viêtnamiens et français ? Jackie Assayag et Véronique Bénéï ont raison de souligner que l'expérience d'avoir été colonisé, d'avoir été objet d'enquête anthropologique ne s'est pas effacée avec le départ des colonisateurs : ils font remarquer qu'en dépit de la reconnaissance universitaire des chercheurs indiens sur la scène internationale, le sentiment d'occuper une position subalterne demeure vivace[1475]. Elles accentuent à l'évidence les luttes pour le monopole de l'« expression indigène ». Dans le champ internationalisé de la science, ces questions sont de plus en plus prégnantes : elles dénotent en tout cas que la recherche est obligée de se concevoir sous la forme de dispositifs de plus en plus croisés. Dans le contexte viêtnamien

---

[1474] Dinh Trong Hiêu, Aux sources des Viêts, in : *Tonkin 1873-1954. Colonie et nation : le delta des mythes*, 1994, p. 91. Pour une déconstruction et reconstruction historique, théorique et méthodologique de la catégorie « village » dans le cas viêtnamien, nous nous permettons de renvoyer à notre texte d'une contribution du 25 mars 1997 dans le cadre d'un séminaire d'anthropologie à l'E.H.E.S.S. (Marseille) : *Le village viêtnamien : un bel objet sociologique ?* (à paraître fin 2002).

[1475] J. Assayag & V. Bénéï, À demeure en diaspora. Asie du Sud, Europe, Etats-Unis, *L'Homme*, 2000, p. 20. La lecture des « égo-histoires » des chercheurs indiens conviés à témoigner dans ce numéro de L'Homme montre que le sentiment est objectivement fondé. Voir par exemple S. Subrahmanyam, Parler pour autrui, *L'Homme*, 2000, p. 92.

– Trinh Van Thao et Trân Ngoc Bich estiment que la politique du « renouveau » lancée en 1986 ouvrent des opportunités à une coopération[1476], même si le peu d'intérêt porté aux questions théoriques au profit d'un mouvement de réappropriation du passé[1477], pose problème quant à l'éventualité de créer un langage scientifique commun –, rendre compte des situations spécifiques qui ont permis hier l'expression de l'orientalisme et reconnaître hier la dimension commune de l'entreprise cognitive, pourraient constituer une des conditions d'un dialogue aujourd'hui. Histoire d'expliciter un certain nombre de malentendus soient explicités, tel par exemple celui que relève Nguyên Huê Chi qui explique que les Français, jusqu'à récemment, ont fait la part belle à la littérature viêtnamienne en *nôm* et non en chinois parce qu'ils refusent de voir en cette dernière une inspiration proprement viêtnamienne[1478]. Histoire de prévenir des discours qui, au nom des combats précités, diraient que seuls les « autochtones » sont habilités à parler de leur propre histoire, de leur propre culture. Lévi-Strauss parlait de la collaboration des cultures comme d'une nécessité pour se comprendre et se connaître[1479]. Hier, comme aujourd'hui, l'histoire doit s'écrire à plusieurs mains.

[1476] Voir Trinh Van Thao & Trân Ngoc Bich, Sociologie du Viet-Nam et sociologie vietnamienne, *Approches Asie*, 1997, pp. 65-74.

[1477] En cela en continuité avec une certaine orthodoxie de la science viêtnamienne. Pour une analyse de l'instrumentalisation de l'histoire par les autorités communistes viêtnamiennes et un point de vue plus problématique sur la réalité de l'unité viêtnamienne, voir P. Pelley, The history of resistance and the resistance of history in post-colonial constructions of the past, in : *Essays into Vietnamese past*, 1995, pp. 232-245 ; D. Henley, Ethnographic integration and exclusion in anticolonialism nationalism : Indonesia and Indochina, *C.S.S.H.*, 1995, pp. 302-324.

[1478] Nguyên Huê Chi, L'École française d'Extrême-Orient et les progrès dans l'étude de la littérature viêtnamienne traditionnelle, in : *90 nam nghiên cuu vê van hoa va lich su Viêt Nam*, 1995, pp. 365-366.

[1479] C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, 1987, chap. 9.

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES

A. Travaux historiographiques, études et ouvrages de référence

1. Ouvrages relatifs au monde viêtnamien

2. Ouvrages hors du monde viêtnamien

3. Dictionnaires, Biographies, Nécrologies, Comptes-rendus

B. Textes du corpus

1. Textes français du corpus primaire

2. Textes français du corpus secondaire

3. Textes viêtnamiens

C. Travaux et références pour l'étude des œuvres de Paul Mus et Léopold Cadière

1. Léopold Cadière

2. Paul Mus

ARCHIVES

A. Archives de l'École Française d'Extrême-Orient

B. Archives du Centre des Archives d'Outre-Mer

C. Archives des Missions-Étrangères de Paris

D. Autres archives

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES

A. Travaux historiographiques, études et ouvrages de référence

1. Ouvrages relatifs au monde viêtnamien

ADAM A. W.
Batavia – Saïgon – Hanoï : les archives diplomatiques françaises sur les relations entre les Indes Néerlandaises et l'Indochine (1870-1914).
Thèse de doctorat, Paris, E.H.E.S.S., 1990, 303 p. + 47 p. (annexes).

ARCHIMBAUD L.
L'Indochine, relai de l'activité française en Extrême-Orient.
Revue Pacifique, 1924, 1, 2, 97-101.

AUROUSSEAU L.
Trân Van Chuong, Essai sur l'esprit du droit sino-annamite : Compte-rendu.
Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1922, XXII, 162-168.

BAILLE F.
L'Indo-Chine à l'Exposition coloniale de Marseille (avril-novembre 1906) : rapport à Monsieur le Gouverneur Général de l'Indo-Chine.
Marseille : Imprimerie Samat et Cie, 1907, 206 p.

BARTH A.
Lettre de M. Barth.
Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1901 (janvier), I, 1-6.

BOUCHOT J.
Initiation à l'étude des arts anciens en Basse-Cochinchine.
Bulletin de la Société des Études Indochinoises, 1926, n. s., I, 2, 175-184.

BOUDAREL G.
Sciences sociales et contre-insurrection au Vietnam.
In : *Le mal de voir : ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique* / Université de Paris VII.
Paris : U.G.E. (coll. 10-18), 1976, 136-197.

BOUDAREL G.

Un quantitativiste artisanal à l'œuvre dans l'atelier de Hanoï.
In : *Propriété privée et propriété collective dans l'ancien Vietnam* / Ngô Kim Chung, Nguyên Duc Nghinh (textes traduits, annotés et présentés par G. Boudarel, L. Prin, Vu Cân).
Paris : L'Harmattan (coll. Recherches asiatiques), 1987, 7-63.

BOUDAREL G.
L'insertion du pouvoir central dans les cultes villageois au Vietnam. Esquisse des problèmes à partir des écrits de Ngô Tât Tô.
In : *Cultes populaires et sociétés asiatiques. Appareils cultuels et appareils de pouvoir* / A. Forest, Y. Ishizawa, L. Vandermeeersch (eds.).
Paris : L'Harmattan (coll. Recherches asiatiques), 1991, 87-146.

BRÉAL M.
Mes souhaits pour l'École Française d'Extrême-Orient.
Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1901 (janvier), I, 7-8.

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

BROCHEUX P., HEMERY D.
Indochine, la colonisation ambiguë, 1858-1954.
Paris : La Découverte (Textes à l'appui / série histoire contemporaine), 1994, 427 p.

BUREL L.
L'action missionnaire française au Centre et Nord Vietnam (1856-1883).
Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer, 1995, LXXXII, 309, 489-503.

CABATON A.
Nouvelles recherches sur les Chams.
Paris : Publication de l'École Française d'Extrême-Orient / Ernest Leroux, 1901, 211 p.

CADIÈRE L.
La vie dans les petits ports du Quang-Binh vers 1888 (présentation des papiers du lieutenant Gosselin).
Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1942, 2, 155-221.

CHESNEAUX J.
Contribution à l'histoire de la nation vietnamienne.
Paris : Éditions sociales (coll. La culture et les hommes), 1955, 322 p.

CHESNEAUX J.

L'universalisation et normalisation des études asiatiques. Compréhension de l'Asie moderne par l'étude de son passé à divers points de vue.
In : *Colloque sur les recherches des instituts français de sciences humaines en Asie (1959).*
Paris : Éditions de la Fondation Singer-Polignac, 1960, 39-41.
CHESNEAUX J.
La contradiction principale des études chinoises.
In : *Le mal de voir : ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique* / Université de Paris VII.
Paris : U.G.E. (coll. 10-18), 1976, 113-135.
CLÉMENTIN-OJHA C., MANGUIN P.-Y.
Un siècle pour l'Asie. L'École française d'Extrême-Orient, 1898-2000.
Paris : Les Editions du Pacifique/E.F.E.O., 2001, 237 p.
CŒDÈS G.
Avant-propos.
In : *L'archéologie du Tonkin et les fouilles de Dông-Son (à propos d'un article et d'une lettre de M. Emile Gaspardone)* / V. Goloubew.
Hanoï : Imprimerie d'Extrême-Orient, 1937, I-VII.
CŒDÈS G.
Études indochinoises.
In : *Cinquante ans d'orientalisme français* / Société des Études Indochinoises.
Bulletin de la Société des Études Indochinoises, 1951 (nouvelle série), XXIV, 4, 427-462.
COHEN W. B.
Empereurs sans sceptre. Histoire des administrateurs de la France d'outre-mer et de l'École coloniale.
Paris : Éditions Berger-Levrault (coll. Mondes d'outre-mer histoire), 1973 (1ère éd. 1971, trad. par L. de Lesseps et C. Garnier), 304 p.
***C**olloque sur les recherches des instituts français de sciences humaines en Asie (1959).*
Paris : Éditions de la Fondation Singer-Polignac, 1960, 387 p.
CONDOMINAS G.
L'exotique est le quotidien. Sar Luk, Viet-nam central.
Paris : Plon (coll. Terre humaine), 1966, 538 p.
CONDOMINAS G.
L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est.
Paris : Flammarion, 1980, 539 p.
CONDOMINAS L.

La chasse et autres essais.

Paris : L'Harmattan, 1988, 186 p.

***C**onférences Publiques sur l'Indo-Chine, faites à l'École coloniale pendant l'année scolaire 1905-1906.*

Paris : Imprimerie de la Dépêche Coloniale, s. d., 79 p.

COSSERAT H.

Lettres du Capitaine d'Infanterie de Marine J. Petit-jean-Roger. Cochinchine – Annam – Tonkin (1880-1885).

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1931, 3, 247-370.

CULTRU P.

Histoire de la Cochinchine française des origines à 1883.

Paris : Augustin Challamel, 1910, 441 p.

DAO THAI HANH

Son Excellence Phan-Thanh-Gian, ministre de l'Annam (1796-1867).

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1915, 1, 211-224.

DE GANTÈS G.

Coloniaux, gouverneurs et ministres. L'influence des français du Viet-Nam sur l'évolution du pays à l'époque coloniale 1902-1914.

Thèse, Université de Paris VII, 1994, 3 volumes, 547 p.

DESCHAMPS P.

Discours.

In : *Cinquantenaire de la fondation de l'École Française d'Extrême-Orient.*

Paris : Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres, 1952 (séance du 21 mars), 6-12.

DINH TRONG HIÊU

Aux sources des Viêts.

In : *Tonkin 1873-1954. Colonie et nation : le delta des mythes* / P. Franchini (dir.).

Paris : Éditions Autrement (Série Mémoires n° 32), 1994, 81-100.

DINH VAN TRUNG

La psychologie du paysan du delta. Étude sur la culture vietnamienne.

Thèse, Université de Paris V, 1974, 818 p.

Direction des affaires économiques (Gouvernement général de l'Indochine)

Annuaire statistique de l'Indochine, 1913-1922.

Hanoï : Imprimerie d'Extrême-Orient, 1927, volume 1.

Direction des affaires économiques (Gouvernement général de l'Indochine)

Annuaire statistique de l'Indochine, 1932.

Hanoï : Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932, volume 3.

DUPUIS J.

Le Tong-Kin et l'intervention française (Francis Garnier et Philastre).

Paris : Augustin Challamel, 1898, 350 p.

DURAND M.

L'univers des truyên nôm / manuscrit établi par Dinh Gia Khanh, Nguyên Van Nguyên et P. Papin.

Hanoï : Nha Xuât Ban Van Hoa / E.F.E.O. (coll. Bibliothèque vietnamienne), 1998, 245 p.

DURETESTE A.

Cours de droit de l'Indochine.

Paris : Larose Éditions, 1938, 240 p.

L'École française d'Extrême-Orient à Hanoï 1900-2000. Regards croisés sur un siècle de recherches.

Hanoï : E.F.E.O., 2000, 95 p.

FALL B.

Le Viet-Minh, la République démocratique du Viet-Nam 1945-1960.

Paris : Armand Colin, 1960 (tiré en partie du livre publié en 1956), 377 p.

FARJENEL F.

Le peuple chinois, ses mœurs et ses institutions.

Paris : Chevalier et Rivière, 1904, 426 p.

FERAY Y.

Quand un médecin d'Occident : Albert Sallet (XXème siècle) parle d'un médecin d'Extrême-Orient : Lê Huu Trac (XVIIIème siècle).

Lettre de la Nouvelle association des amis du vieux Huê, déc. 2000, 5, 50-53.

FILLIOZAT J.

L'École Française d'Extrême-Orient et la connaissance des peuples – tiré à part.

Progrès Scientifique, 1967, 104, 16 p.

FINOT L.

L'École Française d'Extrême-Orient – résumé de la conférence du 5 mars 1906.

In : *Conférences publiques sur l'Indo-Chine, faites à l'École coloniale pendant l'année scolaire 1905-1906*.

Paris : Imprimerie de la Dépêche Coloniale, s. d., 39-45.

FINOT L.

Les études indochinoises (leçon d'ouverture du Cours d'histoire et de philologie indochinoises – Collège de France, 1908).

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1908, VIII, 1-2, 221-233.

FINOT L.

Sur quelques traditions indochinoises.
Bulletin de la Commission Archéologique de l'Indochine, 1911 (1ère livraison), 20-37.
FOUCHER A.
Rapport au Conseil Supérieur de l'Indochine sur la situation matérielle et les travaux de l'École Française d'Extrême-Orient.
Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1906, VI, 489-492.
FOURNIAU C.
Annam-Tonkin 1885-1896. Lettrés et paysans vietnamiens face à la conquête coloniale.
Paris : L'Harmattan (coll. Recherches Asiatiques), 1989, 294 p.
FRANCHINI P. (dir.).
Tonkin 1873-1954. Colonie et nation : le delta des mythes.
Paris : Éditions Autrement (Série Mémoires n° 32), 1994, 166 p.
FRANCHINI P.
L'or et le sang de la France.
In : *Tonkin 1873-1954. Colonie et nation : le delta des mythes* / P. Franchini (dir.).
Paris : Éditions Autrement (Série Mémoires n° 32), 1994, 13-80.
GASPARDONE E.
Fouilles d'Indochine.
Revue de Paris, 1936 (1er décembre), 6, 615-637.
GASPARDONE E.
Annamite (1869).
In : *Cent-cinquantenaire de l'École des Langues Orientales – Histoire, organisation et enseignements de l'École Nationale des Langues Orientales Vivantes.*
Paris : Imprimerie Nationale de France, 1948, 195-204.
GOLOUBEW V.
Sans titre (Rapport sur le premier Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques à Londres, 1934).
Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1934, XXXIV, fasc. 2, 772-792.
GOLOUBEW V.
Préface.
In : Introduction à l'étude de l'Annam et du Champa / J.-Y. Claeys.
Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1934, 1-2, 7-10.
GOSHA Christopher E.

