Rencontres coloniales :

le gandhisme au Việt Nam entre 1919 et 1948

Guy Dondo

Thèse soumise dans le cadre des exigences du programme de

Doctorat en Histoire

Département d'Histoire
Faculté des Arts
Université d'Ottawa

© Guy Dondo, Ottawa, Canada, 2022

Table des matières

Résumé iii
Acronymes : iv
Introduction : 1
Premier chapitre : Contexte de la réception du gandhisme au Việt Nam 67
Deuxième chapitre : Satyagraha et la revitalisation de l'individu et de la société 139
Troisième chapitre : Universalisme asiatique et revitalisation culturelle de la société 199
Quatrième chapitre : Satyagraha, non-coopération, boycott et le pouvoir de l'économie 241
Cinquième chapitre : Résistance passive et le colonialisme européen 282
Conclusion 344
Bibliographie : 349

Résumé

Notre thèse a pour objectif de comprendre comment se sont effectuées l'appropriation et l'utilisation du gandhisme par des nationalistes modernistes dans le contexte colonial vietnamien entre 1919 et 1948. Plus précisément, cette étude examine quelles idées les nationalistes ont retenues du gandhisme et dans quels contextes elles furent discutées. Qu'elles furent les idées et les méthodes du gandhisme qu'ils ont privilégié. Comment ces idées et ces méthodes furent-elles appropriées? Comment les éléments retenus furent-ils ensuite diffusés et utilisés par ces nationalistes? Comment les enseignements du gandhisme inspirèrent-ils les solutions proposées par les modernistes? Nous arguons que, validés par la force et la puissance du mouvement nationaliste indien, les concepts et méthodes politiques proposées par le gandhisme devinrent, pour ces colonisés, des outils pouvant les aider à réformer leur propre société pour qu'elle retrouve son autonomie politique.

Notre travail est divisé en deux sections. La première section qui comporte le chapitre 1 est une présentation du contexte matériel et humain dans lequel les textes ont été écrits et lus. Le but est de nous aider à mieux comprendre les éléments qui influencèrent l'appropriation du gandhisme au Việt Nam. Le chapitre analyse le monde de l'imprimé au Việt Nam, ses aspects matériels (technologiques) et économiques de même que les aspects humains comme les producteurs et les consommateurs d'information. Le chapitre 1 discute également de l'environnement politique du monde de l'information; les conditions dans lesquelles les journalistes et les écrivains vietnamiens travaillèrent comme les différentes lois régissant la publication de livres, revues ou journaux et les différentes formes de censures étatiques. Pour finir, le chapitre décortique différentes réceptions du gandhisme à l'étranger et dans la diaspora indienne ayant influencé l'appropriation du gandhisme au Việt Nam.

La seconde section de notre travail porte sur les représentations du gandhisme par les Vietnamiens entre 1919 et 1948. Nous présentons dans quatre chapitres les différents thèmes abordés dans les textes portant sur le gandhisme. Ces quatre chapitres discutent de différentes formes de nationalismes inspirées par le gandhisme et proposées pour aider les Vietnamiens à retrouver leur autonomie politique. Le chapitre deux discute du nationalisme culturel pour lequel les réformes allaient régénérer la société vietnamienne par l'éducation et rendre la société vietnamienne apte à diriger sa destinée. Le chapitre trois continue la discussion sur le nationalisme culturel de ces modernistes en démontrant comment les débats entourant le pan-asianisme et l'universalisme humaniste défendu par Rabindranath Tagore purent leur représenter une affirmation identitaire et une légitimité morale. Le chapitre quatre se penche sur le nationalisme économique chez qui le gandhisme fut un exemple d'affirmation nationale basée sur le développement de leviers économiques et le contrôle sur les ressources. Le chapitre cinq discute de la représentation du gandhisme principalement sous un angle politique en présentant les débats sur la violence entourant les satyagrahas gandhiens comme un miroir tendu au Français et proposer des solutions pour éviter les mêmes problèmes au Việt Nam. À travers ses différentes solutions culturelles, économiques et politiques proposées par ces modernistes, le récit sur le nationalisme vietnamien tente de répondre aux préoccupations des acteurs du moment et représenter une conception du nationalisme vietnamien durant la période coloniale.

Acronymes :

ANOM : Archives nationales d'outre-mer.

TTLT1 : Trung Tâm Lưu Trữ Quốc Gia 1, Archives nationales no1 (Hà Nội, Việt Nam)

TTLT2 : Trung Tâm Lưu Trữ Quốc Gia 2, Archives nationales no 2 (t.p. Hồ Chí Minh, Việt Nam)

TTLT2 p1/1 : Nouveau fond –

TTLT2 - TĐNK : Thông đốc Nam ký [Gouvernement de la Cochinchine]

GGI : Gouvernement général de l'Indochine

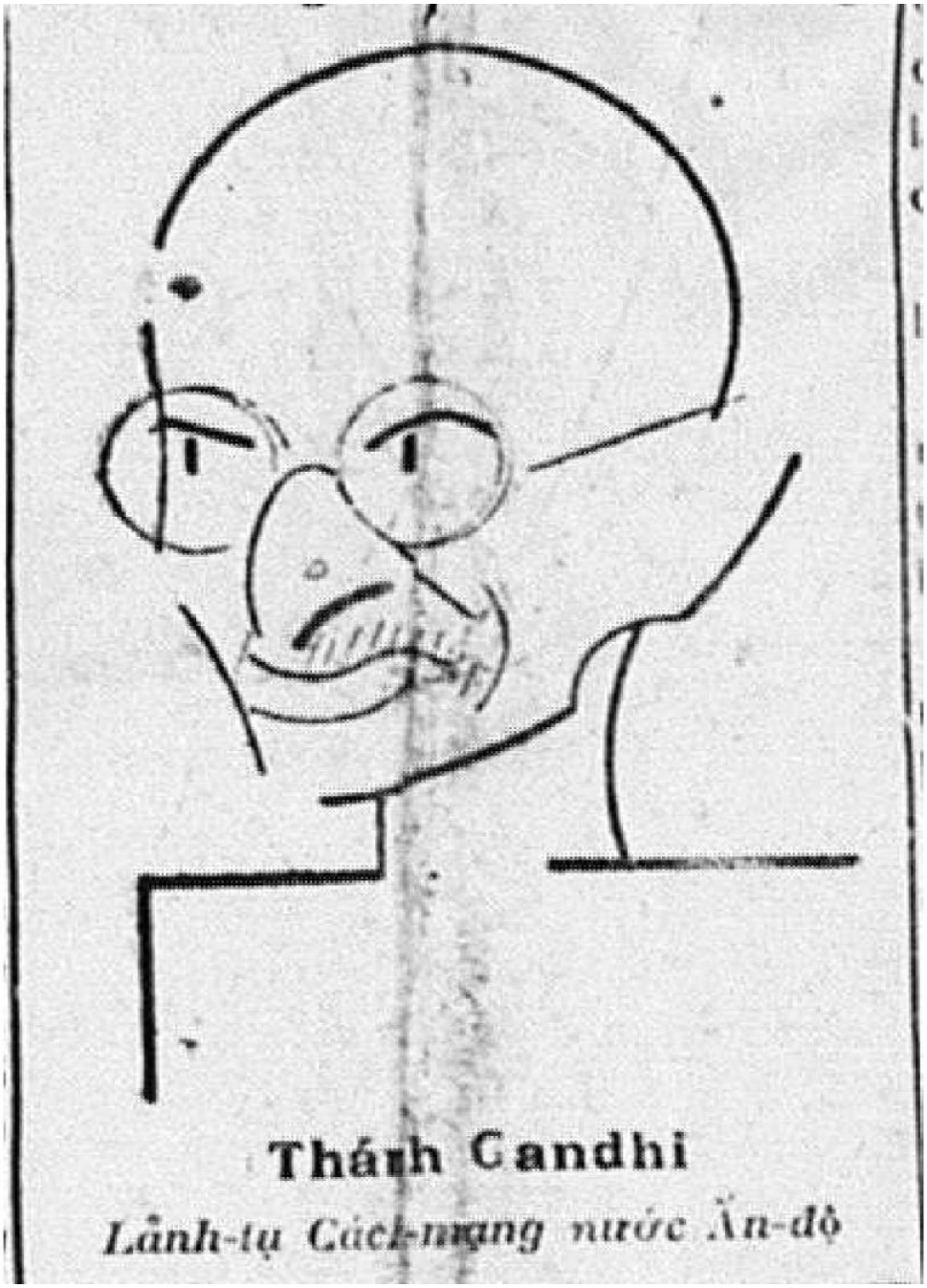
GOUCOCH : Gouvernement de la Cochinchine

SPCE : Service de Protection du Corps expéditionnaire

SLOTFOM : Service de liaison des originaires des territoires français d'Outre-mer

INF : Indochine Nouveau Fond

INC : Indian National Congress



[Saint Gandhi, le leader de la révolution en Inde]

Đuốc Nhà Nam 1930-10-17

> « Il est difficile à tout homme (particulièrement à un homme d'une civilisation différente), de pénétrer une conscience, surtout quand elle est aussi profonde et délicate que celle d'un Gandhi. »
>
> Romain Rolland 1924

Introduction :

Durant la première moitié du vingtième siècle, la société vietnamienne vécut une remise en question profonde de sa culture et de ses institutions politiques à la suite de la colonisation française. De nombreux Vietnamiens cherchèrent dès lors quels furent les meilleurs moyens pour régénérer leur culture et pour redonner à leur société son autonomie politique. Pour bon nombre de ces acteurs politiques, la transformation de leur culture passa, entre autres, par l'appropriation à divers degrés de ce qu'ils considérèrent les meilleurs éléments de la civilisation occidentale. Ces Vietnamiens se tinrent également à l'affût de nouvelles idées émanant d'autres pays asiatiques pour aider au renouvellement de leur société.