L'Indochine repensée par les « indochinois » : Pham Quynh et les deux débats de 1931 sur l'immigration, le fédéralisme et la réalité de l'Indochine.
Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer, 1995, LXXXII, 309, 421-453.
GOUROU P.
Première partie : L'itinéraire d'un géographe.
In : *Terres de bonne espérance : le monde tropical* / P. Gourou.
Paris : Plon (coll. Terre humaine), 1982, 10-43.
GROSSHEIM M.
Village laws (*huong uoc*) as a source for Vietnamese studies.
In : *Viêt Nam - Sources et approches, Actes du colloque international* EUROVIET *(1995 : Aix-en-Provence)* / textes réunis par P. Le Failler, J.-M. Mancini.
Aix-en Provence : Université de Provence, 1996, 103-119.
GROUSSET R.
Figures d'orientalistes.
In : Cinquante ans d'orientalisme français / Société des Études Indochinoises.
Bulletin de la Société des Études Indochinoises, 1951 (nouvelle série), XXIV, 4, 413-426.
GRUMBACH R.
Jean Dupuis, l'explorateur du Tonkin.
Nam Phong, 1932 (octobre), 177.
GUILLEMIN A.
Une source historique, la littérature coloniale (A propos de l'image du lettré confucéen dans la littérature « indochinoise »).
In : Colloque international EUROVIET, Aix-en-Provence, 1995, multigr., 14 p.
GUILLEMIN A.
La littérature vietnamienne francophone entre colonialisme et nationalisme
In : *Littératures et temps colonial. Métamorphoses du regard sur la Méditerranée et l'Afrique* / J.-R. Henry & L. Martini (ss. dir.) – Actes du colloque d'Aix-en-Provence (7-8 avril 1997).
Aix-en-Provence : Édisud (coll. Mémoires méditerranéennes), 1999, 267-279.
HAUDRICOURT A.-G.
L'œuvre linguistique de l'École Française d'Extrême-Orient en Indochine.
Orbis, 1958, tome VII, n° 1, 212-219.
HAUDRICOURT A.-G., DIBIE P.
L'Extrême-Orient.
In : *Les pieds sur terre* / A.-G. Haudricourt, P. Dibie.

Paris : Métailié, 1987, 77-127.

HEMERY D.

Asie du Sud-Est, 1945 : vers un nouvel impérialisme colonial ? le projet indochinois de la France au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale.

In : *Décolonisations européennes* / Actes du Colloque international « Décolonisations comparées ».

Aix-en-Provence : Université de Provence, 1995, 65-84.

HEMERY D.

Les recherches françaises en histoire moderne et contemporaine de l'Asie du Sud-Est depuis les années 1960 : un état des lieux.

In : *Liber Amicorum – Mélanges offerts à Phan Huy Lê* / P. Papin & J. Kleinen (eds.).

Hanoï : Nha Xuât Ban Thanh Niên/E.F.E.O./C.A.S.A../I.I.A.S., 1999, 320 p.

HENLEY D. E. F.

Ethnographic integration and exclusion in anticolonialism nationalism : Indonesia and Indochina.

Comparative Studies in Sociology and History, 1995, 37, 2, 286-324.

HICKEY G. C.

Village in Vietnam.

New Haven & London : Yale University Press, 1967, 325 p.

Historique de la Société des Études Indo-Chinoises.

Bulletin de la Société des Études Indochinoises, 1901 (2ème semestre), 3-33.

HODGKIN T.

Scholars and the revolutionary tradition : Vietnam and West Africa.

Oxford Review of Education, 1976, vol. 2, n° 2, 111-128.

HUARD P., DURAND M.

Connaissance du Viêt-Nam.

Paris & Hanoï : Imprimerie Nationale / École Française d'Extrême-Orient, 1954, 356 p.

HUYNH CÔN

Mémoires de son Excellence Huynh-Côn dit Dan-Tuong, ancien Ministre des Rites à la Cour d'Annam / recueillis par J. Jacnal.

Revue Indochinoise, 1924, janvier-février, 1-2, 31-52 ; mars-avril, 3-4, 181-204 ; mai-juin, 5-6, 351-371 ; juillet-août, 7-8, 69-90 ; septembre-octobre, 9-10, 209-250.

HY VAN LUONG

Revolution in the village : tradition and transformations in North Vietnam, 1925-1988.

Honolulu : University of Hawaï Press, 1992, xxiii + 272 p.

INSUN YU

Law and society in seventeenth and eighteenth century Vietnam.
Corée : Asiatic Research Center, 1990, 158 p.
***I**nstruction pour les collaborateurs de l'École Française d'Extrême-Orient.*
Saïgon : Imprimerie Commerciale Ménard et Legros, s. d. (1900), 72 p.
ISOART P.
La création de l'Union Indochinoise.
Approches Asie, 1992, 11, 45-71.
JACQUES R.
Le Portugal et la romanisation de la langue viêtnamienne : faut-il réécrire l'histoire ?
Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer, 1998, 85, 318, 21-54.
JAMIESON Neil L.
Culture and development in Vietnam.
Honolulu : East-West Center, 1991 (Working Paper n°1), 65 p.
JAMIESON Neil L.
Understanding Vietnam.
Berkeley & Los Angeles : University of California Press, 1993, 428 p.
KLEINEN J.
Ethnographic praxis and the colonial state in Vietnam.
In : *Viêt Nam - Sources et approches, Actes du colloque international EUROVIET (1995 : Aix-en-Provence)* / P. Le Failler, J.-M. Mancini (textes réunis).
Aix-en Provence : Université de Provence, 1996, 15-48.
LANGLET P.
La Société des Études Indochinoises a 90 ans.
Bulletin de la Société des Études Indochinoises, 1973 (2ème et 3ème trimestre), n. s., XLVIII, 2-3, 513-519.
LANGLET T.
Le Viêtnam d'après 1945 à travers quelques romans.
In : *Rêver l'Asie. Exotisme et littérature coloniale aux Indes, en Indochine et en Insulinde* / D. Lombard (dir.).
Paris : École des hautes études en sciences sociales (coll. Recherches d'histoire et de sciences sociales), 1993, 455-470.
LARCHER A.
L'ordre par la concorde : essai sur les réformismes coloniaux en Indochine 1902-1945.
Mémoire de D.E.A. d'histoire, Université de Paris VII, 1994, 99 p.
LÊ A.

Étude du nôm, écriture idéographique de la langue viêtnamienne : son histoire, sa structure et sa valeur littéraire.
Mémoire de D.R.E.A., Inalco, 1997 (version remaniée de 1995), 99 p.
***L**'École Française d'Extrême-Orient.*
Hanoï : Imprimerie d'Extrême-Orient, 1922 (Exposition coloniale de Marseille), 45 p.
LÊ THANH KHÔI
Le Viêt-Nam, histoire et civilisation. Le milieu et l'histoire.
Paris : Éditions de Minuit, 1955, 587 p.
LÊ THANH KHÔI
Histoire du Viêt Nam des origines à 1858.
Paris : Sudestasie, 1992, 452 p.
***L**e Village traditionnel au Vietnam.*
Hanoï : Édition en Langues Etrangères, 1991, 515 p.
LÉVI-STRAUSS C.
Méthode et conditions de la recherche ethnologique en Asie.
In : *Colloque sur les recherches des instituts français de sciences humaines en Asie (1959).*
Paris : Éditions de la Fondation Singer-Polignac, 1960, 111-118.
MALLERET L.
L'exotisme indochinois dans la littérature française depuis 1860.
Paris : Larose, 1934, 372 p.
MALLERET L.
Aperçu d'un demi-siècle de travaux scientifiques à l'École Française d'Extrême-Orient.
Saïgon : France-Asie, 1956, 42 p.
Mc LEOD M. W.
The vietnamese response to french intervention 1862-1874.
New York & Westport : Praeger, 1991, 171 p.
MANTIENNE F.
Monseigneur Pigneau de Béhaine, évêque d'Adran, dignitaire de Cochinchine.
Paris : Église d'Asie (série histoire, études et documents n° 8), 1999, 256 p.
MEYER C.
La vie quotidienne des français en Indochine 1860-1910.
Paris : Hachette, 1985, 296 p.
MORLAT P.
La répression coloniale au Vietnam (1908-1940).
Paris : L'Harmattan (coll. Recherches asiatiques), 1990, 255 p.

MOUSSAY G., APPAVOU B. & al.

Contribution de la Société des Missions Étrangères à la connaissance de 60 langues d'Asie – Bibliographie de 1680 à 1996.

Paris : L'Harmattan, 1997, 210 p.

NGÔ VAN

Viêt-nam 1920-1945 : révolution et contre-révolution sous la domination coloniale.

Paris : L'Insomniaque, 1995, 444 p.

NGÔ-VI-LIÊN

Nomenclature des communes des communes du Tonkin, classées par canton, phu, huyên ou châu et par provinces.

Hanoï : Imprimerie Mac-Dinh-Tu, 1928, 427 p.

NGUYÊN DINH HOE

Historique de l'Ecole des Hâu-Bô de Hué.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1915, 1, 41-42.

NGUYÊN HUÊ CHI

L'École française d'Extrême-Orient et les progrès dans l'étude de la littérature viêtnamienne traditionnelle.

In : *90 nam nghiên cuu vê van hoa va lich su Viêt Nam*.

Hanoï : Nha Xuât Ban Khoa Hoc Xa Hôi / E.F.E.O., 1995, 358-371.

NGUYÊN KHAC VIÊN

Expériences viêtnamiennes.

Paris : Éditions sociales, 1970, 270 p.

NGUYÊN KHAC VIÊN

Histoire du Vietnam.

Paris : Éditions Sociales, 1974, 286 p.

NGUYÊN LÂN

Tu diên thanh ngu – tuc ngu viêt-phap. Dictionnaire des locutions et proverbes viêtnamiens-français.

Hanoï : Nha xuât ban van hoc, 1993, 271 p.

NGUYÊN THÊ ANH

L'élite intellectuelle viêtnamienne et le fait colonial dans les premières années du XXe siècle.

Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer, 1985, LXXII, 268, 291-307.

NGUYÊN THÊ ANH

France et Viêt Nam, les réalités d'un dialogue culturel de trois siècles.

In : www.refer.fr/vietn_ct/eco/actesren/2_theanh.htm.

NGUYÊN TU CHI

Le làng traditionnel au Bac Bo, sa structure organisationnelle, ses problèmes.
In : *Le village traditionnel au Vietnam*.
Hanoï : The Gioi Publishers, 1993, 53-156.
NGUYÊN VAN KY
La société vietnamienne face à la modernité. Le Tonkin de la fin du XIXe siècle à la seconde guerre mondiale.
Paris : L'Harmattan (coll. Recherches asiatiques), 1995, 432 p.
NGUYÊN VAN PHONG
La société vietnamienne de 1882 à 1902, d'après les écrits des auteurs français.
Paris : P.U.F., 1971, 388 p.
NGUYÊN VAN TÔ
Thèse de Nguyên Manh Tuong : L'individu dans la vieille cité annamite, jugée par Nguyên Van Tô.
Nam Phong, 1932 (novembre), 178, 48-50.
OSBORNE M. E.
The french presence in Cochinchina and Cambodia. Rule and response (1859-1905).
Bangkok : White Lotus Press, 1997 (1ère éd. 1969), 379 p.
PAPIN P.
Terres communales et pouvoirs villageois à la fin du XIXè s. – Le cas du village vietnamien de Quynh Lôi.
Annales Histoire et Sciences Sociales, 1996 (novembre-décembre), 6, 1303-1323.
PASQUEL RAGEAU C.
Récits de voyage de « mandarins » viêtnamiens et cambodgiens en France (1906-07).
In *: Récits de voyage des asiatiques. Genres, mentalités, conception de l'espace* / Cl. Salmon (éd.) – Actes du colloque E.F.E.O. / E.H.E.S.S. (décembre 1994).
Paris : E.F.E.O. (Études thématiques 5), 1996, 385-405.
PASQUEL RAGEAU C., SALMON C.
Un projet colonial en Indochine inspiré de *Balai Pustaka* (1928-1930).
Archipel, 44, 1992, 57-74.
PELLEY P.
The history of resistance and the resistance to history in post-colonial constructions of the past.
In : *Essays into Vietnamese past* / K. W. Taylor, J. K. Whithmore (eds.).
New York : Cornell University Press / Ithaca, 1995, 232-245.
PELLIOT P.
Une bibliothèque médiévale retrouvée au Kan-Sou.

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1908, VIII, 3-4, 501-529.

PHAM DAN BINH

Romanisation de l'écriture et alphabétisation au Viêt-nam. Bilan et problèmes.

In : *Illettrismes : variations historiques et anthropologiques* / B. Fraenkel (dir.).

Paris : B.P.I. / Centre Georges Pompidou (coll. Études et recherches), 1993, 129-140.

PHAN CHU TRINH

[Sans titre : reproduction d'un pamphlet adressé au Gouverneur général].

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1907, VII, n° 1-2, 166-175.

PHAN THANH HUY

L'École française d'Extrême-Orient et les études viêtnamiennes.

In : *90 nam nghiên cuu vê van hoa va lich su Viêt Nam.*

Hanoï : Nha Xuât Ban Khoa Hoc Xa Hôi / E.F.E.O., 1995, 289-294.

PRIN L.

Les problèmes agraires du Vietnam au XVIII^{è} siècle et les Tây Son.

In : *Propriété privée et propriété collective dans l'ancien Viêtnam* / Ngô Kim Chung & Nguyên Duc Nghinh.

Paris : L'Harmattan (coll. Recherches asiatiques), 1987, 65-78.

PRZYLUSKI J.

Compte-rendu de : Magie et religion annamites de Paul Giran.

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1913, XIII, 7, 1-5.

***90** nam nghiên cuu vê van hoa va lich su Viêt Nam.*

Hanoï : Nha Xuât Ban Khoa Hoc Xa Hôi / E.F.E.O., 1995, 527 p.

SALEMINK O.

Beyond complicity and naiveté : contextualizing the ethnography of Vietnam's Central highlanders 1850-1990.

Thèse, Université d'Amsterdam, 1999, 308 p.

SALKIN G.

Le triple destin de Jules Harmand : médecin, explorateur, diplomate.

Paris : Economica, 1992, 129 p.

SALLES A.

Jean-Baptiste Chaigneau et sa famille.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1923, 1, 1-191.

SIMON G-E.

La cité chinoise.

Paris : La Nouvelle Revue, 1885, 389 p.

SINGARAVÉLOU P.

L'École française d'Extrême-Orient ou l'institution des marges (1898-1956). Essai d'histoire sociale et politique de la science coloniale.

Paris : L'Harmattan (coll. Recherches asiatiques), 1999, 382 p.

Société des Études Indochinoises.

Cinquante ans d'orientalisme français.

Bulletin de la Société des Études Indochinoises, 1951 (nouvelle série), XXIV, 4, 165 p.

TABOULET G.

La geste française en Indochine. Histoire par les textes de la France en Indochine des origines à 1914.

Paris : Adrien Maisonneuve, 1955, tome 1 : 1-428 et tome 2 : 429-935.

TAVERNIER E.

Comptes-rendus critiques de : Le culte des ancêtres en droit annamite de M. Lê Van Dinh et de La polygamie dans le droit annamite de M. Bui Tuong Chiêu – tiré à part.

Bulletin de la Société d'Enseignement Mutuel du Tonkin, 1934, XIV, 2, 15 p.