Influencés historiquement par les penseurs chinois et japonais, ces Vietnamiens s'inspirèrent également de l'Inde pour mieux comprendre leur situation politique. Depuis de nombreux siècles, ces deux peuples eurent des échanges culturels, religieux et économiques, toutefois, au début du 20^{e} siècle, la situation coloniale de l'Inde généra de nombreuses discussions chez les Vietnamiens. Le mouvement nationaliste indien symbolisé par Mohandas Karamchand Gandhi suscita un vif intérêt au Việt Nam dans les débats sur le renouvellement culturel, le

développement économique et la lutte pour les revendications politiques. Ainsi, nombre d'auteurs écrivirent entre 1919 et 1948 des articles concernant les idées présentées par Gandhi tels que les concepts de swaraj (autodétermination), de satyagraha (force de la vérité) et les mouvements *swadeshi* (autosuffisance économique). Inspirés par la force du mouvement gandhien, ces Vietnamiens nationalistes voulurent eux aussi créer un mouvement politique pouvant les aider à rénover leur société et atteindre l'autonomie politique.

Ces auteurs se distinguèrent, cependant, sur le diagnostic expliquant l'asservissement de leur société et corollairement sur les idées et les méthodes gandhiennes les plus adéquates pour la réformer. De fait, les différentes présentations du gandhisme par ces nationalistes représentèrent l'occasion de faire le point sur leur propre société, sur la colonisation et sur leur projet politique. Ainsi, leurs lectures tentèrent principalement de trouver quelles méthodes et quelles idées s'avérèrent les plus adéquates pour leur propre projet politique. Selon leur choix de méthodes et d'idées du gandhisme qu'ils privilégièrent, ces Vietnamiens reflétèrent, de cette façon, les différents courants idéologiques au sein de la société vietnamienne. Ces différentes représentations du gandhisme nous démontrent que ces débats furent interreliés avec les questionnements et les débats entourant les réformes sociales et politiques autant au Việt Nam que dans le monde asiatique. Joint par la situation coloniale similaire, le gandhisme fit écho pour ces nationalistes vietnamiens à nombre de leurs préoccupations et leur donna un nouvel éclairage sur leur propre situation coloniale. De même, ces différentes réceptions du gandhisme et les différents types de nationalismes qu'elle sous-tend nous démontrent la complexité du nationalisme vietnamien et nous informent sur leurs conceptions de l'identité vietnamienne.

Notre recherche a pour objectif de comprendre comment se sont effectuées l'appropriation et l'utilisation du gandhisme par des nationalistes dans le contexte colonial vietnamien entre 1919

et 1948. Plus précisément, cette étude examine quelles idées les nationalistes ont retenues du gandhisme et dans quels contextes elles furent discutées. En analysant cette appropriation du gandhisme, notre recherche ouvre une fenêtre sur le contexte historique culturel, économique et politique du Việt Nam durant la présence française. Il sera dès lors essentiel, pour nous aider à comprendre leur projet d'autonomie politique, de présenter qu'elles furent les idées et les méthodes du gandhisme qu'ils ont privilégié. Comment ces idées et ces méthodes furent-elles appropriées? Comment les éléments retenus furent-ils ensuite diffusés et utilisés par ces nationalistes? Nous arguons que validés par la force et la puissance du mouvement nationaliste indien, les concepts et méthodes politiques proposées par le gandhisme devinrent, pour ces colonisés, des outils pouvant les aider à réformer leur propre société pour qu'elle retrouve son autonomie politique.

Méthode et historiographie : histoire connectée

Notre travail s'inscrit dans la volonté dans un courant historiographique qui veut comprendre le monde contemporain où l'interconnexion est une réalité durement rappelée par la pandémie de 2020. Développée depuis la fin des années 1980, cette historiographie analysant principalement les interrelations et les interactions entre les États-nations fait échos aux réorganisations géopolitiques suite à l'effondrement du bloc de l'Est et à la fin de la bipartition du monde, à la mondialisation et aux conflits postcoloniaux, à l'interpénétration grandissante des modèles culturels et des systèmes de valeurs culturelles. L'accélération des échanges d'idées et une confrontation des «visions du monde» favorisant la montée des fondamentalismes demandent, de surcroit, à s'interroger, à nouveau, sur les façons de comprendre nos sociétés. Comment, dans ces conditions, penser les différentes manières de représenter le temps et l'espace chez non seulement

les agents historiques, mais également chez les chercheurs en sciences humaines et sociales? Ainsi en Occident, l'histoire connectée, croisée, métissée ou transfert culturel dans le monde francophone et les *world connected, circulatory, entangled Histories* chez les anglophones représentent tous des histoires construites sur une approche se concentrant sur la circulation, sur les échanges, les connections entre des espaces culturels différents. Le point commun consiste dans la volonté de décentrer les analyses concentrées sur des entités territorialement délimitées pour mettre de l'avant les relations traversant ces espaces culturels et les interactions avec des entités différentes qui les constituent. En outre, ces études peuvent être également caractérisées par une approche critique de la représentation d'une histoire universelle dont l'Europe représente le centre et le moteur de toutes innovations. En soulignant les multiples rencontres et les influences mutuelles entre plusieurs régions du monde depuis des millénaires, ils font ressortir les diversités des phénomènes historiques tels que les modes de création des États, l'élaboration des savoirs et l'industrialisation autant par les similitudes que les divergences entre ces sociétés et celles de l'Occident.

Ce faisant, les études de l'histoire globale critiquent la thèse diffusionniste faisant de l'Europe la seule source de la modernité, du nationalisme et de la science déniant, de ce fait, la capacité aux sociétés non occidentales de développer leurs propres institutions et concepts. Ce schéma présente l'Occident comme le modèle unique d'où sont diffusées les nouvelles façons de faire reléguant ainsi les sociétés non occidentales à un statut de retardataire sans agentivité. Cette historiographie veut "provincialiser"[1] l'Occident autant géographiquement que temporellement en démontrant que l'essor de l'Europe résulta de processus complexes nécessitant coopérations, négociations et concessions entre toutes les parties. Toutefois, cette approche très présente dans la

[1] Nous faisons ici référence à la thèse de Dipesh Chakrabarty remettant en cause la centralité de la pensée occidentale dans la méthode des sciences sociales. Voir pour plus de détails Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe : Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000, 301 p.

World History et la *Global History* garde un certain eurocentrisme en focalisant principalement ses recherches sur l'Occident comme point de comparaison.

C'est dans cette optique de la relation entre les différentes parties du monde sans point de référence prédominante que l'histoire des transferts culturels, l'histoire croisée et l'histoire connectée présentent des analyses intégrant les disséminations, les interrelations et les entrelacements entre différentes parties du monde. L'approche des transferts culturels fut la première vers la fin des années 1980 à présenter la circulation des idées entre des espaces culturels distincts. Cette méthode d'enquête initiée par Michel Espagne se construit à l'aide d'un cadre de référence fondé au moyen de points de départ et d'arrivée soulignant l'interrelation entre les entités.[2] Les descriptions débutent dans une aire culturelle émettrice fixe et se terminent dans une autre aire réceptrice rendant le processus de transfert intelligible et interprétable. De fait, les catégories émettrices et réceptrices nécessaires au processus de transferts sont de facto considérées comme des catégories stables et connues. [3] Ainsi, en fixant les catégories selon la région émettrice ou réceptrice, la méthode des transferts culturels utilise l'élément fixe du cadre national en mettant en évidence les éléments étrangers importés et en expliquant la transformation de la nation réceptrice. En outre, le transfert culturel en cadrant la diffusion à partir d'une culture ou d'une discipline émettrice vers une aire culturelle réceptrice met de l'avant un processus linéaire d'introduction, de dispersion et de réception. Cette séquence bien définie du transfert d'un objet reflète le processus basique d'un objet à un moment et un lieu précis et néglige d'analyser son

[2] Michel Espagne et Micheal Werner (dir.), « Transferts culturels franco-allemands », *Revue de Synthèse*, avril-juin 1988.

[3] Voir la présentation des principales thèses par Stéphanie Danaux et Nova Doyon, « Introduction : L'étude des transferts culturels en histoire culturelle », dans *Mens : Revue d'histoire intellectuelle et culturelle*, vol. 12, n 2, 2012.pp.7 -16 et par Hans-Jürgen Lüsebrink, « Les transferts culturels : théorie, méthodes d'approche, questionnements », dans Pascal Gin, Nicolas Goyer et Walter Moser (dir.), *Transfert. Exploration d'un champ conceptuel*. Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2014, pp. 25 - 48

déploiement comme le résultat de mouvements complexes avec plusieurs rencontres et échanges à différents moments historiques. Toutefois, dans un article de 2013, Michel Espagne ne parle plus de comparer les cadres émetteur et récepteur.[4] Son article reprenant à son compte les critiques de la méthode comparative concentre le travail de la théorie du transfert culturel sur la question historico-sociologique des vecteurs du transfert et sur l'herméneutique de l'appropriation et la création de sens dans le nouvel environnement. Délaissant la comparaison, la théorie des transferts culturels cherche dorénavant à mieux cerner la dynamique de la sémantisation des concepts par une culture qui résulte elle-même de rencontres et de sémantisations antérieures. Le transfert dorénavant est analysé que par la société réceptrice dans une perspective diachronique et synchronique. Par contre, l'analyse du transfert culturel, en mettant l'accent sur les vecteurs sociologiques tels que les intellectuels, les marchands et les journalistes, néglige les conditions dans lesquelles les personnes, les idées, les techniques et les pratiques circulent en rencontrant des résistances et des tensions autant d'individus que d'institutions politiques, sociales et économiques. L'intégration de la dynamique de contraintes et de résistances, des rapports de force, dans l'analyse du mouvement entre entités culturelles est essentielle puisqu'elle permet une meilleure compréhension de ce que peuvent recevoir et dire les individus dans les sociétés d'accueil. Cet aspect du transfert culturel s'avère fondamental dans le monde colonial où l'inégalité des rapports de pouvoirs politiques, économiques et culturels entre les colonisateurs et les colonisés sont omniprésents.

Une autre approche de l'historiographie mondialiste est celle de l'histoire croisée. Développée et présentée par Micheal Werner et Bénédicte Zimmerman au début des années 2000, cette approche présente la relation entre des entités d'aires culturelles distinctes au moyen de la

[4] Michel Espagne, « La notion de transfert culturel », dans *Revue Sciences/Lettres*, 1 - 2013, p. 1-9

métaphore du croisement.[5] Pour ces auteurs, le croisement représente un point d'intersection où sont affectés divers éléments selon les tensions, les résistances, les ouvertures et l'environnement. Cet entrelacement d'évènements ne peut être compris indépendamment de façon statique, mais en interrelations et interactions entre les éléments, entre les aires culturelles et au sein d'une aire culturelle. Ce processus s'effectue en plusieurs réitérations amenant des changements aux objets en contact et aux aires culturelles selon des temporalités différentes. L'objet de la recherche, dès lors, comprend les croisements particuliers, ses composantes et la manière dont le croisement s'opère, les résultats et les conséquences obtenus à l'aide de différentes échelles historiques telles que les récits microhistoriques et macrohistoriques et selon de courtes et longues durées. L'histoire croisée utilise les différentes variations d'échelles pour rendre compte des interactions constitutives des phénomènes étudiés. Les espaces local et transnational ne consistent pas en des couches séparées, ils font partie prenante de la construction et de la structuration de l'espace au même pied que le colonial et le national. Ainsi, les études ne sont pas limitées aux croisements uniquement, mais peuvent également porter sur les conditions préalables au croisement, au croisement proprement dit et sur les conséquences de ces croisements. Cette approche historique permet d'appréhender de façon plus adéquate la complexité des relations et des situations dans le croisement d'objets entre deux aires culturelles. Par contre, la méthode de l'histoire croisée en donnant une équivalence à tous les éléments du croisement minimise, à l'instar de celle des transferts culturels, les conditions politiques et les jeux de pouvoir dans lesquels les objets du croisement circulent.

[5] Voir entre autres l'article de Micheal Werner et Bénédicte Zimmermann, «Penser l'histoire croisée : entre empirie et réflexivité », dans *Le Genre humain*, 2004/1 No. 42, (2004), pp. 15 -49 et Michael Werner et Bénédicte Zimmermann, «Beyond Comparison: Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity », dans *History and Theory*, Vol. 45, No. 1 (Feb., 2006), pp. 30-50

Une autre démarche faisant de la relation entre aires culturelles distinctes l'objet de sa recherche est l'histoire connectée. Cette dernière utilise une approche méthodologique similaire à celle de l'histoire croisée, mais évite certains des écueils des méthodes du transfert culturels et de l'histoire croisée en mettant l'accent sur les conditions de circulation des faits historiques. Cette histoire est dite connectée puisqu'elle tente de reconnecter les interactions internationales que les historiographies nationales ont négligées. Tout comme l'histoire croisée, l'histoire connectée étudie les phénomènes historiques par les processus de rencontres, de négociations et d'appropriations lors d'échanges entre différentes aires culturelles. Par contre, l'attention particulière qu'elle porte à la circulation ajoute à cette méthode une plus grande compréhension des conditions sociales, politiques, économiques, techniques et culturelles qui peuvent influencer l'appropriation des objets en circulation et le processus de transformations affectant les individus, les objets, les savoirs et les sociétés dans l'analyse des entrelacements. De plus, cette circulation n'est pas uniquement un mouvement linéaire dans un nouvel espace, mais, comme le disent les éditeurs Claude Markovits, Jacques Pouchepass et Sanjay Subrahmanyan d'un livre sur la société et la circulation en Asie du Sud : « Circulation is different from simple mobility, inasmuch as it implies a double movement of going forth and coming back, which can be repeated indefinitely. Circulation is therefore a value-loaded term which implies an incremental aspect and not the simple reproduction across space of already formed structures and notions. » [6] De cette façon, l'histoire connectée s'éloigne du transfert linéaire en soulignant la dynamique de la circulation des idées, des objets et des technologies étrangères par le biais de plusieurs réitérations avec ses premières appropriations, ses transformations, ses oublis, ses abandons, ses renouvellements, ses récupérations et ses remémorations. Tous ces phénomènes représentent des

[6] Claude Marrkovits, Jacques Pouchepadass et Sanjay Subrahmanyam (eds), *Society and Circulation. Mobile People and Itinerant Cultures in South Asia 1750-1950*, Delhi , Permanent black, 2003, p. 3

éléments de l'appropriation d'éléments initialement exogènes dans une société selon ses propres conditions.

La circulation de nouveaux objets étrangers, du point de vue de l'histoire connectée, doit être expliquée particulièrement par les conditions, par le contexte où s'effectue l'appropriation. Les caractéristiques et les composantes de la circulation sont présentées par Kapil Raj dans un article de 2017. Il utilise le terme *spaces of circulation* pour désigner l'ensemble de ces éléments et la dynamique de leurs entrelacements dans l'ensemble de la société d'accueil.[7] Pour l'auteur, ces espaces de circulation ou sphères de circulation se composent d'éléments en interactions dans des contextes sociaux et physiques. Proche de l'histoire sociale, les éléments sociaux de la circulation sont constitués entre autres des réseaux de sociabilités professionnels et personnels et des liens familiaux. Tous ces groupes sont unis par un but commun de maintenir ou de diffuser à leur avantage un amalgame d'intérêts tels que les valeurs, les croyances et les loyautés. Les espaces de circulation ont également des éléments physiques puisqu'ils sont limités à un lieu, une région particulière, une aire géographique, linguistique ou religieuse pas nécessairement contigus. De la même façon que Raj, Alessandro Stanziani dans son livre *Les entrelacements du monde* conçoit la circulation comme une relation dynamique entre les objets et les contextes de réception.[8] Pour lui, la circulation des objets doit être également expliquée dans les dynamiques structurelles politiques et culturelles en plus des éléments physiques et sociaux des sociétés d'accueils. Il porte de cette façon une attention particulière à la tension entre la circulation des objets introduits et les institutions politiques et culturelles existantes dans la société d'accueil. Les tensions deviennent, ainsi, un élément essentiel de l'explication de la circulation en démontrant les conflits, les

[7] Kapil Raj, « Networks of knowledge, or spaces of circulation? The birth of British cartography in colonial south Asia in the late eighteenth century », dans *Global Intellectual History*, 2:1, 2017, pp. 49 - 66
[8] Alessandro Stanziani, *Les Entrelacements du monde. Histoire globale, pensée globale (XVIe-XXIe siècles)*, Paris, CNRS Éditions, 2018, voir l'introduction.

approbations ou les rejets. Ces tensions ont aussi l'avantage de faire ressortir une mesure de stabilité et de persistance avec ses infrastructures, ses normes langagières et ses codes sociaux encourageant ou rejetant certains discours. Les agents dans la sphère de circulation doivent adhérer à certaines normes et participer d'une certaine manière dans la mise en place d'un espace où se forment les discours publics politiques et culturels.[9] En outre, l'attention portée sur les tensions inhérentes de l'appropriation et les changements qu'elles causent a l'avantage de mettre de l'avant les aspects de la temporalité des circulations. La temporalité est constitutive des tensions au sein des sphères de circulations par les réactions aux répétitions des interactions des éléments faisant apparaitre la durée sous-jacente à leurs rencontres, transformations et reconfigurations autant sur la courte durée que sur la longue durée.