TAVERNIER E.

Compte-rendu critiques de : La part de l'encens et du feu de M. Duong Tân Tai – tiré à part.

Bulletin de la Société d'Enseignement Mutuel du Tonkin, 1934, XIV, 2, 15 p.

TRÂN TAN BINH

Sans titre (reproduction partielle de la conférence du 6 mars 1907 à Nam Dinh).

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1907, VII, n° 1-2, 155-166.

TRÂN VAN BA

Ba Dinh, Diên Biên Phu, la stratégie du secret.

In : *Tonkin 1873-1954. Colonie et nation : le delta des mythes* / P. Franchini (dir.).

Paris : Éditions Autrement (Série Mémoires n° 32), 1994, 101-121.

TRINH VAN THAO

Vietnam, du confucianisme au communisme. Un essai itinéraire intellectuel.

Paris : L'Harmattan (coll. Recherches asiatiques), 1990, 346 p.

TRINH VAN THAO

L'école française en Indochine.

Paris : Karthala, 1995, 321 p.

TRINH VAN THAO & TRÂN NGOC BICH

Sociologie du Viet-Nam et sociologie viêtnamienne aujourd'hui.

Approches Asie, 1997, 15, 53-74.

TSUBOI Y.

L'empire vietnamien face à la France et à la Chine 1847-1885.
Paris : L'Harmattan (coll. Recherches asiatiques), 1987, 291 p.
TSUBOI Y.
Le rôle des missionnaires au Viêt-nam : un décalage dans le temps et dans l'espace.
In : *Catholicisme et sociétés asiatiques* / A. Forest, Y. Tsuboi (eds.).
Paris : L'Harmattan, 1988, 133-158.
VANDERMEERSCH L.
Études viêtnamiennes.
In : *L'École française d'Extrême-Orient dans l'histoire*.
Paris : E.F.E.O., 1994, 3-4.
VANLANDE R.
Une entrevue avec M. Pierre Pasquier, Gouverneur général de l'Indochine.
In : *L'Indochine sous la menace communiste* / R. Vanlande.
Paris : J. Peyronnet & Cie Éditeurs, 1930, 15-31.
***L**e village traditionnel au Vietnam*.
Hanoï : The Gioi (édition en langues étrangères), 1993, 515 p.
VU THI MINH HUONG, NGUYÊN VAN NGUYÊN & P. PAPIN
Dia danh va tai liêu luu tri vê lang xa bac ky (Répertoire des toponymes et des archives villageoises du Bac-Ky).
Hanoï : Bibliothèque Viêtnamienne (VI) / E.F.E.O., 1999, 1289 p.
WOLF E.
Le Vietnam.
In : *Les guerres paysannes du vingtième siècle* / E. Wolf.
Paris : Maspéro, 1974 (1ère éd. Anglaise en 1969, trad. M.-C. Giraud), 169-218.

2. Ouvrages hors du monde viêtnamien

AGERON C.-R.
France coloniale ou parti colonial ?
Paris : P.U.F. (coll. Pays d'outre-mer), 1978, 302 p.
ALLETON V.
L'écriture chinoise – 5ème édition corrigée.
Paris : P.U.F., 1997 (1ère édition 1970), 127 p.
Anthropologie et impérialisme (II).
Les Temps Modernes, juin-juillet 1971, 299-300, 2345-2407.

ANTOINE G., MARTIN R. (dir.)
Histoire de la langue française 1914-1945.
Paris : Éditions du C.N.R.S., 1995, 1049 p.
ARENDT H.
L'impérialisme. Les origines du totalitarisme.
Paris : Fayard, 1982 (1ère éd. en 1951, trad. de l'anglais par M. Leiris), 348 p.
ASAD T.
Introduction.
In : *Anthropology and the colonial encounter* / Asad T. (ed.).
London : Ithaca Press, 1973, 9-19.
ASSAYAG J.
L'Asie du Sud « made in the USA ». Transferts culturels, institutions universitaires et diaspora intellectuelle.
L'Homme, 2000, 156, 99-130.
ASSAYAG J. & BÉNÉÏ V.
À demeure en diaspora. Asie du Sud, Europe, Etats-Unis.
L'Homme, 2000, 156, 15-28.
AUSTIN D. J.
Symbols and culture : some philosophical assumptions in the work of Clifford Geertz.
Social Analysis, 1979 (december), 3, 45-59.
BAKHTINE M.
Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique.
Paris : Éditions de Minuit, 1977, 229 p. (1ère éd. sous le nom de Volochinov 1929, trad. du russe par M. Yaguello).
BALANDIER G.
La situation coloniale : approche théorique.
Cahiers Internationaux de Sociologie, 1951, 11, 44-79.
BARTHOLD V.V.
La découverte de l'Asie. Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie.
Paris : Payot (trad. par B. Nikitine), 1947, 367 p.
BASHKOW I.
The dynamics of rapport in a colonial situation. David Schneider's fieldwork on the Islands of Yap.

In : *Colonial situations – Essays on the contextualization of ethnographic knowledge* / Georges W. Stocking, Jr. (ed.).
Madison : University of Wisconsin Press, 1991, 170-242.
BASTIDE R.
Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres.
In : *Traité de Sociologie* / Georges Gurvitch (éd.).
Paris : P.U.F., 1960, vol. II, 315-330.
BASTIDE R.
Anthropologie appliquée.
Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1971, 245 p.
BAUSINGER H.
Nouveaux terrains, nouvelles tâches, nouvelles méthodes.
In : *Ethnologies en miroir* / I. Chiva & U. Jeggle.
Paris : Maisons des Sciences de l'Homme, 1987, 315-331.
BAYLY C.
Elusive essences.
Times Literary Supplement, 7-13 December 1990, 1313-1314.
BILLETER J.-F.
Contribution à une sociologie historique du mandarinat.
Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 1977, 15, 3-29.
BOURDIEU P.
Genèse et structure du champ religieux.
Revue Française de Sociologie, 1971, XII, 295-334.
BOURDIEU P.
Le champ scientifique.
Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 1976, 2-3, 88-104.
BOURDIEU P.
Les conditions sociales de la production sociologique : sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie.
In : *Le mal de voir : ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique* / Université de Paris VII.
Paris : U.G.E. (coll. 10-18), 1976, 416-427.
BOURDIEU P.
Le champ littéraire.

Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 1991 (septembre), 89, 4-46.

BOURDIEU P.

Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action.

Paris : Éditions du Seuil, 1994, 248 p.

BOURDIEU P., WACQUANT L.

Sur les ruses de la raison impérialiste.

Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 1998 (mars), 121-122, 109-118.

BROWN P.

La vie de saint Augustin.

Paris : Éditions du Seuil (coll. Points histoire), 2001 (nouvelle édition augmentée), 690 p.

BRUNSCHWIG H.

Mythes et réalités de l'impérialisme colonial français 1871-1914.

Paris : Armand Colin, 1960, 206 p.

BURGHART R.

Ethnographers and their local counterparts in India.

In : *Localizing strategies : regional traditions of ethnographic writing* / R. Fardon (ed.).

Edinburgh : Scottish Academic Press, 1990, 260-279.

CASTEL R.

Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat.

Paris : Fayard (coll. L'espace du politique), 1995, 490 p.

CHALINE J.-P.

Sociabilité et érudition. Les sociétés savantes en France XIXe-XXe siècles.

Paris : Éditions du C.T.H.S. (coll. Comité des travaux historiques et scientifiques/Mémoires de la section d'histoire moderne et contemporaine 10), 1995, 270 p.

CHAMBOREDON J.-C.

Emile Durkheim : le social objet de science. Du moral au politique ?

Critique, 1984 (juin-juillet), XL, 445-446, 460-531.

CHARLE C.

Les élites de la République 1880-1900.

Paris : Fayard, 1987, 550 p.

CHARLE C.

Naissance des « intellectuels » 1880-1900.

Paris : Éditions de Minuit, 1990, 268 p.

CHARLE C.

La république des universitaires 1870-1940.

Paris : Éditions du Seuil (coll. L'Univers Historique), 1994, 506 p.

CHARLE C.

Les intellectuels en Europe au XIXè siècle. Essai d'histoire comparée.

Paris : Éditions du Seuil (coll. L'Univers Historique), 1996, 370 p.

CHARLE C.

Des sciences pour un empire culturel.

Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 2000 (juin), 133, 89-95.

CHARTIER R.

Préface.

In : *La société de cour* / N. Élias.

Paris : Flammarion (coll. Champs), 1985, I-XXVIII.

CHENG A.

Histoire de la pensée chinoise.

Paris : Seuil, 1997, 650 p.

CHESNEAUX J.

La contradiction principale des études chinoises.

In : *Le mal de voir : ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique* / Université de Paris VII.

Paris : U.G.E. (coll. 10-18), 1976, 113-135.

CLAMMER J.

Colonialism and the perception of tradition in Fiji.

In : *Anthropology and the colonial encounter* / Asad T. (ed.).

London : Ithaca Press, 1973, 199-220.

COHN B. S.

Colonialism and its form of knowledge. The British in India.

Princeton : Princeton University Press, 1996, 189 p.

COLONNA F.

Production scientifique et position dans le champ intellectuel et politique. Deux cas : Augustin Berque et Joseph Desparmet.

In : *Le mal de voir : ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique* / Université de Paris VII.

Paris : U.G.E. (coll. 10-18), 1976, 397-414.

COLONNA F., BRAHIMI C. H.

Du bon usage de la science coloniale.
In : *Le mal de voir : ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique* / Université de Paris VII.
Paris : U.G.E. (coll. 10-18), 1976, 221-241.
COLONNA F.
Présentation.
In : *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (Kabyles de Djurdjura, Chaouïa de l'Aouras, Beni Mezâb)* / E. Masqueray.
Aix-en-Provence : Édisud (Archives maghrébines, 1983 (réimpression de 1886), I-XXV.
COLONNA F.
Sciences sociales, sociétés arabes – Introduction.
Peuples Méditerranéens, 1991 (janvier-juin), 54-55, 5-13.
COLONNA F.
Astrologie et sainteté. Réflexions sur deux exemples algériens de savoirs vernaculaires au XXe siècle.
Égypte/Monde arabe, 1997 (4ème trimestre), 32, 97-117.
COLONNA F.
La carte Carbuccia au 1 : 100 000e de la subdivision de Batna, ou le violon d'Ingres du 2e régiment de la Légion étrangère (vers 1850).
In : *L'invention scientifique de la Méditerranée – Égypte, Morée, Algérie* / M.-N. Bourguet et alii.
Paris : Éditions de l'E.H.E.S.S., 1998, 53-70.
COLONNA F.
Le modèle de La Cité antique dans les représentations des sociétés maghrébines : aux origines d'un débat toujours brûlant.
In : *Enquêtes en Méditerranée – Les expéditions françaises d'Égypte, de Morée et d'Algérie* / M.-N. Bourguet et alii (actes du colloque Athènes-Nauplie, juin 1995).
Athènes : Institut de recherches néohelléniques / F.N.R.S., 1999, 209-225.
COPANS J.
Anthropologie et impérialisme / textes choisis et présentés par J. Copans.
Paris : Maspéro, 1975, 477 p.
CUCHE D.
La notion de culture dans les sciences sociales.
Paris : La Découverte (coll. Repères), 1996, 124 p.
DARRÉ J.-P.

La production de connaissance pour l'action. Arguments contre le racisme de l'intelligence.
Paris : Maison des sciences de l'homme / Institut de la recherche agronomique, 1999, 244 p.

DE L'ESTOILE B.
The " natural preserve of anthropologists " : social anthropology, scientific planning and development.
Social Science Information, 1997, 36, 2, 343-376.

DE L'ESTOILE B.
« Africanisme » et « africanism ». Esquisse de comparaison franco-britannique.
In : *L'africanisme en questions* / A. Piriou et E. Sibeud (dir).
Paris : E.H.E.S.S. (« Dossiers africains », Centre d'études africaines), 1997, 19-42.

DE L'ESTOILE B.
Au nom des « vrais africains ». Les élites scolarisées de l'Afrique coloniale face à l'anthropologie (1930-1950).
Terrain, 1997, 28, 87-102.

DE L'ESTOILE B.
Science de l'homme et « domination rationnelle » : savoir ethnologique et politique indigène en Afrique coloniale française.
Revue de Synthèse, juillet-décembre 2000, 4ème S, 3-4, 291-323.

DE L'ESTOILE B., NEIBURG F. & SIGAUD L.
Savoirs anthropologiques, administration des populations et construction de l'État.
Revue de Synthèse, juillet-décembre 2000, 4ème S, 3-4, 233-263.

DE L'ESTOILE B.
« Des races non pas inférieures, mais différentes » : de l'exposition coloniale au Musée de l'Homme.
In : *Les politiques de l'anthropologie. Discours et pratiques en France (1860-1940)* / C. Blanckaert (ss. dir.).
Paris : L'Harmattan (coll. Histoire des sciences humaines), 2001, 391-473.

DE MARTONNE E.
Le savant colonial.
Paris : Éditions Larose (coll. Vies coloniales), 1930, 166 p.

DERRIDA J.
Signature événement contexte, in : *Les marges de la philosophie* / J. Derrida.
Paris : Les Éditions de Minuit (coll. Critique), 1972, 367-393.

DE SAUSSURE L.
Psychologie de la colonisation française dans ses rapports avec les sociétés indigènes.

Paris : Félix Alcan, 1899, 311 p.

DIMIER V.

Formation des administrateurs coloniaux français et anglais entre 1930 et 1950 : développement d'une science politique ou science administrative des colonies.

Thèse de science politique, Université Grenoble II/I.E.P., 1999, vol I : 1-778 et vol. II : 779-888.

DIRKS N. B.

Colonial histories and native informants : biography of an archive.

In : *Orientalism and the postcolonial predicament – Perspectives on South Asia* / Carol B. Breckenridge, P. Van der Veer (ed.).

Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 1993, 279-313.

DUCROT O.

Analyse de textes et linguistique de l'énonciateur, in : *Les mots du discours* / O. Ducrot (ss. dir).

Paris : Les Éditions de Minuit (coll. Le sens commun), 1980, 7-56.

DUMONT L.

The « village communauty » from Munro to Maine.

Contributions to Indian Sociology, 1966, IX, 67-89.

DUMONT L.

Homo hierarchicus : le système des castes et ses implications.

Paris : Gallimard (coll. Tel), 1966, 444 p.

ELIAS N.

La société de cour.

Paris : Flammarion (coll. Champs), 1985, 330 p. + LXXVII (trad. de l'allemand par P. Kamnitzer & J. Etoré, 1ère éd. allemande 1969).

New York & Oxford : Colombia University Press, 1983, 205 p.

FABIANI J.-L.

Lire en prison. Une étude sociologique.

Paris : B.P.I. / Centre Georges Pompidou, 1995, 287 p.

FABIANI J.-L.

Les philosophes de la république.

Paris : Éditions de Minuit, 1988, 176 p.

FLORIDA N. K.

Writing the past, inscribing the future : history as a prophecy in colonial Java.

Durham & London : Duke University Press, 1995, 449 p.

FOUCAULT M.

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines.

Paris : Gallimard (coll. TEL), 1966, 398 p.

FOUCAULT M.

L'archéologie du savoir.

Paris : Gallimard, 1969, 285 p.

FOUCAULT M.

La bibliothèque Fantastique.

In : *La tentation de Saint Antoine* / G. Flaubert.

Paris : Gallimard, 1971, 7-33.

FUSTEL DE COULANGES N. D.

La Cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome – 2ème éd.

Paris : Librairie L. Hachette et Cie, 1866 (1ère éd. 1864), 520 p.

GEERTZ C.

Forme et variations dans la structure du village balinais.

In : *Bali. Interprétation d'une culture* / C. Geertz.

Paris : Gallimard (coll. Bibliothèque des sciences humaines), 1983, 13-46.

GERNET J.

Chine et christianisme. La première confrontation.

Paris : Gallimard (coll. Bibliothèque des histoires), 1991 (éd. 1982 revue et corrigée), 342 p.

GIRARDET R.

L'apothéose de la « plus grande France » : l'idée coloniale devant l'opinion française.

Revue Française de Science Politique, 1968, XVIII, 6, 1085-1114.

GIRARDET R.

L'idée coloniale en France 1871-1962.

Paris : Les Éditions de la Table Ronde, 1972, 332 p.

GLUCKMAN M.

Psychological, sociological and anthropological explanations of witchcraft and gossip : a clarification.

Man, mars 1968, 3, 1, 30-34.

GOFFMAN E.

La mise en scène de la vie quotidienne. Tome 1 : La présentation de soi.

Paris : Éditions de Minuit, 1973, 251 p.

GOODY J.

La raison graphique : la domestication de la pensée sauvage.

Paris : Éditions de Minuit, 1979, 274 p.

GOULD S. J.

La mal-mesure de l'homme. L'intelligence sous la toise des savants.

Paris : Éditions Ramsay (coll. Le livre de poche), 1983, 447 p.

GOULD S. J.

Faute d'une métaphore appropriée.

In : *Le sourire du flamant rose. Réflexions sur l'histoire naturelle* / S. J. Gould.

Paris : Éditions du Seuil, 1985, 133-144.

GOYET F.

Le sublime du « lieu commun ». L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance.

Paris : Honoré Champion Éditeur, 1996, 778 p.

GRIGNON C. & PASSERON J.-C.

Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature.

Paris : Éditions du Seuil, 1989, 260 p.

GRIGNON C. & WEBER F.

Sociologie et ruralisme, ou les séquelles s'une mauvaise rencontre.

Cahiers d'Économie et Sociologie Rurales, 1993, 29, 59-74.

GUILHAUMOU J.

À propos de l'analyse du discours : les historiens et le « tournant linguistique ».

Langage et Société, 1993 (septembre), n° 65, 5-38.

GUSFIELD J. R.

Communauty : a critical response.

Oxford : Basil Blackwell (coll. Key concepts in the social sciences), 1975, 120 p.

HARTOG F.

Le XIXè siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges.

Paris : P.U.F. (coll. Les chemins de l'histoire); 1988, 399 p.

HEINICH N.

Ce que l'art fait à la sociologie.

Paris : Éditions de Minuit (coll. Paradoxe), 1998, 90 p.

HENNION S.

L'Afrique et l'École coloniale. Ecole nationale de la France d'Outre-Mer, 1889-1959.

Mémoire de maîtrise, Université d'Aix-Marseille 1, année 1995-1996, 136 p. + 40 p. (annexes).

HÉRAN F.

L'institution démotivée de Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà.

Revue Française de Sociologie, 1987, XXVIII-1, 67-97.

HÉRAN F.

De *La Cité antique* à la sociologie des institutions.

Revue de Synthèse, 1989 (juillet-décembre), 4ème série, n° 3-4, 363-390.

INDEN R.

Orientalist constructions of India.

Modern Asian Studies, 1986, 20, 3, 401-446.

JULIEN C.-A.

Introduction.

In : *Ethnologie de l'Union française (territoires extérieurs).*

Paris : P.U.F., 1953, tome I, 1-4.

KARADY V.

Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française.

Revue Française de Sociologie, 1982, XXIII-1, 17-35.

KARSENTI B.

L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss.

Paris : P.U.F. (coll. Pratiques théoriques), 1997, 456 p.

KAVIRAJ S.

Des avantages d'être un barbare.

L'Homme, 2000, 156, 75-86.

KEMP J.

Development and the invention of the peasant village. Some southeast asian examples.

In : *Rural Southeast Asia in Transition* / Colloque (1989, Lund, Sweden), 14 p.

KEMP J.

The dialectics of village and state in modern Thailand.

Journal of Southeast Asian Studies, 1991, 22, 2, 312-326.

KUKLICK H., KOHLER R. E.

Introduction.

In : *Science in the field* / Kuklick H. et Kohler R. E. (ed.).

Osiris, 1996, 2nd series, vol. 11, 1-14.

LAHIRE B.

La variation des contextes en sciences sociales : remarques épistémologiques.

Annales Histoire et Sciences Sociales, 1996, 2, 381-407.

LARDINOIS R.

Peut-on classer la famille hindoue ?
Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 1985 (juin), n° 57-58, 29-46.
LARDINOIS R.
L'émergence du champ des sciences sociales en Inde (1780-1920).
Peuples Méditerranéens, 1991 (janvier-juin), 54-55, 15-40.
LARDINOIS R.
Louis Dumont et la science indigène.
Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 1995 (mars), n° 106-107, 11-26.
LARDINOIS R.
Philologie, histoire et anthropologie dans l'Indianisme universitaire français.
Journal Asiatique, 1998, 286, 1, 379-387.
LARDINOIS R. (trad., éd.), DU SUZEAU J. (trad.)
Miroir de l'Inde : études indiennes en sciences sociales.
Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1989, 392 p.
LECLERC G.
Anthropologie et colonialisme : essai sur l'histoire de l'africanisme.
Paris : Fayard (coll. Anthropologie critique), 1972, 256 p.
LEMIEUX C.
Mauvaise presse. Une sociologie compréhensive du travail journalistique et de ses critiques.
Paris : Métailié (coll. Leçons de chose), 2000, 466 p.
LEROI-GOURHAN A.
Études ethnologiques.
In : *Cinquante ans d'orientalisme français* / Société des Études Indochinoises.
Bulletin de la Société des Études Indochinoises, 1951 (nouvelle série), XXIV, 4, 549-560.
LEROI-GOURHAN A., POIRIER J.
Ethnologie de l'Union française (territoires extérieurs).
Paris : P.U.F., 1953, tome II : Asie, Océanie, Amérique, 987-1074.
LÉVI S.
Les études orientales, leurs leçons, leurs résultats.
Chalon-sur-Saône : Imprimerie française et orientale E. Bertrand (extrait de la Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet), 1911, 23 p.
LÉVI-STRAUSS C.
Les structures élémentaires de la parenté – 2ème éd.
Paris & La Haye : Maison des Sciences de l'Homme / Mouton, 1967 (1ère éd. 1947), 591 p.

MACKERASS C.

Western images of China.

Oxford : Oxford University Press, 1991, 337 p.

MAINE Henry S.

Village-communities in the East and the West.

New York : Arno Press, 1974 (édition augmentée de 1879, 1ère éd. 1871), 413 p.

MARY A.

Retour sur la « conversion africaine » : Horton, Peel et les autres.

Journal des Africanistes, 1998, 68, 2, 11-20.

MASSON-OURSEL P.

La connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'orientalisme.

Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, tome CXLIII, 342-358.

MATHIEU R.

Postface.

In : *La civilisation chinoise* / M. Granet – 3ème éd.

Paris : Albin Michel (coll. Bibliothèque de l'évolution de l'humanité), 1994, 521-571.

MAUSS M

Manuel d'ethnographie.

Paris : Payot, 1947, 211 p.

MAUSS M.

Note sur la notion de civilisation.

In : *Œuvres – 2. Représentations collectives et diversité des civilisations* / présenté par V. Karady.

Paris : Les Éditions de Minuit, 1969, 451-479.

MAUSS M. & HUBERT H.

Mélanges d'histoire des religions.

Paris : Félix Alcan (coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine), 1909, XLII-236 p.

MAYEUR J.-M.

Les débuts de la IIIe République 1871-1898.

Paris : Éditions du Seuil (Points Histoire / Nouvelle histoire de la France contemporaine), 1973, 256 p.

MORIN E.

La rumeur d'Orléans / éd. complétée avec La rumeur d'Amiens.

Paris : Éditions du Seuil, 1969, 253 p.

MOLINO J.

Esquisse d'une sémiologie de la poésie.
In : *Stylistique, rhétorique et poétique dans les langues romanes* – vol. 8 du Congrès international de linguistique et philologie romanes (XVIIè), 1983 : Aix-en-Provence.
Aix-en-Provence : Université de Provence, 1986, 461-484.
MUCCHIELLI L.
Sociologie versus anthropologie raciale. L'engagement décisif des durkheimiens dans le contexte « fin de siècle » (1885-1914).
Gradhiva, 1997, 21, 77-95.
MURR S.
Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières.
Purusartha, 1983, 7, 233-284.
MURR S.
L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire II. L'indologie du père Cœurdoux, stratégies, apologétique et scientificité.
Paris : Publication de l'E.F.E.O., 1987, 250 p.
NETTER M. L.
Les correspondances dans la vie intellectuelle – Introduction.
Mil neuf cent, Revue d'Histoire Intellectuelle, 1990, 8, 5-9.
NISBET R.
La tradition sociologique.
Paris : P.U.F. (coll. Quadrige), 1984, 409 p.
O'HANLON R., WASHBROOK D.
Histories in transition : approaches to the study of colonialism and culture in India.
History Workshop, 1991, 32, 110-127.
O'HANLON R., WASHBROOK D.
After orientalism : culture, criticism, and politics in the third world.
Comparative Studies in Society and History, 1992, 34, 1, 141-167.
OLIVIER de SARDAN J.-P.
Les sociétés songhay-zarma (Niger-Mali). Chefs, guerriers, esclaves, paysans ….
Paris : Karthala, 1984, 299 p.
OLIVIER de SARDAN J.-P.
La politique de terrain. Sur la production des données en anthropologie.
Enquête, 1995, 1, 71-109.
PAINE R.

What is gossip about ? An alternative hypothesis.

Man, juin 1967, 2, 2, 278-285.

PARKIN D.

Introduction.

In : *Semantic anthropology* / D. Parkin (ed.).

London : Academic Press, 1982, xi-li.

PARKIN D.

Eastern Africa : the View from the Office and the Voice from the field.

In : *Localizing strategies : regional traditions of ethnographic writing* / R. Fardon (ed.).

Edinburgh : Scottish Academic Press, 1990, 182-203.

PASSERON J.-C.

Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel.

Paris : Nathan (coll. Essais & Recherches), 1991, 408 p.

PEEL J. D. Y.

The pastor and the *babalawo* : the interaction of religions in nineteenth-century Yorubaland.

Africa, 1990, 60, 3, 338-369.

PERELMAN C.

Le champ de l'argumentation.

Bruxelles : Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, 408 p.

PERIVOLAROUPOULOU N.

Karl Mannheim et sa génération.

Mil neuf cent, revue d'histoire intellectuelle, 1992, 10, 165-186.

PERROT J.-C.

Quelques préliminaires à l'intelligence des textes économiques.

In : *Pour l'histoire intellectuelle de l'économie politique* / éd. par J-C. Perrot.

Paris : Éditions de l'E.H.E.S.S., 1995, 7-60.

PHILLIPS S.

The outer world of the european Middle Ages.

In : *Implicit understandings. Observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era* /ed. par Stuart B. Schwartz.

Cambridge : Cambridge University Press, 1994, 23-63.

POTTIER R.

Capitalisme, protestantisme et confucianisme.

Approches Asie, 1996, 13, 5-43.

PRAKASH G.

Writing post-orientalist histories of the third world : perspectives from Indian historiography.

Comparative Studies in Society and History, 1990, 32, 2, 383-408.

PROCHASSON C.

Les congrès, lieux de l'échange intellectuel 1850-1914 – Introduction.

Mil Neuf cent, Revue d'Histoire Intellectuelle, 1989, 7, 5-8.

PUTNAM H.

Raison, vérité et histoire.

Paris : Éditions de Minuit, 1984 (1ère éd. en 1981, trad. de l'anglais par A. Gerschenfeld), 242 p.

RASMUSSEN A.

Les congrès internationaux liés aux Expositions universelles de Paris (1900-1967).

Mil Neuf cent, Revue d'Histoire Intellectuelle, 1989, 7, 23-44.

REBÉRIOUX M.

La République radicale ? 1898-1914.

Paris : Éditions du Seuil (coll. Nouvelle histoire de la France contemporaine 11), 1975, 258 p.

REID A.

Early southeast asian categorizations of Europeans.

In : *Implicit understandings. Observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era* / ed. par Stuart B. Schwartz.

Cambridge : Cambridge University Press, 1994, 268-294.

RICHARD DE SILVA C.

Beyond the cape : the Portuguese encounter with the peoples of South Asia.

In : *Implicit understandings. Observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era* / ed. par Stuart B. Schwartz.

Cambridge : Cambridge University Press, 1994, 295-322.

ROSALDO R.

Imperialist nostalgia.

Representations, 1989, 26, 107-122.

RYCKMANS P.

Orientalism and sinology.

Asian Studies Association of Australia – Review, 1984 (april), 7, 3, 18-20.

RYCKMANS P.

Les entretiens de Confucius / traduit, présenté et annoté par P. Ryckmans.

Paris : Gallimard (coll. Connaissances de l'Orient), 1987, 169 p.

SAÏD E. W.

L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident.

Paris : Éditions du Seuil, 1980, 393 p. (1ère éd. 1978, trad. de l'anglais par C. Malamoud).

SAÏD E. W.

Representing the colonized : anthropology's interlocutors.

Critical Inquiry, 1989, 15, 2, pp. 205-225.

SAÏD E. W.

Postface – trad. par C. Wauthier de l'*Afterword* de la réédition en 1994 de *Orientalism*.

Paris : Éditions du Seuil (coll. La couleur des idées), 1997, 355-382.

SAÏD E.

Culture et impérialisme.

Paris : Fayard/Le Monde diplomatique, 2000, 558 p.

SCHLANGER J. E.

Les métaphores de l'organisme.

Paris : Librairie Philosophique J-Vrin, 1971, 269 p.

SCHUMAKER L.

A tent with a view : colonial officers, anthropologists, and the making of the field in Northern Rhodesia, 1937-1960.

In : *Science in the field* / Kuklick H. et Kohler R. E. (ed.).

Osiris, 2nd series, 1996, vol. 11, 237-258.

SCHUTZ A.

Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales.

Paris : Méridiens Klincksieck, 1987, 286 p.

SCHWARTZ O.

La fin de l'empirisme ? L'empirisme irréductible.

In : Le Hobo / N. Anderson.

Paris : Nathan, 1993, 265-308.

SCHWARTZ S. B.

Introduction.

In : *Implicit understandings. Observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era* / Stuart B. Schwartz (ed.).

Cambridge : Cambridge University Press, 1994, 1-19.

SCOTT J. C.

Domination and the arts of resistance – Hidden transcripts.

New Haven & London : Yale University Press, 1990, 251 p.

SIBEUD E.

La naissance de l'ethnographie africaniste en France avant 1914.

Cahiers d'Études Africaines, 1994, XXXIV (4), 136, 639-658.

STOLER A. L., COOPER F.

Between metropole and colony. Rethinking a research agenda.

In : *Tensions of empire. Colonial cultures in a bourgeois world* / F. Cooper et Ann L. Stoler (ed.).

Berkeley & Los Angeles : University of California Press, 1997, 1-56.

The Oxford English Dictionary – 2nd ed.

Oxford : Clarendon Press, 1989, tome X.

THOMAS N.

Colonialism's culture – Anthropology, travel and government.

Cambridge : Polity Press, 1994, 238 p.