Un autre élément essentiel de l'analyse de l'histoire connectée démontré par ces auteurs consiste dans le fait que cette circulation ne s'effectue pas de façon fluide et sans entraves. L'appropriation des objets en circulation s'effectue dans des conditions culturelles, institutionnelles et environnementales qui infléchissent la réception. Pour Kapil Raj, cet infléchissement est au coeur des espaces de circulation puisque : « […] spaces of circulation suggest a fabric with topographical unevenness (power) asymmetries, and also the possibility of tapping into an already existing continuum, or cloud, of relations, rather than merely building individual linkages.» [10] L'idée de l'asymétrie du pouvoir au sein de la circulation se situe dans l'interaction entre les parties concernées et la capacité des parties d'avoir accès aux objets. Cette approche regarde comment se fait la « *co-construction* » et la « *co-reconfiguration* » des nouveaux

[9] Johan Östling, « Circulation, Arenas, and the Quest for Public Knowledge : Historiographical Currents and Analytical Frameworks », dans *History and Theory,* 58 (December 2020), pp.121 à 123.
[10] Kapil Raj, « Networks of knowledge, or spaces of circulation? The birth of British cartography in colonial south Asia in the late eighteenth century », dans *Global Intellectual History*, 2:1, 2017, p. 52

objets autant que les groupes : « […] that hold the knowledge concerned. » [11] De cette façon, elle regarde les agissements des individus détenant l'objet et leur volonté de le partager, ou non : « In doing so, it brings to the fore the bounded and uneven nature of the social and physical spaces which are brought together in these encounters. » [12] Pour Stanziani, la circulation des idées ne se fait jamais d'égal à égal. Ce n'est pas la valeur d'une idée qui détermine sa capacité à circuler, mais plutôt le contexte dans lequel elle circule : « Ces inégalités ne relèvent pas tellement d'une supériorité intrinsèque de telle ou telle valeur et pensée, mais plutôt de l'interrelation forte entre valeurs, idées, d'un côté, et dynamiques structurelles – économiques, politiques et sociales – de l'autre. » [13] Pour l'histoire connectée, l'apport de cette dynamique consiste à faire ressortir les éléments souvent négligés, dont celle des non-possédants. Cette asymétrie met en évidence les jeux de pouvoir au sein des sphères de circulation des objets et, de fait, démontre leurs aspects politiques tels que le souligne Kris Manjapra : « In other words, entanglements are always political— they have more to do with the realm of necessity and power than with the realm of freedom. »[14]

De cette façon, l'histoire connectée en intégrant les dynamiques politique, économique et culturelle dans ses explications sur les appropriations d'objets étrangers dans une société particulière s'avère pertinente et utile pour nous aider à analyser le gandhisme dans le contexte colonial vietnamien. L'ensemble des différentes asymétries de pouvoir au sein de sphères de circulation font partie d'un *regime of surveillance* selon les éditeurs du livre sur la société et la circulation mentionné précédemment. Spécifiquement, ces régimes de surveillance sont modelés

[11] *Ibid.*, p. 58
[12] *Ibid.*
[13] Alessandro Stanziani, *op. cit.,* p. 22.
[14] Kris Manjapra, *Age of Entanglement: German and Indian Intellectuals across Empire,* Cambridge, Havard University Press, 2014, p. 13

par les institutions ayant la capacité de contrôler les éléments essentiels constituant l'État-nation, c'est-à-dire le flux des circulations économiques (en contrôlant les échanges et les ressources), culturelles (en contrôlant les symboles et les significations) et politiques (en gérant la violence et la loi et l'ordre). Pour ces auteurs l'arrivée du colonialisme en Inde est un exemple probant de la création d'un nouveau régime de surveillance. « Colonialism […] would have been characterised by the advent of a new regime of surveillance which would have made circulation in fact more difficult and controlled. » [15] Soulignant que le nouveau régime de surveillance fut établi sur un réseau préexistant à l'arrivée des Britanniques en Inde, ils déterminent le nouveau régime par son ampleur et sa volonté de contrôler ce qui est considéré comme circulation indésirable : « What is clear nevertheless is that the colonial regime had a normative view of circulation which was more articulate than that of the regimes which preceded it. »[16] Le contrôle normatif de la circulation et une plus grande volonté de la gouverner se concrétisent dès lors pour les pouvoirs coloniaux par l'objectif de favoriser les circulations adéquates et réprimer celles jugées inappropriées. Un régime de surveillance façonne la société en contrôlant, en limitant ou en favorisant les objets en circulation.

L'impact de cette circulation sur les sociétés est mis de l'avant par l'importance, pour l'État colonial, d'établir des normes autorisant et favorisant certaines circulations ou interdisant et limitant certaines autres. Les États coloniaux ont institué à la circulation des idées particulièrement un contrôle beaucoup plus strict que le régime de surveillance en métropoles. Cette différence souligne le pouvoir des idées et leur capacité à provoquer des transformations dans les sociétés et à réenvisager les institutions. Cette dynamique de la circulation des idées entre différentes aires

[15] Claude Marrkovits, Jacques Pouchepadass et Sanjay Subrahmanyam (eds). *op. cit.*, p 8
[16] *Ibid.*

culturelles comme vecteur de transformation représente un concept clé mis de l'avant par Prasenjit Duara dans son livre *The Crisis of Global Modernity*.[17] Bien que le but du livre soit de proposer des solutions aux problèmes actuels causés par une modernité qu'il juge non durable (unsustainable), il utilise l'histoire connectée pour démontrer le rôle crucial joué par la circulation des idées comme vecteur de changements à travers l'histoire. Plus spécialement pour notre travail, l'histoire connectée lui permet également d'analyser les structures idéologiques du régime de surveillance instituant l'État-nation comme seul et unique représentant légitime de la souveraineté d'un territoire et d'une société. Dans ce livre, Duara démontre que de nombreux changements politiques, sociaux et culturels sont survenus à la suite de la circulation de nouveaux concepts dans une société. Ces nouveaux concepts perturbateurs qui s'insèrent en s'adaptant dans une société amènent une nouvelle conception du politique, des rapports économiques et/ou d'éléments culturels pouvant aller jusqu'à modifier profondément les sociétés et ses institutions. La diffusion du bouddhisme en Asie représente pour l'auteur un exemple d'une circulation des idées ayant transformé profondément plusieurs sociétés : « It [le bouddhisme] also exemplifies the mode of circulatory history in which ideas, practices and texts enter society or locale as one kind of thing and emerge from it considerably transformed to travel elsewhere even as it refers back, often narratively, to the initiating moment. »[18] De fait, la circulation des idées peut apporter aux institutions politiques, religieuses et sociales des changements majeurs par une suite d'appropriations échelonnées sur une longue période ou même mineurs sur une très courte durée. Toutefois, le processus d'appropriation des idées en circulation dans une société, selon Duara, se

[17] Prasenjit Duara, *The Crisis of Global Modernity: Asian Traditions and a Sustainable Future,* Cambridge, Cambridge University Press, 2015. Son livre est en quelque sorte la continuation de son livre précédent *Rescuing History from the Nation* où la centralité de la catégorie de l'État-nation est remise en cause.
[18] Prasenjit Duara, *The Crisis of Global Modernity: Asian Traditions and a Sustainable Future*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 73.

heurte aux institutions existantes (qui furent elle-même le résultat de circulations d'idées antérieures). Ces institutions ne voulant pas perdre leurs ascendances sur la société instaurent des mécanismes institutionnels pour contrôler la circulation des idées, soit un régime de surveillance.

Pour Duara, un nouveau régime de surveillance particulièrement restrictif pour les idées s'est instauré au 19e siècle avec l'avènement de l'État-nation. Selon lui, l'émergence de l'État-nation a créé un régime de surveillance rigide, limitant la possibilité à d'autres discours d'intégrer le récit national en instaurant un environnement qui n'allouait aucune crédibilité aux récits qui ne confortaient pas sa représentation. Le récit de l'État-nation justifiant son pouvoir imposa une exclusivité qui selon l'auteur n'était pas aussi restrictive dans les régimes antécédents. D'autres régimes de surveillance ont toléré en leur sein des discours contradictoires et alternatifs. Ces anciens régimes de surveillance, selon lui, autorisaient et toléraient une plus grande pluralité d'opinions et d'idées divergentes à cohabiter dans son environnement. Le récit de l'État-nation a imposé une chape de plomb idéologique sur la société en se désignant comme la seule entité légitime pour représenter la totalité de la société et en incarnant l'apothéose institutionnelle de l'humanité et de sa rationalité. Ces deux facteurs imbriqués imposent sur tous les récits un environnement où seuls les récits attestant la modernisation de la nation au sein de l'État-nation sont jugés crédibles.