TODOROV T.

Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique.

Paris : Éditions du Seuil (coll. Poétique), 1981, 316 p.

VAN BEEK W. E. A.

Dogon restudied : a field evaluation of the work of Marcel Griaule.

Current Anthropology, 1991 (april), 32, 2, 139-158.

VAN BEEK W. E. A. & JANSEN J.

La mission Griaule à Kangaba (Mali).

Cahiers d'Études Africaines, 2000, 158, XL-2, 363-375.

VEYNE P.

Comment on écrit l'histoire ? suivi de Foucault révolutionne l'histoire.

Paris : Éditions du Seuil (coll. Points histoire), 1978 (éd. abrégée), 246 p.

VIDAL C.

Des peaux rouges aux marginaux : l'univers fantastique de l'ethnologie.

In : *Le mal de voir : ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique* / Université de Paris VII.

Paris : U.G.E. (coll. 10-18), 1976, 11-71.

WITTGENSTEIN L.

Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse.

Paris : Gallimard (trad. de l'anglais par J. Fauve), 1971, 189 p.

YI MUNYŎL

Le poète – Roman traduit du coréen par Ch'oe Yun et P. Maurus.
Arles : Actes Sud (coll. Babel), 1992.
ZIMMERMANN F.
De la lecture des textes classiques à l'enquête sur le terrain (valeur pratique du sanskrit).
In : *Le mal de voir : ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique* / Université de Paris VII.
Paris : U.G.E. (coll. 10-18), 1976, 198-208.

3. Dictionnaires, biographies, nécrologies, Comptes-rendus

AJALBERT J.
Ces phénomènes artisans de l'empire – 5ème éd.
Avignon : Edouard Aubanel (coll. Les grands contemporains), 1941, 519 p.
ANONYME
Pierre Pasquier (1877-1934).
Bulletin de l'Agence Économique de l'Indochine, 1934, 7ème année, hors-série.
BALBI A.
Atlas ethnographique du globe.
Paris : Rey et Gravier, 1826.
BALTEAU J., BAROUX M., PREVOST M. (dir.)
Dictionnaire de biographie française.
Paris : Librairie Letouzey & Ané, 1939, tome 3, 1502 p.
BERNARD-MAÎTRE (le Père)
Le R. P. Cadière, missionnaire apostolique des Missions-Étrangères de Paris – Hommage au Père Cadière.
Bulletin des Missions-Étrangères de Paris, s. d, 33-41.
BESSON I.
Introduction.
In : *La culture du riz dans le delta du Tonkin. Étude et propositions d'amélioration des techniques traditionnelles de riziculture tropicale* / R. Dumont.
Patani & Aix-en-Provence : Prince of Songkla University / Septorient (coll. Grand Sud, 6), 1995 (édition de 1935 revue, corrigée et augmentée), XV-LIV.
BONIFACY A.
Monographie des Man Quan-coc.

Revue Indo-Chinoise, 30 novembre 1904, 726-734 ; 15 décembre 1904, 824-835 ; 30 janvier 1905, 138-148.

BONIFACY A.

Monographie des Man dai-ban, côc ou sung.

Revue Indo-Chinoise, 30 juin 1908, 877-901.

BONIFACY A.

Une mission chez les Man, d'octobre 1901 à la fin de janvier 1902.

Études Asiatiques, 1925, tome 1, 49-102.

BOUCHOT J.

Pétrus Truong Vinh Ky, érudit cochinchinois (1837-1898).

Saïgon : Imprimerie commerciale C. Ardin (coll. Bibliographies cochinchinoises), s. d. [1925 ?], 97 p.

BOUILLET M. - N.

Dictionnaire universel des Sciences, des Lettres et des Arts – 4ème éd. revue et corrigée.

Paris : Hachette, 1896 [1859], 735 p.

BRÉBION A.

Dictionnaire de bio-bibliographie générale, ancienne et moderne de l'Indochine française.

Paris : Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales, 1935, 443 p.

BRUNEAU M.

Pierre Gourou (1900-1999). Géographie et civilisations.

L'Homme, 2000, 153, 7-26.

CHARLE C., TELKES E.

Les professeurs du Collège de France, dictionnaire biographique (1901-1939).

Paris : I.N.R.P. / C.N.R.S. (coll. Histoire biographique de l'enseignement), 1988, 246 p.

CORDIER G.

Nécrologie : Raymond Deloustal.

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1933, XXXIII, fasc. 2, 1151-1153.

CORDIER H.

Nécrologie : Gustave Émile Dumoutier.

T'oung Pao, tiré à part, 3 p.

D.

Nguyên-van-Vinh.

Sud-Est, 1950 (septembre), 16, 27-31.

D'AMAT R. (dir.)

Dictionnaire de biographie française.
Paris : Librairie Letouzey & Ané, 1961, tome 9, 1528 p.
D'AMAT R. (dir.)
Dictionnaire de biographie française.
Paris : Librairie Letouzey & Ané, 1970, tome 12, 1519 p.
D'AMAT R., LIMOUZIN-LAMOTHE R. (dir.)
Dictionnaire de biographie française.
Paris : Librairie Letouzey & Ané, 1967, tome 11, 1527 p.
DAO DANG VY
Evolution de la littérature et de la pensée vietnamienne depuis l'arrivée des Français jusqu'à nos jours (1865-1946).
Conférence faite à Hué le 18 juillet 1948, tiré à part, 45 p.
DAYDÉ G.
Notice nécrologique : M. H. Russier.
Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1918, 4, 311-313.
DE BIZEMONT H.
Notice sur l'auteur.
In : *Le pays d'Annam. Étude sur l'organisation politique et sociale des annamites* / E. Luro – 2ème éd.
Paris : Ernest Leroux, 1897, I-XX.
DÉCHELETTE J.
Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine – 2ème éd.
Paris : A. Picard, 1908, tome 1 : Archéologie préhistorique, 534 p.
DELVAUX A.
La légation de France à Hué et ses premiers titulaires (1875-1893).
Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1916, 1, 25-75.
DEMIÉVILLE P.
Nécrologie : Henri Maspéro (1883-1945).
Journal Asiatique, 1943-1945, CCXXXIV, 245-280.
DESPIERRES R.
G. Dumoutier. Directeur de l'Enseignement en Annam-Tonkin (1850-1904).
Indochine, 16 novembre 1944, 220, 27-30.
DE WARTBURG W.
Französisches Etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des galloromanischen sprachschatzes – 7ème éd.
Basel : R. G. Zbinden & Co, 1955.

***D**ictionnaire politique. Encyclopédie du langage et de la science politiques* – 7ème éd.
Paris : Librairie Pagnerre, 1868.

DUBREUIL S.
Jules Silvestre, un soldat en Indochine 1862-1913 ou la diffusion de l'idée coloniale.
Thèse NR d'histoire, Université de Toulouse le Mirail, 1998, 925 p. (3 tomes).

DÜRRWELL G.
Ma chère Cochinchine. Trente années d'impression et de souvenirs, février 1881-1910.
Paris : Editeur Mignot (coll. La Renaissance du livre), 1910, 355 p.

FINOT L.
Nécrologie : Thân Trong Huê.
Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1925, XXV, 3-4, 597-599.

FINOT L.
Nécrologie : Charles B. Maybon.
Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1926, XXVI, 521-524.

FINOT L.
Nécrologie. Le lieutenant-colonel Bonifacy.
Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1931, n° 1-2, 343-349.

GALLOIS L.
Atlas général de l'Indochine française, atlas de Chabert - L. Gallois.
Hanoï & Haiphong : Imprimerie d'Extrême-Orient, 1909.

GOLOUBEW V.
Nécrologie : Léonard-Eugène Aurousseau (1888-1929).
Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1929, XXIX, 535-541.

GOUROU P.
Charles Robequain (1897-1963).
Annales de Géographie, 1964 (janvier-février), 395, 1-7.

GRENTE G. (entrepris sous la direction du cardinal)
Dictionnaire des Lettres françaises. Le dix-neuvième siècle (A-K) / volume préparé par P. Moreau et L. Pichard.
Paris : Arthème Fayard, 1971.

GRISONI L.
Le lieutenant-colonel Auguste Bonifacy (1856-1931), un exemple de métissage socio-culturel franco-tonkinois (1894-1931).
Mémoire de maîtrise, Université d'Aix-en-Provence, 1987, 201 p.

GUÉRIN P. (dir.)

Dictionnaire des dictionnaires, encyclopédie universelle des lettres, des sciences et des arts.

Paris : A. Picard, 1892, tome 5.

HATZFELD A., DARMESTETER A.

Dictionnaire général de la langue française du commencement du XVIIe siècle à nos jours.

Paris : Delagrave, 1964 (réimpression de 1901), tome 2.

HUARD P.

Le savant et l'homme de cœur.

France-Asie, 1955 (septembre), 112, 154-156.

HUISMAN D. (dir.)

Dictionnaire des philosophes.

Paris : P.U.F., 1984, vol. 2, 1689 p.

In memoriam : Hommage à Pierre Gourou (1900-1999).

Revue Belge de Géographie, 1998, fascicule 2, 196 p.

LABROUSSE P. (textes réunis par)

Langues'O, 1795-1995 : deux siècles d'histoire à l'École nationale des langues orientales.

Paris : Édition Hervas, 1995, 477 p.

LAROUSSE P.

Grand dictionnaire universel du XIXe siècle.

Paris : Administration du « Grand dictionnaire universel », 1874, tome 11.

***L**e Grand Robert de la langue française* – 2ème éd. revue par A. Rey.

Paris : Dictionnaire le Robert, 1985, tome 6.

MADELIN A.

Pétrus J.-B. Truong-vinh-Ky (1837-1898). Un lettré cochinchinois entre deux cultures.

Mémoire de maîtrise, Université de Paris VII, 1995, 191 p.

MAÎTRE Cl. E.

Les papiers de Landes.

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1903, III, 4, 657-660.

MAÎTRE Cl. E.

Nécrologie : Gustave Dumoutier.

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1904, IV, 3, 790-803.

MALLERET L.

Avant-propos : le souvenir de J.-B. Éliacin Luro en Cochinchine.

Bulletin de la Société des Études Indochinoises, 1940, XV, 1-2, 9-12.

MALLERET L.

Henri Parmentier (1870-1949).

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1951, tome XLV, fasc. 2, 273-283.

MARCHAL H.

Souvenirs d'un ancien conservateur d'Angkor.

S.l.n.d., 171 p.

MARCHAL H.

Nécrologie. La vie et l'œuvre de Henri Parmentier (1871-1949).

Bulletin de la Société des Études Indochinoises, 1949, nouvelle série, tome XXIV, n° 3, 95-101.

MARQUIS E.

Un grand colonial : Pierre Pasquier 1928-1934.

Saïgon : J. Testelin Imprimerie, 1934, 350 p.

NEL (Lieutenant de vaisseau)

Philastre, sa vie et son œuvre.

Bulletin de la Société des Études Indo-Chinoises, 1902, 2ème semestre, 3-27.

NGUYÊN MANH TUONG

Un excommunié. Hanoi 1954-1991 : procès d'un intellectuel.

Paris : Quê Me, 1992, 346 p.

NGUYÊN Q. THANG, NGUYÊN BA THÊ

Tu diên nhân vât lich su Viêt Nam [Dictionnaire biographique des figures historiques du Viêtnam].

Hanoï : Nha Xuât Ban Van Hoa, 1997, 1419 p.

NGUYÊN VAN TÔ

Nécrologie : Georges Cordier.

L'École Française d'Extrême-Orient – Chronique de l'année 1936, 652-653.

NICOLAÏ H.

Bibliographie de Pierre Gourou.

Revue Belge de Géographie, 1998, 2, fasc. 64 (nouvelle série), 115-130.

NOAT F.

Aubaret, Ministre plénipotentiaire (1825-1894).

Contemporains, s. d., 16 p.

PARMENTIER H.

Souvenirs d'un vieil archéologue indochinois.

Indochine, 13 janvier 1944, 176, 14-17 ; 23 mars 1944, 186, 12-14 ; 20 avril 1944, 190, 15-17 ; 18 mai 1944, 194, 18-20 ; 15 juin 1944, 198, 21-24 ; 24 août 1944, 208, 19-22 ; 30 novembre 1944, 222, 3-6.

PASQUIER P.

Allocution de M. le Résident supérieur P. Pasquier aux obsèques de S. E. Thân Trong Huê.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1925, 3, 211-215.

P. E. B.

Pierre Pasquier Indochinois.

Extrême-Asie, Revue indochine illustrée, 1929 (février), nouvelle série, n° 32, 295-312.

PELLIOT P.

Compte-rendu : Les variétés tonkinoises de E. Souvignet.

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1903, III, 673-676.

PÉRIN J.

La vie et l'œuvre de Luro.

Bulletin de la Société des Études Indochinoises, 1940, nouvelle série, XV, 1-2, 1940, 13-25.

PHAM THI NGOAN

Introduction au Nam Phong (1917-1934).

Bulletin de la Société des Études Indochinoises, 1973, 2ème et 3ème trim., nouvelle série, tome XLVIII, n° 2-3, 167-501.

PORÉE-MASPÉRO E.

Nécrologie : Georges Maspéro.

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1943-1946, tome XLIII, 155-161.

R. C.

Pham Quynh.

Sud-Est, 1950 (juin), 13, 34-39.

RAYNAUD L. & J.-P.

Albert Sallet, sa vie, son œuvre 1879-1948. II – 1930, un choix de vie, le retour en France.

Lettre de la Nouvelle Association des Amis du Vieux Huê, février 2000, 4, 3-7.

REY A. (dir.)

Dictionnaire historique de la langue française.

Paris : Dictionnaires Le Robert, 1992.

SALKIN G.

Le triple destin de Jules Harmand : médecin, explorateur, diplomate.

Paris : Économica, 1992, 129 p.

***S**ouverains et notabilités d'Indochine*.
Hanoï : Édition du Gouvernement général de l'Indochine / I.D.E.O., 1943, 112 p.
TABOULET G.
Jean-Baptiste Éliacin Luro, inspecteur des Affaires indigènes en Cochinchine (textes rassemblés et présentés).
Bulletin de la Société des Études Indochinoises, 1940, nouvelle série, XV, 1-2, 27-128.
TERTRAIS H.
Pierre Gourou, le delta du Fleuve rouge et la géographie – propos recueillis.
Lettre de l'AFRASE, 1993 (1er trim.), 29, 7-13.
***T**résor de la Langue Française*.
Paris : Éditions du C.N.R.S., 1986, tome 12.
VIRMANI A.
« The dominating viewpoint of a white man ? » Lectures postcoloniales d'un roman de R. Kipling.
In : *Littératures et temps colonial. Métamorphoses du regard sur la Méditerranée et l'Afrique* / J.-R. Henry & L. Martini (ss. dir.), Actes du colloque d'Aix-en-Provence (7-8 avril 1997).
Aix-en-Provence : Édisud (coll. Mémoires méditerranéennes), 1999, 67-76.
ZUMTHOR P.
Philologie.
In : *Encyclopædia Universalis*, corpus 18, 65-67.

B. Les textes du corpus

1. Le corpus primaire

AUBARET G.
Histoire et description de la Basse-Cochinchine (pays de Gia-Dinh).
Paris : Imprimerie Impériale, 1863 (traduites pour la première fois d'après l'original chinois), 351 p.
AUROUSSEAU L.
La première conquête chinoise des pays annamites (IIIe siècle avant notre ère).
Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1923, XXIII, 137-244.
AUROUSSEAU L.

Note sur les origines du peuple annamite (Appendice à La première conquête chinoise des pays annamites (IIIe siècle avant notre ère)).
Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1923, XXIII, 245-264.
BONIFACY A.
Les génies thériomorphes du xa de Huong-thuong.
Hanoï : Imprimerie d'Extrême-Orient, 1910, 9 p. (extrait du BEFEO, X, 2, 1910).
BOUINAIS A., PAULUS A.
Le culte des morts dans le Céleste Empire et l'Annam comparé au culte des ancêtres dans l'antiquité occidentale.
Paris : Ernest Leroux, 1893, 267 p.
BRIFFAUT C.
La cité annamite. Tome 1 : La fondation.
Paris : Librairie de la Société du Recueil J.-B. Sirey et du Journal du Palais, 1909, 170 p.
BRIFFAUT C.
La cité annamite. Tome 2 : Les sédentaires.
Paris : Librairie de la Société du Recueil J.-B. Sirey et du Journal du Palais, 1912, 133 p.
BRIFFAUT C.
La cité annamite. Tome 3 : Les errants.
Paris : Librairie de la Société du Recueil J.-B. Sirey et du Journal du Palais, 1912, 81 p.
CADIÈRE L.
Philosophie populaire viêtnamienne – Cosmologie.
In : Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens / L. Cadière – 1ère éd. in : Anthropos 1907.
Paris : E.F.E.O., 1992, tome III, 41-98.
CADIÈRE L.
Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Annam.
In : Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens / L. Cadière – 1ère éd. in : Anthropos 1910.
Paris : E.F.E.O., 1992, tome I, 195-243.
CADIÈRE L.
Les religions de l'Annam.
Recherches de Science Religieuse, 1913 (janv.-fév.), IV, 1, 37-56 ; IV (mai-juin), 3, 223-243 ; IV (juil.-oct.), 4-5, 532-564.
CADIÈRE L.
Philosophie populaire viêtnamienne – Anthropologie.

In : Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens / L. Cadière – 1ère éd. in : B.E.F.E.O. 1915.
Paris : E.F.E.O., 1992, tome III, 99-205.
CADIÈRE L.
Le culte des arbres.
In : Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens / L. Cadière – 1ère éd. in : B.E.F.E.O. 1918.
Paris : E.F.E.O., 1992, tome II, 9-70.
CADIÈRE L.
Le culte des pierres.
In : Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens / L. Cadière – 1ère éd. in : B.E.F.E.O. 1919.
Paris : E.F.E.O., 1992, tome II, 71-186.
CADIÈRE L.
La famille et la religion en pays annamite.
In : Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens / L. Cadière – 1ère éd. in : B.A.V.H. 1930.
Paris : E.F.E.O., 1992, tome I, 33-84.
CHASSIGNEUX E.
L'irrigation dans le delta du Tonkin.
Paris : Librairie Ch. Delagrave, 1912, 121 p.
CORDIER G.
Essai sur la littérature annamite.
Revue Indochinoise, 1914, XXI, 1, 1-36 ; XXI, 2, 147-174 ; XXI, 3, 273-297 ; XXI, 4, 385-404.
DELOUSTAL R.
La justice dans l'ancien Annam – Traduction et commentaire du code des Lê.
Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1908, VIII, 1-2, 182-220 ; 1909, IX, 1, 91-122 ; 1909, IX, 3, 471-491 ; 1909, IX, 4, 765-796 ; 1910, X, 1, 1-60 ; 1910, X, 2, 349-392 ; 1910, X, 3, 461-505 ; 1911, XI, 25-66 ; 1912, XII, 6, 1-33 ; 1913, XIII, 5, 1-59 ; 1922, XXII, 1-40.
DES MICHELS A.
Luc Vân Tiên ca diên. Textes en caractères figuratifs.
Paris : Ernest Leroux Éditeur, 1883, 305 p.
DIGUET E.
Les annamites – Société – Coutumes – Religions.
Paris : A. Challamel, 1906, 360 p.

DUMOUTIER G.

Études d'ethnographie religieuse.

In : *Actes du Onzième Congrès des Orientalistes* (Paris 1897).

Paris : Imprimerie Nationale / Ernest Leroux Éditeur, 1898, pp. 275-409.

DUMOUTIER G.

Essais sur les tonkinois.

Hanoï & Haiphong : Imprimerie d'Extrême-Orient, 1908, 344 p.

DÜRRWELL G.

La famille annamite et le culte des ancêtres.

Bulletin de la Société des Études Indo-Chinoises, 1908, 55, 1-16.

GIRAN P.

Psychologie du peuple annamite. Le caractère national. L'évolution historique, intellectuelle, sociale et politique.

Paris : Ernest Leroux, 1904, 197 p.

GIRAN P.

Magie et religion annamites. Introduction à une philosophie de la civilisation du peuple d'Annam.

Paris : Augustin Challamel, 1912, 449 p.

GOUROU P.

Les paysans du delta tonkinois. Étude de géographie humaine.

Paris : Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales, 1936, 652 p.

LANDES A.

La commune annamite.

Excursions et Reconnaissances, 1880, 5, 213-242.

LANDES A.

Notes sur les mœurs et superstitions populaires des annamites.

Excursions et Reconnaissances, 1880, 6, 447-464 ; 1881, 7, 137-148 ; 1881, 8, 351-370.

LÉVI S. (dir.)

Indochine – publié à l'occasion de l'Exposition coloniale internationale de Paris.

Paris : Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales, 1931, vol. 1 : 232 p. et vol. 2 : 215 p.

LURO E.

Le pays d'Annam. Étude sur l'organisation politique et sociale des annamites – 2ème éd.

Paris : Ernest Leroux, 1897 (1ère éd. 1878), 245 p.

MASPERO G. (dir.).

Un empire colonial français : l'Indochine.

Paris & Bruxelles : Éditions G. Van Oest, tome 1, 1929, 354 p.

MASPÉRO G.

Histoire générale.

In : *Un empire colonial français : l'Indochine* / Maspéro G. (dir.) – tome 1.

Paris & Bruxelles : Éditions G. Van Oest, 1929, 93-153.

MASPÉRO G. (dir.).

Un empire colonial français : l'Indochine.

Paris et Bruxelles : Éditions G. Van Oest, 1930, 300 p. (tome 2).

MASPÉRO H.

Études d'histoire d'Annam.

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1916, XVI, 1, 1-55.

MASPÉRO H.

Études d'histoire d'Annam.

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1918, XVIII, 3, 1-36.

MAYBON C. B., RUSSIER H.

Lectures sur l'histoire d'Annam depuis l'avènement des Lê, suivies de notions élémentaires d'administration – 3ème éd.

Hanoï : Extrême-Orient Éditeurs, 1919, 160 p.

MAYBON C. B.

Histoire moderne du pays d'Annam (1592-1820). Étude sur les premiers rapports des européens et des annamites et sur l'établissement de la dynastie annamite des Nguyên.

Paris : Librairie Plon, 1919, 418 p.

MUS P.

Les religions de l'Indochine.

In : *Indochine* / Lévi S. (dir.) – vol. 1.

Paris : Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales (publié à l'occasion de l'Exposition coloniale internationale de Paris), 1931, 103-156.

NER M.

La Cité antique et l'Annam d'autrefois.

Hanoï : Cahiers de la Société de Géographie (conférence faite à la Société de Géographie de Hanoï en 1930), 1930, 30 p.

ORY P.

La commune annamite au Tonkin.

Paris : Augustin Challamel / Librairie Coloniale Éditeur, 1894, 147 p.

PARMENTIER H.
La religion ancienne de l'Annam d'après les dernières découvertes archéologiques de l'École Française d'Extrême-Orient.
Annales du Musée Guimet, 1906, tome XX, 1-14.

PASQUIER P.
L'Annam d'autrefois. Essai sur la constitution de l'Annam avant l'intervention française – 2ème éd.
Paris : Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales, 1929 ou 1930 (1ère éd. 1907), 338 p.

PHILASTRE P.-L.-F.
Le code annamite. Études sur le droit annamite et chinois – 2ème éd. (nouvelle traduction complète, 1ère éd. 1876).
Paris : Ernest Leroux, 1909, 791 p. (tome 1).

PHILASTRE P.-L.-F.
Le code annamite. Études sur le droit annamite et chinois – 2ème éd. (nouvelle traduction complète, 1ère éd. 1876).
Paris : Ernest Leroux, 1909, 777 p. (tome 2).

PRZYLUSKI J.
Notes sur le culte des arbres au Tonkin.
Hanoï : Imprimerie d'Extrême-Orient, 1909, 8 p. (extrait du BEFEO, 1909, IX, 4).

PRZYLUSKI J.
Les rites du Dông-thô. Contribution à l'étude du culte du dieu du sol au Tonkin.
Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1910, X, 2, 339-347.

PRZYLUSKI J.
Mœurs et coutumes de l'ancien An-nam.
In : *Un empire colonial français : l'Indochine* / G. Maspéro (dir.) – tome 1.
Paris & Bruxelles : Les Éditions Van Oest, 1929, 205-213.

PRZYLUSKI J.
Les populations de l'Indochine française.
In : *Indochine* / Lévi S. (dir.) – vol. 1.
Paris : Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales (publié à l'occasion de l'Exposition coloniale internationale de Paris), 1931, 45-60.

ROBEQUAIN C.
Le Thanh Hoá. Étude géographique d'une province annamite.
Paris & Bruxelles : Éditions G. Van Oest, 1929, tome II, 253-632.

ROBEQUAIN C.
La civilisation annamite.
Bulletin de la Société de Géographie de Lyon, saison 1931-1932, 63-73.
SALLET A.
Les démons particuliers aux épidémies et les esprits malfaisants dans le Sud-Annam.
Paris : Librairie Larose, 1932, 17 p. (extrait de la Revue de Folklore Français et de Folklore Colonial, tome III, n° 4-5, 1932).
SCHREINER A.
Les institutions annamites en Basse-Cochinchine avant la conquête française.
Saïgon : Claude et Cie Imprimeurs-Éditeurs, 1900, 340 p. (tome I) ; 1901, 322 p. (tome II) ; 1902, 322 p. (tome III) + XLVII p. (appendice).
SILVESTRE J.
L'empire d'Annam et le peuple annamite, aperçu sur la géographie, les productions, l'industrie, les mœurs et les coutumes de l'Annam.
Paris : Félix Alcan, 1889, 380 p.
A + B (SOUVIGNET E.)
Variétés tonkinoises.
Hanoï : Imprimerie Schneider, 1903, 583 p.
TAVERNIER E.
Le culte des ancêtres, précédé d'un exposé sur le bouddhisme, le taoïsme et le confucianisme – Conférence faite à l'Hôtel de Ville de Saigon, extrait du B.S.É.I.
Saigon : Albert Portail, 1926, 43 p.
TAVERNIER E.
La famille annamite.
Saigon : Édition Nguyên-Van-Cua, 1927, 107 p.

2. Le corpus secondaire

AUBARET G.
Vocabulaire français-annamite, précédé d'un abrégé de grammaire et d'un traité des particules.
Bangkok : Imprimerie de la Mission Catholique, 1861, 157 p.
BOISSIÈRE J.
Propos d'un intoxiqué – Le bonze Khou-Su – Terre de fièvre – Cahier de route.
Paris : Société des Éditions Louis-Michaud, 1947, 320 p.

BONIFACY A.

Les métis franco-tonkinois.

Paris, 1911, 37 p. (extrait des Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, séance du 1er décembre 1910).

BONIFACY A.

Cours d'ethnographie indochinoise, professé aux élèves de l'Ecole supérieure d'agriculture et de sylviculture – 2ème éd.

Hanoï/Haiphong : Imprimerie d'Extrême-Orient, 1919, 110 p.

BONNAFONT L.

Types tonkinois.

Hanoï : F-H. Schneider Éditeur, 1903, 90 p.

BOUDET P., BOURGEOIS R.

Bibliographie de l'Indochine française 1913-1926.

Hanoï : Imprimerie d'Extrême-Orient, 1929, 346 p.

BOUDET P., BOURGEOIS R.

Bibliographie de l'Indochine française 1927-1929.

Hanoï : Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932, 196 p.

BOUILLEVAUX M. C.-E.

Voyages dans l'Indo-Chine 1848-1856.

Paris : Librairie Victor Palmé, 1858, 376 p.

BRIFFAUT C.

La vieille loi annamite à travers la jurisprudence.

In : A.E.F.E.O., Mss. Europ. 70, 21 p.

CABATON A.

La religion populaire des annamites.

In : *Conférences publiques sur l'Indo-Chine faites à l'École coloniale.*

Paris : Imprimerie de la Dépêche Coloniale, 1907-1908, 68-75.

CHAPUIS A.

Les lieux de culte du village de Bac-Vong-Dông.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1932, 4, 371-410.

CHAUFFARD E.

La femme annamite.

In : *Les populations indigènes de l'Annam* / Maunier R., Chauffard E., Boulloche L, Prêtre C., Finot L.

Études de Sociologie Coloniale (extrait de la Revue Internationale de Sociologie), 1909, pp. 12-16.

CLAEYS J.-Y.

Introduction à l'étude de l'Annam et du Champa.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1934, 1-2, 11-139.

CLAIR J.-B.

Causeries sur la médecine annamite.

Annales de la Société des Missions-Étrangères, mars-avril 1903, n° 32, 80-90 ; mai-juin 1903, n° 33, 163-174 ; juillet-août 1903, n° 34, 216-236.

COLANI M.

Recherches sur le Préhistorique indochinois.

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1930, XXX, n° 3-4, 299-422.

CORDIER H.

Bibliotheca indosinica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à la péninsule indochinoise.

Paris : Ernest Leroux (Publications de l'E.F.E.O.), 1912 (vol. 1), 1-1104 ; 1913 (vol. 2), 1105-1511 ; 1914 (vol. 3), 1512-2281 ; 1915 (vol. 4), 2282-3030.

CORTAMBERT E., De ROSNY L.

Tableau de la Cochinchine.

Paris : Armand le Chevalier, 1862, 343 p + annexes (I-XII).

DELAMARRE E.

La réforme communale au Tonkin.

Revue Pacifique, 1924, 1, 3, 200-219.

DE LANESSAN J.-L.

La colonisation française en Indo-Chine.

Paris : Félix Alcan, 1895, 360 p.

D'ENJOY P.

Annam. Médecins et sorciers - Remèdes et superstitions - Psylles - Cobra Capels.

Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris, 1894, n° 5 (4ème série), 401-413.

D'ENJOY P.

Du rôle de la femme dans la société annamite.

Hanoï : F.-H. Schneider (Premier Congrès International des Études d'Extrême-Orient, Hanoï, 1902), 1902, pp. 78-80.

DE POUVOURVILLE A. (sous le pseudonyme de Mat-Gioi)

Le Tonkin actuel (1877-1890).

Paris : A. Savine, 1891, 318 p.

DE POUVOURVILLE A.

L'Annamite.

Paris : Éditions Larose (coll. Comment ils pensent), 1932, 106 p.

DES MICHELS A.

Le poème de Bach Tu (la souris blanche). Moralité annamite.

Journal Asiatique, 1892, VIII série, 20, 139-156.

DOUMER P.

Situation de l'Indochine.

Hanoï : F.-H. Schneider, 1902, 554 p.

DUC CHAIGNEAU M.

Souvenirs de Hué (Cochinchine).

Paris : Imprimerie impériale, 1867, 271 p.

DUFRESNE M. G.

Littérature annamite.

In : *Indochine* / Lévi S. (dir.) – vol. 1.

Paris : Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales (publié à l'occasion de l'Exposition coloniale internationale de Paris), 1931, 157-179.