C'est au 19e siècle que l'État-nation s'est imposé selon Duara. À cette époque, l'État-nation est devenu le seul type d'État et d'entité politique pouvant incarner la souveraineté sur un territoire défini et être la seule entité légitime apte à représenter le peuple national. Ainsi, la volonté d'un État d'affirmer son autonomie politique, sa souveraineté politique, c'est-à-dire la capacité d'un État de pouvoir exercer une autorité suprême sur un territoire ne peut se faire qu'à travers la

nouvelle forme d'organisation politique qu'est l'État-nation.[19] Cette autorité et cette légitimité se démontrent par sa capacité sur un territoire donné à établir des lois et des faires respecter (la loi et la justice soit l'usage légitime de la violence), à déterminer qui fait partie de la nation (sa culture soit le contrôle du symbolique) et à déterminer quel usage les membres cet État peuvent faire de ce territoire (l'économie soit le contrôle des ressources). [20] Ainsi, l'autonomie politique est donc la capacité d'un état par ces différents aspects d'exercer son autorité sur un territoire, d'affirmer sa souveraineté.

Les États-nations, de plus, dans le but de justifier leurs ascendances sur un territoire et sur une population se désignent comme le seul représentant légitime de la nation face aux autres États-nations avec qui ils compétitionnent. [21] Pour ce faire, les États-nations doivent définir le peuple qu'il représente pour le différencier des autres éléments intérieurs et extérieurs, autorisant de ce fait sa souveraineté sur un peuple uni dans un espace délimité. Cette différenciation nationale se construit à l'aide d'un récit limitant le membrariat à la nation, en se définissant par rapport aux autres qui ne sont pas membres de la nation. L'État-nation, pour asseoir sa légitimité, demande une cristallisation des normes sociales, culturelles et ethniques dans la composition de sa communauté. Il institue graduellement son récit national en prescrivant des normes et des pratiques culturelles spécifiques accentuant, dès lors, au sein d'une communauté la propension à se concevoir de plus en plus distinctement. La culture devient partie prenante de l'État. L'État-nation vient à représenter un peuple en instaurant un régime de surveillance idéologique que l'auteur désigne comme régime d'authenticité : « As the nation-state staked its claim to sovereignty within

[19] Daniel Philpott "Sovereignty", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/sovereignty/>. En ligne (consulté octobre 2022.
[20] *Ibid.*
[21] La thèse de l'État-nation excluant la différence est brièvement présentée par Prasenjit Duara en référant à son livre *Rescuing History from the Nation : Questioning Narratives of Modern China*. Chicago, University of Chicago Press, 1995. Nous avons utiliser ce livre pour expliciter son argument.

and without on popular sovereignty, the idea of authenticity came to presuppose the unity of people, culture and state, and the regime of authenticity was deployed to deter the fractious components and multiple claimants, particularly in the face of external threat. » [22] En définissant les membres de la nation et en se désignant comme le représentant de ce peuple souverain, l'État-nation proclame sa légitimité face aux différentes communautés internes et aux autres États-nations. L'État-nation dès lors ne se conçoit que par la combinaison d'un état et d'une nation qu'il dit représenter. Par contre, cette détermination de la nation se fait en limitant les éléments qui en font partie, sur l'identité des membres de la nation. Chaque État-nation instaure un régime de surveillance qui exclut de son récit, pour justifier son pouvoir, ceux qui ne font pas partie de la nation.

L'autre facteur émanant de l'État-nation ayant limité la circulation des idées entre les sociétés est son incarnation de la temporalité linéaire et progressive, selon Duara. Au 19e siècle, l'État-nation vint à incarner dans son récit l'aboutissement de l'histoire évoluant vers la liberté individuelle et la rationalité. L'État-nation y est représenté comme l'achèvement historique de l'humanité. Hérité des Lumières, le projet de la modernité impérialiste occidentale[23] veut émanciper les peuples de tous tyrannies et despotismes et instaurer l'État-nation comme seul représentant légitime d'un peuple libre et souverain. Autant que les individus, les sociétés et les institutions historiques peuvent progresser pour atteindre un idéal préétabli possible et nécessaire. Ultimement, la société allait s'actualiser dans l'État-nation qui représente l'incarnation de la

[22] Prasenjit Duara, *The Crisis of Global Modernity,* p.68
[23] Nous reprenons ici le terme défini par Peter Van der Veer dans son *The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India,* Princeton University Press, 2014 pour signaler que la modernité ne fut pas uniquement occidentale (les modernités) et que celle-ci fut conditionnée par sa rencontre avec l'Inde et la Chine. Pour une autre discussion sur les différentes modernités, particulièrement pour le Việt Nam voir Alexander Woodside, *Lost Modernities: China, Vietnam, Korea, and the Hazards of World History*, Cambridge, Havard University Press, 2006.

rationalité humaine. De cette façon, les individus et les sociétés sont évalués par leur position sur l'axe allant de la tradition à la modernité et créant une hiérarchie des différentes communautés et des sociétés. Tous écarts, toutes particularités, envers cet idéal anthropologique et sociologique sont considérés irrationnels, primitifs et non évolués les excluants d'office de leur intégration à un récit légitime fondateur de l'État-nation.

L'État-nation dans une temporalité linéaire doit également se représenter comme le lien unifiant le passé d'une société et son futur. La représentation de l'État-nation comme l'aboutissement du progrès de l'évolution humaine lui permet d'inscrire la nation dans un processus d'évolution. L'histoire linéaire avec un passé, un présent et un futur distinct justifie le présent de l'État-nation par une évolution de la nation vers son idéal. En conséquence, la nation a toujours été une possibilité historique évoluant vers l'État-nation : « National histories were cast in the common mold of an emerging national subject that joined an ancient past to a modern future […]. »[24] Cette incorporation dans un récit national d'une nation ancestrale crée la politique de l'identité : la nation devient par essence le reflet d'une communauté particulière qui a toujours été et sera toujours. Ce faisant, le récit national interprète le passé pour justifier son présent en accentuant les éléments confirmant son actualisation et en négligeant ceux qui ne le font pas. Cette interprétation de l'histoire d'une nation ancestrale toujours vivante représente une autre façon pour l'État-nation de créer une cohésion dans un peuple : « This is an important means of binding the historical subject as exclusive and unifying territoriality, popular sovereignty and progress. »[25] Le récit de la progression de l'humanité au sein d'une société immémoriale incarnée par l'État-nation, une réalisation du projet de la modernité, représente l'histoire comme un accomplissement et tout

[24] Prasenjit Duara*, op. cit.,* p. 65
[25] *Ibid.*

récit ne confirmant pas cette progression est jugé impertinent et non conforme. Tout comme l'État-nation doit concrétiser son ascendant sur une société en créant un récit national qui limite l'adhésion à la nation à certains éléments confirmant sa cohésion, l'État-nation doit instituer la nation au sein du grand récit de la modernisation légitimant son ascension au club select des nations souveraines et autonomes.

Comme nous venons de voir, selon Duara, la nouvelle représentation historique incarnée dans le récit de l'État-nation fut instituée par l'idée de progrès, de souveraineté populaire et ses revendications territoriales. Ces trois éléments essentiels favorisent une plus grande consolidation des communautés en produisant une image continue d'une société contribuant à sa différenciation et à son authenticité. Ce faisant, l'État-nation comme régime de surveillance restreint l'inscription au membrariat dans son récit national en faisant abstraction des idées, des pratiques, des religions et/ou des communautés qui ne confortent pas son ascendance sur un territoire et une population. Bien que le régime de surveillance instauré par l'État-nation impose des contraintes supplémentaires, aucun de ces régimes ne peut entièrement contrôler un espace de circulation. Le récit de l'État-nation et le régime de surveillance qu'il a instauré sont hégémoniques, mais non exclusifs, des récits divergents circulent dans les sociétés et entre les sociétés. Les formes et les caractéristiques des identités nationales représentent le résultat de longues séries de négociations et d'ajustements entre les mémoires et les récits nationaux de membres d'anciennes et de nouvelles communautés particulières et le récit instituant l'État-nation. [26] Plusieurs récits nationaux cohabitent et ont cohabité à travers l'histoire et la définition de ce qui constitue la nation s'avère en constantes négociations. De plus, la composition de toute nation résulte de nombreuses

[26] Voir chapitre 1 et 2 de Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation : Questioning Narratives of Modern China*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

circulations, de rencontres, d'échanges, de relation, de métissages entre différentes communautés au cours des siècles. Les identités culturelles résultent donc de reformulations, d'entrelacements, d'hybridations d'éléments endogènes et aussi exogènes.

Cette mise en perspective de l'État-nation constitué par ses interrelations prend dans le contexte colonial une perspective particulière. Selon Kris Manjapra dans son article *From Imperial to International Horizons* publié en 2011, l'historiographie sur le colonialisme a en général représenté la vie intellectuelle des colonisés dans une perspective binaire où le colonisé ne pouvait être compris que dans son rapport avec le pouvoir colonial. Dans la continuité de la théorie diffusionniste, cette théorie, par contre, mets l'accent sur la représentation historiographique de la culture intellectuelle des colonisés qu'au sein d'un rapport entre un État-nation dominant et une société colonisée. La colonie devient strictement le site d'une contestation et de résistance contre les forces dominatrices impériales tel un discours divergent. Par contre, dans le contexte du colonialisme, il s'ensuit que les intentions des colonisés ne peuvent qu'être comprises que de façon binaire soit comme une représentation locale (prémoderne, arriérée), soit par les éléments du pouvoir colonial (moderne et civilisé). Dès lors, l'imaginaire des colonisés ne peut que se concevoir qu'à l'aide de catégories issues de la culture métropolitaine et par l'utilisation de ces mêmes catégories étrangères par les colonisés pour faire connaitre leurs différences culturelles créant une forme hybride, un entre-deux.

Cette représentation binaire occidentale ou coloniale en se concentrant sur cet entre-deux culturel néglige les intellectuels indigènes et les circulations extérieures à cet axe impérial. Les rencontres entre les différentes communautés, colonisées ou non, à travers le monde durant la première moitié du vingtième siècle ont pu être marquées par des considérations autres que de résistance et de mimétisme tel que la reconnaissance et l'approfondissement de leurs conditions.

Cette conception binaire de l'imaginaire du colonisé ne démontre pas comment les relations et la circulation dans cette mondialisation ont ouvert de nouvelles perspectives et de nouvelles façons de comprendre le monde. En nous concentrant sur les circulations et les échanges en dehors de l'axe métropole et colonie, nous pouvons élargir cette dynamique binaire de l'imaginaire des colonisés pour faire ressortir les différentes formes que ce dialogue a pu prendre lors de ces rencontres.

Nous avons vu précédemment que la mise en perspective du rôle de l'État-nation dans les récits nationaux consiste dans un élément essentiel de l'histoire connectée et la circulation des idées. Ainsi, ces études reconsidèrent les récits d'espaces culturels nationaux endogènes en démontrant leurs emprunts et leurs appropriations à travers les époques. Le but ici n'est pas de remettre en question complètement l'utilisation de la catégorie État-nation de tout récit historique, mais de proposer des explications davantage hétérogènes de sa constitution en démontrant les nombreuses interrelations entre différentes communautés et sociétés constitutives de sa formation.

En outre, cette interprétation de l'État-nation dans une perspective de relations, d'histoires connectées et de circulations a différents objectifs selon les auteurs, mais tous s'accordent pour y voir une façon plus adéquate de représenter l'histoire. Pour Presanjit Duara, interpréter l'histoire des sociétés comme étant également connectée favorise le développement d'une nouvelle souveraineté populaire, de sortir de l'équation entre une nation et une culture pour mener vers une modernité durable. Comme vous pouvez l'imaginer, ce programme ambitieux ne fait pas partie de notre travail bien que nous soyons sensibles à son objectif. Néanmoins, la mise en perspective du rôle central de l'État-nation dans la création de communautés par l'histoire connectée reste pertinente (dans un registre plus restreint) et est également souhaitée par d'autres historiens. Selon Enseng Ho, l'histoire connectée ou circulaire représente une façon de mettre de l'avant des réalités

des sociétés mobiles comme les commerçants ou les peuples nomades souvent camouflés par un récit centré sur l'État-nation.[27] Voulant également sortir de la dichotomie tradition/modernité, il préconise une méthode en sciences sociales qui délaisse l'utilisation de catégories unitaires (comme la nation) ou constituantes (comme l'État-nation) pour analyser les sociétés. L'histoire connectée en soulignant les relations entre les régions du monde depuis le début de l'humanité et en mettant en perspective l'État-nation permet, selon Alessandro Stanziani, d'envisager la mondialisation actuelle comme un dialogue et non une confrontation. De plus pour Stanziani, cette analyse dialogique a le double avantage de mettre en perspective les catégories analytiques pour mettre en évidence les éléments communs et de faire émerger au sein de communautés des éléments souvent marginalisés, les subalternes. [28] Autrement dit, pour ces auteurs, les questions apportées par l'histoire connectée et cette perspective de dialogue sur plusieurs siècles démontrent que les aires culturelles résultent des configurations fluctuantes et provisoires, mais qui toutefois restent utiles à la compréhension des phénomènes historiques si elles sont adaptées aux différentes réalités historiques. De plus, l'histoire connectée favorise la conception des sociétés comme le résultat de la circulation d'idée non linéaire: par les retours, les répétitions et les réitérations que les circulations des objets démontrent. L'histoire connectée veut dépasser cette idée de temporalité linéaire pour représenter une histoire d'entrecoupements, de réitération, de dépassements.

Pour l'histoire connectée, les États-nations ont institué des récits historiques dans lesquels ils représentent la seule institution incarnant un peuple et un territoire. De là, pour consolider leur pouvoir et asseoir leur légitimité, ils ont circonscrit les membres de la nation reléguant à l'oubli des segments de l'expérience humaine. Toutefois, ces récits nationaux ne s'avèrent pas les seuls à

[27] Enseng Ho, « Inter-Asian Concepts for Mobile Societies », dans *The journal of Asian Study*, Volume 76, no 4 Novembre 2017, p.907-928, fait parti d'une section thématique « JAS at AAS : The Flow of Migration Beyond Nation. »
[28] Alessandro Stanziani, *op. cit.,* p.21

circuler dans une aire culturelle. D'autres communautés imaginées pouvant contester le récit de l'État-nation actualisent la définition de l'identité nationale et génèrent des ajustements au récit de l'État-nation. C'est par le récit que l'identité d'une nation se construit et c'est le récit qui peut instituer des pouvoirs et également les défaire. En somme, le récit consiste en un élément central dans l'établissement d'une nation et de son identité. La formation de l'identité par le récit représente selon Paul Ricoeur un élément fondamental de l'existence humaine. Nous nous racontons des histoires parce qu'elles confèrent un sens à nos vies et elles nous transforment. De plus pour Ricoeur, raconter, l'activité narrative s'inscrit entre autres dans le caractère temporel de notre existence en nous permettant de remédier à notre finitude. Le récit est ce qui nous forme et nous révèle ce que nous avons été, ce que nous sommes et ce que nous voulons être. Il devient également le pont entre le temps mesurable et le temps dont nous faisons l'expérience. Le récit, chez Ricoeur, nous aide à vivre avec notre finitude, à nous comprendre et à comprendre les autres.

Cette importance du récit, de la temporalité et de l'historiographie qui en est une incarnation se situent au coeur du travail de Paul Ricoeur. Ce faisant, Ricoeur propose avec son herméneutique une approche analytique répondant à la volonté de l'histoire connectée de représenter les évènements historiques dans une perspective non linéaire et façonnée par de nombreuses réitérations. Le récit historique pour Ricoeur est la narration qui concrétise le passé au présent et nous ouvre au futur. Pour lui, les évènements historiques ne racontent pas eux-mêmes leur histoire, c'est l'historien qui la construit. Selon lui, les historiens construisent un récit pour expliquer les faits historiques leur donnant, de cette façon, un sens particulier. Cette façon de donner un sens aux évènements représente ce qu'il nomme la mise en intrigue. L'historien ne fait pas que représenter dans une séquence particulière les faits historiques, car tous les récits historiques contiennent nécessairement une mise en intrigue qu'elle résulte d'un acte conscient ou

non de sa part. Le travail de l'historien n'est donc jamais neutre. L'historien s'implique dans son interprétation en sélectionnant les évènements et les facteurs, en déterminant les liens causals et en interprétant et en donnant un sens aux évènements passés. Cependant, à la différence de récit de fiction, le récit historique se veut un discours vrai. Le récit historique peut avoir l'ambition d'être un discours vrai puisqu'il se fonde sur les mémoires inscrites dans les traces matérielles que représentent les archives. C'est par l'écriture comme source et comme outil que l'historien fait un pacte de véracité avec ses lecteurs.

Pour Ricoeur, l'écriture historiographique se fonde sur les mémoires matérielles écrites. Actuellement, le travail de l'historien ne peut que démontrer sa preuve indiciaire qu'en référant à des sources disponibles pour vérifications. Par contre, la remémoration et le transfert de la mémoire à l'écriture supposent une construction posant le problème de la fiabilité de la mémoire et, plus important pour nous, des sources pour l'historien. Pour Ricoeur, les mémoires individuelles et collectives sont sujettes à trois difficultés : la mémoire empêchée, la mémoire manipulée et la mémoire obligée. [29] La première consiste dans une mémoire empêchée à la suite d'un traumatisme tel qu'ont pu représenter pour les Vietnamiens la conquête et la colonisation du Việt Nam par des forces étrangères. La seconde difficulté est la mémoire qui est manipulée par des idéologies : « [...] c'est la mobilisation de la mémoire au service de la quête, de la requête, de la revendication d'identité »[30] visant à légitimer : « [...] l'autorité de l'ordre et du pouvoir »[31] tel que peut-être enseigné l'histoire officielle dans les écoles et c'est à ce niveau qu'intervient la narration comme vecteur de l'idéologisation de la mémoire. [32] Et la dernière, la mémoire obligée, représente le devoir de mémoire, mais un devoir obligé. Cette mémoire est convoquée dans le but de court-

[29] Paul Ricoeur. *La mémoire, l'histoire, l'oubli.* Paris, Éditions du Seuil. 2000, p. 67 à 111
[30] *Ibid.*, p. 98
[31] *Ibid.*, p. 101
[32] *Ibid.*, p. 103

circuiter la critique de l'histoire telle que les communautés historiques refermées sur leur traumatisme niant la possibilité de dialogue.[33] Les trois difficultés peuvent être des éléments constituants d'un régime de surveillance tel qu'instauré par l'État-nation. Toutes ces difficultés de mémoire font apparaitre les problèmes entre la visée de vérité de l'historien et la fidélité de la mémoire et de ses sources. La méthode historiographique permet, chez Ricoeur, à l'historien de mettre une distance entre lui et les mémoires. Il doit utiliser des procédés pour confronter les différents témoignages, afin d'établir un récit probable et vérifiable de ses interprétations.