DUMONT R.

La culture du riz dans le delta du Tonkin. Étude et propositions d'amélioration des techniques traditionnelles de riziculture tropicale.

Paris : Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales, 1935, 434 p.

DUMOUTIER G.

Étude sur les tonkinois – L'habitation, la sculpture, l'incrustation.

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1901 (février), I, 81-98.

EUTROPE E.

Organisation politique et administrative.

In : *La Cochinchine* – Monographie établie à la demande du Gouvernement pour l'Exposition coloniale internationale.

Saïgon : P. Gastaldy (publié sous le patronage de la Société des Études Indochinoises), 1931, 35-40.

FOURNIER-WAILLY C.

Les institutions traditionnelles et la justice indigène en Annam et au Tonkin.

Bulletin du Comité de l'Asie Française, 1909 (août), 101, 328-339.

GASPARDONE E.

Matériaux pour servir à l'histoire de l'Annam.

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1929, XXIX, 63-105.

GÉNIBREL J. F. M.

Dictionnaire Annamite-Français – 2ème éd. revue et corrigée.

Saïgon : Imprimerie de la mission à Tân Dinh, 1898, 987 p.

***G**éographie physique, économique et historique de la Cochinchine : monographie de la province d'Ha-Tiên.*

Saïgon : Publication de la Société des Études Indo-Chinoises, 1901, 64 p.

GOLOUBEW V.

Art et archéologie de l'Indochine.

In : *Indochine* / Lévi S. (dir.) – vol. 1.

Paris : Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales (publié à l'occasion de l'Exposition coloniale internationale de Paris), 1931, 201-230.

GOURDON H.

Sur l'art annamite.

Revue Indochinoise, juin 1914, XXI, 6, pp. 547-562 (conférence faite à l'École Coloniale en janvier 1914).

GOUROU P.

Le Tonkin.

Paris : Exposition coloniale internationale, 1931, 347 p.

GRAVELLE Ch.

L'art annamite.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1925, 2, 105-115.

HENRY Y.

Économie agricole de l'Indochine.

Hanoï, 1932 (publié à l'occasion de l'Exposition Coloniale Internationale de 1931 à Paris), 692 p.

JAMMES L.

Quelle est la religion des Annamites ?

Bulletin de la Société des Études Indochinoises, 1895, 30, 3ème fascicule, 31-36.

LEGRAND de la LIRAYE (le R. P.)

Dictionnaire élémentaire annamite-français – 2ème éd.

Paris : Challamel Ainé, Librairie-Éditeur, 1874, 262 p.

LE MAR'HADOUR M.

Notes sur la médecine annamite.

Bulletin Général de Thérapeutique Médicale, Chirurgicale, Obstétricale et Pharmaceutique, 1895 (30 août), CXXIX, 145-156 ; 15 septembre, 211-220 ; 30 septembre, 256-265 ; 15 octobre, 317-325 ; 30 octobre, 351-358.

LURO E.

Cours d'administration annamite.

Saïgon : Collège des stagiaires, 1875, 846 p.

LUSTEGUY P.

La femme annamite du Tonkin dans l'institution des biens cultuels (Hung-Hoa).

Paris : Librairie Nizet et Bastard, 1935, 123 p.

M. G.

Le paysannat en Annam.

Bulletin Économique de l'Indochine, 1938, fascicule 1, 21 p.

MAÎTRE Cl.

Préface à : La justice dans l'ancien Annam, R. Deloustal.

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1908, VIII, 1-2, 177-181.

MARCHAL H.

L'exploration scientifique – Archéologie, histoire, philologie.

In : *Un empire colonial français : l'Indochine* / Maspéro G. (dir.) – tome 2.

Paris & Bruxelles : Éditions G. Van Oest, 1930, 103-115.

MARQUET J.

Du village à la cité. Mœurs annamites.

Paris : Librairie Delalain, s. d. (1922 selon Lorenz), 224 p.

MARQUET J.

De la rizière à la montagne. Mœurs annamites.

Paris : Librairie Delalain, 1926, 192 p.

MASPÉRO H.

Langues.

In : *Un empire colonial français : l'Indochine* / Maspéro G. (dir.) – tome 1.

Paris & Bruxelles : Éditions G. Van Oest, 1929, 63-80.

MASSON A.

Histoire moderne.

In : *Indochine* / Lévi S. (dir.) – vol. 1.

Paris : Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales (publié à l'occasion de l'Exposition coloniale internationale de Paris), 1931, 81-102.

MAUNIER R.

La ville annamite.

In : *Les populations indigènes de l'Annam* / Maunier R., Chauffard E., Boulloche L, Prêtre C., Finot L.

Études de Sociologie Coloniale (extrait de la Revue Internationale de Sociologie), 1909, pp. 9-12.

PERROT F.

La société annamite. La famille – La propriété – L'administration du village et de la Province.

Paris : Le Boyer Imprimerie (thèse d'économie coloniale soutenue à la faculté de droit de l'Université de Paris), 1902, 220 p.

POIRIER M.

La conquête de la femme indigène.

La Grande Revue, 10 Décembre 1913, 718-736.

PUJARNISCLE E.

Philoxène ou de la littérature coloniale.

Paris : Fimin-Didot, 1931, 203 p.

ROUILLY M.

La commune annamite.

Paris : Les Presses Modernes (thèse pour le doctorat en droit - Université de Paris), 1929, 147 p.

SALLET A.

Le « Ha Thu Ô » plante des rajeunissements.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1928, 2, 143-151.

SALLET A.

Les nids d'hirondelles – Les salanganes et leurs nids comestibles.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1930, 1, 2-78.

SOUVIGNET E.

Variétés tonkinoises n° 2. Les origines de la langue annamite – 1er fascicule.

Hanoï & Haiphong : Imprimerie d'Extrême-Orient, 1923, 297 p.

SUIGNARD J.

Une grande administration indochinoise : les services civils de l'Indochine.

Thèse de doctorat, Faculté de droit de Rennes, 1931, 183 p.

WERTH L.

Cochinchine – 6ème éd.

Paris : F. Rieder et Cie Éditeurs (coll. Témoignages), 1926, 276 p.

3. Le corpus des auteurs viêtnamiens

BUI DINH TA

Une commune annamite. Dialogues (certains notables discutent sur les affaires de leur commune).

Saïgon : Claude & Cie Imprimeurs-Éditeurs (1er livret), 1904, 57 p.

DUONG CU TAM

Organisation de la famille annamite dans la législation Gia-Long.

In : A.E.F.E.O., Mss. Euro. 74 (4), s. d., 11 p.

DUONG TÂN TAI

La part de l'encens et du feu, avec une introduction sur le culte des Ancêtres et un aperçu général sur les biens de culte.

Saïgon : Imprimerie de l'Union Nguyên-van-Cua (conférences faites à la Société des Études Indochinoises en 1927), 1932, 373 p.

LÊ QUANG NHUT (TRINH)

Les origines du peuple annamite.

Revue Indo-Chinoise, 1906 (15 septembre), 41, 1390-1394.

LÊ QUANG TRINH

Croyances et pratiques médicales sino-annamites.

Revue Indo-Chinoise, 1912 (février), 2, 150-175 ; 1912 (mars), 3, 304-317 ; 1912 (avril), 370-386 ; 1912 (mai), 5, 468-479.

LÊ THUOC

L'enseignement des caractères chinois.

Revue Indochinoise, 1921 (juillet-août), n° 7-8, 93-128 ; (septembre-octobre), n° 9-10, 275-294.

LÊ VAN HÔ

La mère de famille en droit annamite.

Paris : Éditions Domat-Montchrestien, 1932, 94 p.

LÊ VAN LAN

Organisation de la famille annamite dans la législation des Lê.

In : A.E.F.E.O., Mss. Euro. 74 (3), s. d., 21 p.

LÊ VAN PHAT

La vie intime d'un annamite de Cochinchine et ses croyances vulgaires.

Bulletin de la Société des Études Indochinoises, 1906 (2ème sem.), 52, 4-142.

LÊ VAN PHAT

Introduction des caractères chinois dans le programme de l'enseignement indigène en Indo-Chine.
Bulletin de la Société des Études Indochinoises, 1908 (1er sem.), 54, 186-190.
NGUYÊN HUU GIAI
La personnalité de la commune annamite.
Paris : Éditions Domat-Montchrestien (thèse pour le doctorat, Faculté de droit de Paris), 1937, 93 p.
NGUYÊN MANH TUONG
L'individu dans la vieille cité annamite (essai de synthèse sur le code des Lê).
Montpellier : Imprimerie de la Presse (thèse pour le doctorat en droit, Faculté de droit de l'Université de Montpellier), 1932, 410 p.
NGUYÊN VAN HUYÊN
Le problème de la paysannerie.
Cahiers de l'École Française d'Extrême-Orient, 1937 (2ème trim.), 11, 12-14.
NGUYÊN VAN HUYÊN
L'imagerie populaire au Tonkin.
Cahiers de l'École Française d'Extrême-Orient, 1938 (1er trim.), 14, 25-26.
NGUYÊN VAN HUYÊN
La civilisation ancienne du Vietnam.
Hanoï : Éditions Thê Gioi, 1994 (1ère édition 1944 sous le titre La civilisation annamite, qui comportait 12 chapitres au lieu de 9 dans cette édition), 320 p.
NGUYÊN VAN KHOAN
Essai sur le dinh et le culte du génie tutélaire des villages au Tonkin.
Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1930, XXX, 107-139.
NGUYÊN VAN KHOAN
Le repêchage de l'âme, avec une note sur les hôn et les phac d'après les croyances tonkinoises actuelles.
Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1933, XXXIII, fasc. 1, 11-34.
NGUYÊN VAN TÔ
Sculptures annamites.
Cahiers de l'École Française d'Extrême-Orient, 1937 (1er trim.), 10, 15-17.
NGUYÊN VAN TÔ
Les animaux dans l'art annamite.
Cahiers de l'École Française d'Extrême-Orient, 1938 (1er trim.), 14, 17-19.

NGUYÊN VAN VINH

Le culte des ancêtres et l'autorité paternelle chez les Annamites.

Revue Indochinoise, 1906 (30 septembre), 42, 1452-1459.

NGUYÊN VAN VINH

Coutumes et institutions annamites – III : le village annamite.

L'Annam Nouveau, 1931 (du 22 février au 24 mai).

PHAM QUYNH

Nhân nguyêt vân dap. Dialogue entre l'homme et la lune. Poème annamite.

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1911, n° 3-4, 417-423.

PHAM QUYNH

La fête du village de Yên-lang et le bonze Tu Dao-hanh.

Revue Indochinoise, 1915 (juillet-août), n° 7-8, 93-99.

PHAM QUYNH

Le paysan tonkinois à travers le parler populaire.

Paris : Sudestasie, 1985 (conférence prononcée à la Société de Géographie de Hanoï en 1929), 55 p.

PHAM QUYNH

Essais franco-annamites (1929-1932).

Hué : Buy-Huy-Tin, 1937, 509 p.

PHAN KÊ BINH

Mœurs et coutumes du Vietnam.

Paris : École Française d'Extrême-Orient (coll. Textes et documents sur l'Indochine), 1975 (présentation et traduction par N. Louis-Hénard de *Viêt-Nam Phong-Tuc*, 1915), tome I : 431 p ; 1980, tome II : 408 p.

THÂN TRONG HUÊ

Le culte des ancêtres.

Revue des Religions, 1895 (janvier-février), 39-45.

TRÂN NGUYÊN HANH

Coutumes et constitution de la famille annamite.

Bulletin de la Société Académique Indo-Chinoise de France, année 1882-1883, 2ème série, tome 2, 143-151.

TRÂN VAN CHUONG

Essai sur l'esprit du droit sino-annamite.

Paris : Librairie générale de droit et jurisprudence, 1922, 217 p.

TRÂN VAN GIAP

Le bouddhisme en Annam, des origines au XIIè siècle.
Bulletin de l'École Française d'Extême-Orient, 1932, tome XXXII, fasc. 1, 191-268.
TRUONG VINH KY
Institutions et mœurs annamites.
La Philosophie Positive, 1879 (novembre-décembre), tome XXIII, 3, 401-413 ; 1880 (mars-avril), tome XIV, 5, 256-272.
TRUONG VINH KY
Cours d'histoire annamite à l'usage des écoles de la Basse-Cochinchine.
Saïgon : Imprimerie du Gouvernement, 1875, vol. 1, 184 p ; 1877, vol. 2, 278 p.
UNG HOE
Coup d'œil sur l'histoire d'Annam – I-IX.
L'Écho Annamite, 1925, nouvelle série, n° 195, 198, 245, 257, 259, 263, 266, 270, 278.
UNG HOE
Comment on écrit l'histoire en Indochine ?
L'Annam Nouveau, 26 février 1931.

C. Travaux et références pour l'étude des œuvres de Paul Mus et Léopold Cadière

1. Léopold Cadière

ARCHIVES (voir ci-dessous).
BOUDET P.
Une vie consacrée à l'Annam et aux annamites : le Père Cadière.
Indochine, 1944 (21 décembre), 225, 3-4.
BOUDET P.
Préface à la première édition.
In : *Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens* / L. Cadière.
Paris : E.F.E.O., 1992, tome I, VII-XIV.
BUI QUANG TUNG
Un grand exemple d'amitié franco-viêtnamienne.
France-Asie, 1955 (septembre), 112, 157-165.
BUI QUANG TUNG
Le R. P. Léopold Cadière (1869-1955).
Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1958, XLIX, fasc. 2, 649-657.

CADIÈRE L.

Compte-rendu : Jean Bonet (Dictionnaire annamite-français).

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1901 (janvier), I, 140-142.

CADIÈRE L.

Les lieux historiques du Quang-binh.

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1903, III, 2, 164-205.

CADIÈRE L.

Compte-rendu : capitaine Julien (Cours de langue annamite).

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1906, VI, 3-4, 346-347.

CADIÈRE L.

Le mur de Dông-Hoi. Étude sur l'établissement des Nguyên en Cochinchine.

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1906, VI, 1-2, 87-254.

CADIÈRE L.

Compte-rendu : Lieutenant M. Dubois (Cuôc-ngu et mécanisme des sons de la langue annamite – Dialecte tonkinois) ; R. Deloustal (Méthode d'annamite. Phrases et dialogues progressifs sur des sujets familiers) ; A. Bouchet (Cours élémentaire d'annamite) ; A. Pilon (Petit lexique annamite-français).

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1908, VIII, 3-4, 559-571.

CADIÈRE L.

Monographie de la semi-voyelle labiale en annamite et en sino-annamite. Essai de phonétique comparée de ces deux langues.

Hanoï : Imprimerie d'Extrême-Orient, 1910, 338 p.

CADIÈRE L.

Le culte des pierres en Annam.

Les Missions Catholiques, bulletin hebdomadaire illustrée de l'œuvre de la propagation de la foi, 1911, 6 octobre, n° 2209, 476-479 ; 13 octobre, n° 2210, 485-488 ; 20 octobre, n° 2211, 502-503 ; 27 octobre, n° 2212, 511-513 ; 3 novembre, n° 2213, 525-526 ; 10 novembre, n° 2214, 537-539 ; 17 novembre, n° 2215, 544-545 ; 24 novembre, n° 2216, 558-562 ; 1er décembre, n° 2217, 586-588.

CADIÈRE L.

Documents relatifs à l'époque de Gia-Long.

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1912, XII, 7, 1-82.

CADIÈRE L.

Instructions pratiques pour les missionnaires qui font des observations religieuses.