Pour Ricoeur, dans son livre maître *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, le travail de l'historien s'effectue par trois opérations distinctes, mais interreliées. Selon lui, le travail de l'historien part de la coupure de l'écriture entre les mémoires et les archives. Il désigne ce travail d'écriture comme une *opération historiographique*. [34] La première consiste dans la *phase documentair*e, le travail sur les sources, c'est-à-dire les archives. Les archives représentent pour Ricoeur l'ensemble des mémoires d'individus transcrites sous forme de textes. Également, les archives résultent d'institutions, de lieux de pouvoirs. Pour Ricoeur, les mémoires ne sont pas neutres, elles reflètent la situation de la personne qui les a émises. C'est ici l'importance de la critique des sources internes et externes. Le regard critique de l'historien envers leurs sources, leurs vérifiabilités ou réfutabilités, établit la confiance entre l'auteur et le lecteur. Le second moment de l'opération historiographique consiste dans *l'explication/compréhension*. Cette étape construite sur les lectures et des questions posées par l'historien aux archives applique des explications et des compréhensions pour mieux interpréter les traces matérielles laissées par le temps. C'est la phase où l'historien pose la question « pourquoi » où il explique toutes ses sources en les agençant dans

[33] *Ibid.*, p. 106
[34] *Ibid.*, p. 167 à 372

une série cohérente interprétative. Il place ses informations dans une variation d'échelle d'espace et de temporalité pour rendre compte et comprendre les changements historiques à l'aide de différentes perspectives. La compréhension consiste dans l'intégration cognitive que nous faisons de ces explications. Cette compréhension est modifiée par les explications qui sont elles-mêmes modifiées par la nouvelle compréhension. Les deux éléments se combinent pour qu'on puisse s'approprier le texte. La troisième étape consisten la *représentation historienne*, c'est l'écriture de l'histoire que Ricoeur nomme la *représentance : c*'est-à-dire le but de la connaissance historique où l'historien organise son texte avec des personnages et des situations passées avec l'ambition de vérité.[35] C'est l'étape où l'historien évalue différentes réponses en forme de « parce que » en réponse aux pourquoi. C'est la mise en intrigue des explications/compréhensions des lectures d'archives: l'interprétation des évènements à l'aide d'une hypothèse. Tout en étant narration, l'interprétation historique s'insère dans une volonté de vérification et de validation. L'interprétation de l'historien, la *représentance*, amène une valeur explicative à l'histoire en répondant à la question 'parce que' et l'historien, en s'appropriant les évènements pour les faire siens, en s'actualisant, s'ouvre au monde et à lui-même.

L'interprétation des historiens n'est pas un processus qui se fait de façon linéaire. Pour Ricoeur, un aspect important de l'opération historiographique est que les trois phases ne se succèdent pas, mais « [...] des niveaux de langage et des problématiques enchevêtrées. »[36] Cette conception de l'interprétation est ce que Ricoeur nomme l'arc herméneutique. Toutes les phases de l'acte d'interprétation s'imbriquent, s'entremêlent s'influençant mutuellement. Chaque phase est présente dans l'opération historiographique; de la question initiale interprétative des sources, à

[35] *Ibid.*, p. 359
[36] Paul Ricoeur, « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », dans *Annales. Histoires Sciences Sociales*, 55.4, 2000. p. 737

l'élaboration de l'explication donnant une nouvelle compréhension, et l'interprétation amenant une explication et compréhension différente des sources. De là, une expression utilisée par Ricoeur : « Expliquer plus, c'est comprendre mieux ». [37] L'interprétation chez Ricoeur s'élabore selon une forme de spirale avec des analyses à différentes échelles demandant plusieurs réinterprétations, réappropriations, reprises et réévaluations nous menant vers une plus grande compréhension des sources, de soi et des autres.

La question demeure toutefois : quels sont les objets d'étude de l'histoire connectée des idées? Nous nous tournons de nouveau vers Paul Ricoeur et la définition qu'il propose de la représentation pour obtenir une meilleure compréhension de l'objet de notre étude : les idées. La représentation comme opération scripturaire (la représentance) chez Ricoeur, contrairement à l'histoire des mentalités, s'effectue, comme nous avons vu, sur différentes échelles, micro et macrohistoriques, entrecroisant différentes perspectives. Ce sont ces variations d'échelles qui révèlent la représentation en tant qu'objet d'étude. La matière de l'historien, la représentation-objet, désigne : « [...] les croyances et les normes qui confèrent une articulation symbolique à la constitution du lien social et à la formation des identités. » [38] De plus, cette instauration des liens sociaux et des modalités d'identités révélées par les variations d'échelles s'effectue dans une dynamique politique puisque, selon Ricoeur, cette méthode porte : « [...] sur la variété des répliques des agents sociaux à la pression des injonctions projetées dans leur direction par les diverses instances d'autorité. »[39] En exemple, la représentation de l'État-nation comme seul objet symbolique légitime de la nation s'instaure dans les pratiques sociales, les inscrivant dans le

[37] La citation est prise dans Jean Grondin, *Paul Ricoeur,* Paris, Presses Universitaires de France, 2016 (2013).p.95
[38] Paul Ricoeur, *loc. cit.,* p. 741
[39] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 301

quotidien, se retrouvant dans les sources de l'historien. L'objet de la représentation en histoire intellectuelle est l'inscription d'un sens, d'une intention retrouvée de cette dynamique politique.

Toutefois, cette inscription d'une intention ne peut faire sens que si elle est appropriée par un lecteur. Pour Ricoeur cette appropriation n'est que l'actualisation de l'interprétation chez le lecteur. L'appropriation chez Ricoeur est : « [...] que l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence à se comprendre. » [40] Ainsi pour Ricoeur l'appropriation s'avère le dernier moment de l'interprétation où le texte s'actualise chez le lecteur. Cette définition phénoménologique, par contre, en plaçant l'appropriation dans l'actualisation du lecteur néglige les apports du contexte dans l'appropriation du texte. Comme nous l'avons souligné plus tôt, le contexte et les différents vecteurs de la transmission de l'information prennent une importance dans l'interprétation en histoire. C'est pourquoi la définition proposée par Roger Chartier nous semble plus appropriée pour notre travail. Pour Chartier, l'appropriation : « [...] vise une histoire sociale des usages et des interprétations, rapportés à leurs déterminations fondamentales et inscrites dans les pratiques spécifiques qui les produisent. » [41] Cette définition met l'accent sur l'importance des « pratiques spécifiques » dans lesquelles les lectures sont effectuées. Historien de la lecture, Chartier donne en exemple naturellement le texte pour expliciter son propos. Selon lui, les textes ne représentent pas des êtres immatériels sans relation avec leur support. C'est oublié que les textes ne peuvent exister et être interprétés sans un support, sans un vecteur de circulation des idées selon Chartier. Il importe de se souvenir que : « Les auteurs n'écrivent pas des livres : non, ils écrivent des textes que d'autres transforment en objets imprimés. » [42] Il y a donc une

[40] Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 170.
[41] Roger Chartier, *Au Bord de la falaise. L'Histoire entre certitudes et inquiétude,* Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Albin Michel, 2009. p 83.
[42] *Ibid.,* p 88.

différence entre le texte et son support puisque selon lui l'objet façonne les anticipations du lecteur vis-à-vis du texte et peut créer « des publics nouveaux » et des « usages inédits » [43]. De là, l'importance de la distinction pour Chartier entre l'appropriation comme interprétation et les vecteurs comme support de cette interprétation : « [...] entre ceux qui relèvent de stratégies d'écriture et des intentions de l'auteur, ceux qui résulte d'une décision d'éditeur ou d'une contrainte d'atelier. » [44] L'objet conditionne, dès lors, l'interprétation et l'appropriation, la lecture et le lecteur, les attentes envers le texte et ce que le texte peut nous dire. De plus, le soutien technique de l'information ne représente qu'un des vecteurs qui peuvent influencer le lecteur, altérer ses attentes dans la réception de l'information. Les vecteurs peuvent être des agents sociologiques comme les universitaires, les écrivains, les marchands, les réseaux de sociabilité. Ils peuvent également consister en des éléments technologiques comme les livres, les fils de presse, le stylo à bille rouge, les ordinateurs, les câbles de communication ou les presses typographiques et même des éléments légaux comme les lois régissant la publication de journaux et de livres. Tous ces éléments représentent des vecteurs à travers desquelles les idées en circulation génèrent des transformations dans une société, dans le lecteur et dans les idées elles-mêmes.