Anthropos, 1913, VIII, 593-606 et 913-928.

CADIÈRE L.

Plan de recherches pour les « amis du vieux Hué ».

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1914, 1, 1-12.

CADIÈRE L.

La statue bouddhique de Ha-Trung.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1914, 4, 351-352.

CADIÈRE L.

La statue et les autres sculptures chames de Giam-Biêu.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1915, 4, 471-474.

CADIÈRE L.

Les Européens qui ont vu le Vieux Hué : le P. de Rhodes.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1915, 3, 231-249.

CADIÈRE L.

Les sachets à bétel et à tabac dans le Vieux-Hué : note complémentaire.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1916, 3, 338-339.

CADIÈRE L.

Les Français au service de Gia-Long. I – La maison de Chaigneau.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1917, 2, 117-164.

CADIÈRE L.

Notice nécrologique : S. G. Mgr Caspar.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1917, 4, 313-317.

CADIÈRE L.

Les Français au service de Gia-Long. II – Le tombeau de de Forçant.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1918, 2, 59-77.

CADIÈRE L.

Pierres, buttes et autres obstacles magiques.

In : *Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens* / L. Cadière – 1ère éd. in : B.E.F.E.O. 1919.

Paris : E.F.E.O., 1992, tome II, 117-170.

CADIÈRE L.

L'art à Hué.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1919, 1-2, 5-34.

CADIÈRE L.

Une histoire moderne du pays d'Annam.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1920, 1, 177-181.

CADIÈRE L.

La plage de Cua-Tung : notice historique.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1921, 4, 223-237.

CADIÈRE L.

L'œuvre des Amis du Vieux-Hué (1913-1923) – Extrait de la Revue de l'histoire des colonies françaises, 1925 (3ème trim.), XVIII, 321-394.

Paris : Société de l'histoire des colonies françaises.

CADIÈRE L.

De quelques règles de la pensée chez les Viêtnamiens d'après leur langue.

In : *Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens* / L. Cadière – 1ère éd. in : Extrême-Asie 1925.

Paris : E.F.E.O., 1992, tome III, 226-241.

CADIÈRE L.

L'Annam : ethnographie.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1931, 1-2, 71-91.

CADIÈRE L.

La dynastie des Nguyên.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1931, 1-2, 96-108.

CADIÈRE L.

Elites annamites.

Annales de la Société des Missions-Etrangères, 1931, 244-254.

CADIÈRE L.

Puériculture magique au Viêt-Nam.

In : *Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens* / L. Cadière – 1ère éd. in : Annali Lateranensi 1937.

Paris : E.F.E.O., 1992, tome II, 198-212.

CADIÈRE L.

Allocution du R. P. Cadière, rédacteur du Bulletin à M. le Gouverneur Général Brévié.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1937, 4, 424-427.

CADIÈRE L.

Henri Cosserat.

Bulletin des Amis du Vieux-Hué, 1937, 4, 435-443.

CADIÈRE L.

Souvenirs d'un vieil annamitisant.

Indochine : n° 120, 17/12/1942, 5-7 ; n° 122, 31/12/1942, 4-6 ; n° 126, 28/01/1943, 3-4 ; n° 129, 18/02/1943, 3-4 ; n° 131, 4/03/1943, 3-5 ; n° 134, 25/03/1943, 7-8 ; n° 139, 29/04/1943, 11-13 ; n° 144, 3/06/1943, 10-12 ; n° 149, 8/07/1943, 7-9 ; n° 151, 22/07/1943, 9-10 ; n° 154, 12/08/1943, 8-10 ; n° 163, 14/10/1943, 13-15 ; n° 170, 2/12/1943, 3-5 ; n° 179, 3/02/1944, 24-26 ; n° 183, 2/03/1944, 17-19 ; n° 185, 16/03/1944, 4-6 ; n° 189, 13/04/1944, 11-14, n° 193, 11/05/1944, 22-24 ; n° 195, 25/05/1944, 27-29 ; n° 202, 13/07/1944, 23-26 ; n° 207, 17/08/1944, 17-21 ; n° 211, 14/09/1944, 3-6 ; n° 214, 5/10/1944, 25-28 ; n° 216, 19/10/1944, 3-6 ; n° 221, 23/11/1944, 6-8.

CADIÈRE L.

Souvenirs d'un vieil annamitisant.

Sud-Est, 1950 (avril), n° 11, 44-47 ; 1950 (mai), n° 12, 33-35 ; 1950 (juin), n° 13, 31-33.

CŒDÈS G.

Allocution – Hommage au Père Cadière.

Bulletin des Missions-Étrangères de Paris, s. d, 17-24.

Complément du dictionnaire de l'Académie française.

Paris : F. Didot, 1842.

CONDOMINAS G.

Deux grands ethnologues pratiquement inconnus de la profession : les pères François Callet et Léopold Cadière.

In : *Histoires de l'anthropologie : XVI-XIXè siècles* / B. Rupp-Eisenreich (textes recueillis et présentés).

Paris : Klincksieck, 1984, 161-209.

CONDOMINAS G.

Le Père Cadière, pionnier de la vietnamologie moderne.

Etudes Vietnamiennes, n° spécial : La francophonie au Vietnam, 1997, 2, 37-85.

LEFAS G.

Le Père Léopold-Michel Cadière – Hommage au Père Cadière.

Bulletin des Missions-Étrangères de Paris, s. d., 3-14.

MALLERET L.

Notice sur la vie et les travaux du R. P. Léopold Cadière.

In : *Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens* / L. Cadière.

Paris : E.F.E.O., 1992 (1955), tome III, 5-15.

MALLERET L.

Le R. P. Léopold Cadière d'après ses souvenirs inédits (1869-1955).

Bulletin de la Société des Études Indochinoises, 1956, XXXI, 4, 271-302.

NGUYÊN TIÊN LANG

Hommage vietnamien au R. P. Léopold Cadière – Hommage au Père Cadière.

Bulletin des Missions-Étrangères de Paris, s. d., 25-30.

NGUYÊN VAN TÔ

L'œuvre du R. P. Cadière.

Indochine, 1944 (30 janvier), n° 229, 92-93.

PALLU F., LAMBERT DE LA MOTTE P.

Monita ad missionarios. Instructions aux missionnaires de la S. Congrégation de la Propagande – Rédigés en 1665.

Paris : Archives des Missions Étrangères, 2000, 158 p.

2. Paul Mus

CONDOMINAS G.

Paul Mus, sociologue.

Cahiers Internationaux de Sociologie, 1970, XLIX, 53-68.

CONDOMINAS G.

Paul Mus ou la générosité intellectuelle – Entretien d'Yves Goudineau avec Georges Condominas.

Préfaces, 1990 (juin-septembre), 19, 101-106.

JULLIEN F.

La valeur allusive – Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise (Contribution à une réflexion sur l'altérité interculturelle).

Paris : Publication de l'École Française d'Extrême-Orient, 1985, 312 p.

JULLIEN F.

Procès ou création. Une introduction à la pensée chinoise.

Paris : Éditions du Seuil (coll. Livre de poche / Biblio essais), 1989, 340 p.

MAUSS M.

[À propos d'une communication de Paul Mus].

In : *Œuvres – 2. Représentations collectives et diversité des civilisations* / présenté par Victor Karady.

Paris : Les Éditions de Minuit, 1969, 154-159.

MORÉCHAND G.

Paul Mus (1902-1969).

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1970, LVII, 25-42.

MUS P.

Études indiennes et indochinoises IV. Deux légendes chames.

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, 1931, XXXI, 1-2, 39-101.

MUS P.

Le Viet Nam chez lui.

Paris : Paul Hartmann (Centre d'études de politique étrangère), 1946 (conférence faite à la Sorbonne), 58 p.

MUS P.

Vietnam, a nation off balance.

Yale Review, 1952 (june), XLI, 4, 524-538.

MUS P.

Insertion du communisme dans le mouvement nationaliste vietnamien.

Les Temps Modernes, avril 1952, 78, 1795-1809.

MUS P.

Viêt-Nam, sociologie d'une guerre.

Paris : Éditions du Seuil, 1952, 380 p.

MUS P.

Civilisations d'Extrême-Orient.

Annuaire du Collège de France, 1957, 333-344.

MUS P.

Lucien Lévy-Bruhl vu d'Asie.

Annuaire du Collège de France, 1958, 365-371.

MUS P.

Guerre sans visage. Lettres commentées du sous-lieutenant Emile Mus.

Paris : Éditions du Seuil (coll. Esprit/La condition humaine), 1961, 188 p.

MUS P.

La sociologie de Georges Gurvitch et l'Asie.

Cahiers Internationaux de Sociologie, 1967 (juillet-décembre), n° 43, 1-20.

MUS P.

Hô Chi Minh, le Viêt-nam, l'Asie.

Paris : Seuil (coll. L'histoire immédiate), 1971 (textes rassemblés et mis au point par Anne Nguyên Nguyêt Hô), 253 p.

MUS P.

Le bouddhisme dans l'histoire et la société viêtnamiennes.

In : *Tradition et révolution au Vietnam* / J. Chesneaux, G. Boudarel & D. Hémery (ss. dir.).

Paris : Éditions Anthropos (coll. Sociologie et Tiers-Monde), 1971, 58-73.

MUS P.

Lettre de Paul Mus à sa femme après son évasion du Viêt-Nam.

In : *Les Viêtnamiens et leur révolution* / J. T. McAlister.

Paris : Le Seuil, 1972 (trad. et éd. établies par S. Thion), 301-316.

MUS P.

L'angle de l'Asie / éd., introd. et bibliogr. par S. Thion.

Paris : Hermann (coll. Savoir), 1977, 269 p.

NGUYÊN KHAC VIÊN

Mythes et vérités (sur un livre de Frances Fitzgerald).

La Nouvelle Critique, 1973 (décembre), nouvelle série, 69, 55-60.

PAHAUT S.

Cosmologie bouddhique et philosophie de l'histoire.

Préfaces, 1990 (juin-septembre), 19, 107-111.

THION S.

Paul Mus, observateur privilégié.

Le Monde, 27 oct. 1972, p. 19.

THION S.

Introduction.

In : *L'Angle de l'Asie* / P. Mus.

Paris : Hermann, 1977, 4 p. (voir www.abbc.com/totus).

THOUY C.

Paul Mus, orientaliste : analyse ethnologique de son œuvre.

Mémoire de maîtrise, Université d'Aix-en-Provence, 1998-1999, 73 p.

ARCHIVES

A. Archives de l'École Française d'Extrême-Orient

A.E.F.E.O., P1, dossier individuel : Léonard Aurousseau.

A.E.F.E.O., P3, dossier individuel : R. P. L. Cadière.

A.E.F.E.O., P7, dossier individuel : Louis Finot.

A.E.F.E.O., P10, dossier Membres d'honneur : Jean Przyluski.

A.E.F.E.O., P13, dossier individuel : Henri Maspéro.

A.E.F.E.O., P13, dossier individuel : Charles B. Maybon.

A.E.F.E.O., P14, dossier individuel : Paul Mus.

A.E.F.E.O., P15, dossier individuel : Henri Parmentier (1933-1954).

A.E.F.E.O., P16, dossier individuel : Paul Pelliot.

A.E.F.E.O., P16, dossier individuel : Charles Robequain.

A.E.F.E.O., P19, dossier candidatures (1905-1914) : Émile Tavernier.

A.E.F.E.O., P19, dossier de nomination des correspondants 1902-1943.

A.E.F.E.O., P19, dossier Membres d'honneur et membres correspondants 1948-1951.

A.E.F.E.O., carton 11, dossier Décret de nomination des membres.

A.E.F.E.O., carton 35, dossier L (Missions) : Camille Briffaut.

A.E.F.E.O., carton 35, dossier L (Missions) : Marcel Ner.

A.E.F.E.O., carton 37, dossier Documents Histoire.

Mss. Euro. 1 : Voyage autour de l'Indochine, L. Finot et Lunet de Lajonquière.

Mss. Euro. 27 : Les symboles annamites, G. Dumoutier.

Mss. Euro. 28 : Missions scientifiques G. Dumoutier. Textes chinois recueillis, transcrits et traduits par G. Dumoutier.

Mss. Euro. 29 : Livre de lecture pour les écoles du Tonkin. Traduites en annamite et en chinois par G. Dumoutier et Nguyên Ba Hoc.

Mss. Euro. 162 : Manuel de langue thô. Georges Cordier, Cao-Xuân-Thiên et Dinh-Ngoc-Phung.

Mss. Euro. 179 : Article de E. Huber sur la controverse Pelliot / Farjenel : Rappel des faits.

Mss. Euro. 247 : Lettres de Cl. Maître.

Mss. Euro. 385 : Vocabulaire parlé dans les châu de Lang-Chanh et Thuong-Xuân – Thanh Hoa.

B. Archives d'Outre-Mer

A.O.M., Fonds des Amiraux, dossier Camille Briffaut, n° 52504.
A.O.M., Fonds des Amiraux, dossier Georges Cordier, n° 37162.
A.O.M., Fonds des Amiraux, dossier Raymond Deloustal, n° 52534 et n° 37163.
A.O.M., Fonds ministériels, dossier administratif de Paul Giran, carton n° 23, dossier n° 1 et n° 5.
A.O.M., Fonds des Amiraux, dossier Éliacin Luro, n° 61532.
A.O.M., Fonds des Amiraux, dossier Paul Étienne Ory, n° 30582.
A.N.F.O.M., carton 249, dossier 367 : note de Bui Van Minh du 6 août 1932 au sujet de Nguyên Manh Tuong.
A.N.F.O.M., carton 249, dossier 367 : note non datée et non signée sur la réussite scolaire de viêtnamiens.

C. Archives des Missions-Étrangères de Paris

A.M.E.P., Dossier Léopold Cadière, n° 2034 : Guy Audigou, Missionnaire et savant. Le Père Cadière, nov. 1955, 15 p. ; Anonyme, Léopold Cadière, 8 p. ; A. Delvaux, Le révérend père Léopold Cadière, missionnaire de Huê, 12 p. ; Huê. P. Cadière 1869-1955, DH 43, Lettre du professeur Gaspardone concernant le P. Cadière, 1952 ; Note au P. Cadière sur ses mémoires XXIII et XXIV (note rédigée à Vinh vers 1950 par J. Guennou), 4 p) ; Lettre du P. Cadière du 10 novembre 1936, Cua Tung, Annam.
A.M.E.P., DH 430-7 : P. Cadière, Initiation à l'orientalisme.
A.M.E.P., DH 200-1, Dossier : Mis en captivité (Vinh) (1946)-50-54 : Lettre du P. Cadière du 24 août 1951.
A.M.E.P., DH 430-7, Dossier : Cochinchine sept. – Hué, P. Cadière, Correspondance 1946-1955 : Lettre du Directeur de l'E.F.E.O. à M. R. P. L. Cadière du 26 décembre 1953 ; Lettre du P. Cadière au Directeur de l'E.F.E.O. du 27 mars 1954, Hué.
A.M.E.P., DH 430-8, Dossier Cochinchine-Hué : P. Cadière, Rapport sur le clergé indigène en Annam, s. d., 37 p.
A.M.E.P., DH 430-1, Dossier Cochinchine-Hué : P. Cadière, Correspondance avec HO 1946-1953.
A.M.E.P., DH 430-6 : P. Cadière, Souvenirs (24 chapitres).

D. Autres archives

Archives du Service historique de l'Armée de terre, dossier personnel : Pierre-Jules Silvestre, n° 243.

Archives de Paris, État-civil, 5 Mi 2 / 808 : Abel des Michels.