Comme nous pouvons le voir, la représentation-objet, à la différence de la représentation-opérations historiographique, pointe vers l'élément symbolique soudant ensemble les sociétés par la pratique, entre autres, des normes, des coutumes et des règles de droit. [45] Ces appropriations une fois inscrites nous révèlent l'articulation symbolique, le sens que voulut donner l'agent à son texte. Les interprétations du sens en herméneutique s'inscrivent dans l'idée d'un dialogue entre des questions et des réponses. De ce fait, le texte, l'inscription de la mémoire, est considéré comme

[43] *Ibid.,* p 88.
[44] *Ibid.,* p 87.
[45] Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 279

une réponse à une question. L'interprétation du texte, pour aider à son explication et sa compréhension, doit trouver les questions explicites ou sous-jacentes auxquelles les textes répondent. Certaines questions dans une communauté particulière ressortent davantage que d'autres, revenant régulièrement nommément ou même en sous-texte au sein de nombreux débats. Ces questions persistantes font partie de ce Timothy Cheek à dénommé *ideological moments*[46]. Par contre, ce moment idéologique n'est pas que les questions préoccupantes pour une communauté. Il représente également pour Cheek, les éléments diachroniques et synchroniques influençant les questions persistantes (et leurs réponses) telles que les facteurs discursifs, les normes et pratiques culturelles, les débats et les conditions politiques, économiques et environnementales qui sont parties prenantes des réponses apportées par l'ensemble d'une communauté. Nous ajouterons que pour l'histoire connectée une attention particulière doit être apportée, dans les normes et pratiques culturelles, aux vecteurs soutenant la circulation des idées comme nous venons de voir. Tous ces éléments représentent des vecteurs à travers desquelles les idées en circulation génèrent des transformations dans une société et dans les idées elles-mêmes. Ces moments idéologiques incluent autant le régime de surveillance que le régime de circulation constitutive de la mémoire archivée.

Au final, l'histoire connectée porte autant sur les connexions et les réitérations entre les objets d'étude historique que sur les connexions entre le chercheur et son objet telles que signalées par Werner et Zimmerman. [47] La méthode proposée par l'herméneutique de Paul Ricoeur implique

---

[46] Timothy Cheek, *The Intellectual in Modern Chinese History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p.7. Voir aussi *Intellectual spaces* de Lucas den Boer and Elizabeth A. Cecil, *Framing Intellectual and Lived Spaces in Early South Asia*, De Gruyter, 2020, p.2 ou *interpretive communuties* de Edward Baring, « Ideas on the Move: Context in Transnational Intellectual History », dans *Journal of the History of Ideas*, Volume 77, Number 4, October 2016, p. 570

[47] Micheal Werner et Bénédicte Zimmermann, *loc. cit.*, pp. 15 -49

le chercheur dans son objet de recherche par les nombreuses réitérations du processus d'interprétation le modifiant lui-même et modifiant son rapport à l'objet de recherche. Les réitérations conduisent à réajuster les questions et les réponses, l'organisation des sources au fur et à mesure de l'interprétation. Le chercheur et son objet de recherche sont dans une dynamique transformative résultant d'interactions particulières de l'instauration de liens sociaux et de modalités d'identités. Dès lors, le travail et l'identité de l'historien sont le résultat de connexions. L'histoire connectée devient dans son approche réflexive le miroir de son objet de recherche.

Historiographie : la nation vietnamienne

Notre travail ne tente pas de remettre en question la centralité de l'État-nation ni du nationalisme dans l'histoire vietnamienne du 20^{e} siècle. Au contraire, il démontre comment le discours de l'État-nation incarnant la modernité et le peuple civilisé représenta l'objectif fondamental et en fait la seule alternative des mouvements nationalistes demandant des réformes pour rénover leur société et obtenir l'autonomie politique. De plus, notre travail tente de démontrer comment la constitution d'une nation dépend également de ses interactions avec des communautés et des sociétés dépassant une conception restreinte de la nation. Ainsi, notre travail diffère d'une certaine historiographie en incluant les nationalistes qui ne furent pas communistes ou appartenant à des mouvements républicains voulant par la révolution obtenir l'autonomie politique pour ensuite moderniser leur société. Notre travail diffère ainsi en utilisant une conception de l'État-nation et du nationalisme permettant d'inclure des discours représentant une solution différente à celle des

radicaux professant la révolution aux problèmes rencontrés par des Vietnamiens durant l'époque coloniale française.

Le nationalisme représente un phénomène complexe pouvant difficilement être défini en des termes binaires selon Giang Nguyen-Thu. L'établissement (ou la volonté d'établir) d'un État-nation se fonde, pour un auteur comme Ernest Gellner,[48] sur un phénomène résultant de l'instauration d'institutions imposant sa légitimité sur un peuple. Par contre, ce peuple, cette communauté imaginée, selon Benedict Anderson,[49] doit effectivement se reconnaitre dans cet État-nation pour que cette communauté accepte l'autorité de cette institution. Ainsi, l'État-nation doit essentiellement sa légitimité à une communauté imaginée acceptant son autorité et son ascendant. Cette représentation de la nation conçue autant comme une institution et qu'une communauté imaginée fait dire à Nguyen Thu que : « The nation, […], is 'a modern Janus' that employs multiple faces and is inherently self-contradictory in its modes of existence. »[50]

Dans l'historiographie vietnamienne, la détermination de la nation et des nationalistes fut un élément central des études publiées depuis les années 1960. [51] Les études publiées durant la seconde guerre d'Indochine et surtout les années subséquentes se caractérisent par une volonté de comprendre et d'expliquer la force du mouvement communiste et du nationalisme vietnamien en les plaçant dans la continuité de la culture confucéenne et comme l'aboutissement inéluctable de l'histoire. Essentiellement, cette historiographie explique la force du nationalisme vietnamien par la représentation d'une cohésion sociale forte de la communauté imaginée autour du Parti

[48] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press, 1983, 150 p.
[49] Benedict Anderson, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* London, New York, Verso, 2006 (1983).
[50] Giang Nguyen-Thu, *Television in Post-Reform Vietnam: Nation, Media, Market,* Routledge, 2019, pp. 3- 6
[51] Nguyen-Thu, Giang, *op. cit.,* p. 4 et Tuong Vu, « Vietnamese Political Studies and Debates on Vietnamese Nationalism », dans *Journal of Vietnamese Studie*s, vol. 2, no. 2, 2007, pp. 175–230

communiste. Conséquemment, les études de David Marr (1981), Pierre Brocheux et Daniel Hémery (1994), et Nguyen Khac Vien (1971), ont toutes représenté l'histoire vietnamienne depuis des siècles sous l'angle de la résistance et de la révolution expliquant son succès par la puissance et la conviction idéologique de ses combattants. Tout comme le pouvoir communiste actuel à Hà Nội et l'interprétation dans l'historiographie effectuée du Việt Nam, ils représentèrent l'histoire du Việt Nam à travers les causes et les évènements menant forcément à la révolution communiste.

Avec la fin de la guerre froide, une nouvelle historiographie se plaça en rupture avec les explications culturelle et téléologique de la nation vietnamienne de la première période. Cette historiographie analyse les mouvements nationalistes radicaux dans une perspective où la victoire communiste ne représentait plus la finalité de la culture vietnamienne, mais plutôt le résultat d'une dynamique historique avec ses conflits et ses oppositions politiques ou culturelles. Ils ont démontré comment la prise du pouvoir par le Parti communiste ne résultait plus d'une continuité historique où toutes les forces sociales ont été intégrées par les communistes. En analysant les premières années au pouvoir du Parti communiste, ils ont démontré comment le Parti communiste a consolidé son pouvoir sur la population vietnamienne. Que cela soit la réécriture de l'histoire officielle pour répondre aux différentes volontés du Parti de se représenter comme représentant des paysans démontrés par Patricia Pelley, [52] soit la nécessité de répondre aux exigences de la géopolitique socialiste en appliquant des réformes sociales par Benoit de Tréglodé[53] ou en se donnant des lettres des noblesses par Christoph Giebel,[54] l'historiographie a voulu représenter l'histoire du Parti communiste vietnamien comme un processus historique dynamique avec ses conflits et tensions.

[52] Patricia Pelly, *Postcolonial Vietnam : new histories of the national past*, Durham, Duke University Press, 2002
[53] Benoit de Tréglodé, *Héros et révolution au Viêt Nam, 1948-1964*, Paris, Harmattan, 2001.
[54] Christoph Giebel, *Imagined Ancestries of Vietnamese Communism: Ton Duc Thang and the Politics of History and Memory*, Seattle, University of Washington Press and Singapore University Press, 2004.

Depuis le début des années 2000, la plus récente historiographie voulut sortir du carcan de la centralité du Parti communiste, des mouvements révolutionnaires et de la nation unitaire dans les études concernant les différents mouvements nationalistes dans l'histoire vietnamienne. Résultant des critiques postcoloniales et postnationales, cette nouvelle approche a tenté d'expliquer différents mouvements nationalistes dans leur dynamique particulière et dans leurs contextes historiques les voyant émerger dépassant ainsi les dichotomies entre communistes/collaborateurs et radicaux/modérés. Cette nouvelle perspective s'ouvre à différents mouvements politiques nationalistes et tente de les définir dans le contexte dans lesquels ils évoluaient et non pas dans une perspective du Parti communiste. Cette historiographie travaille de nouveaux thèmes et explore des sources jusqu'alors inutilisées. Elle tente de faire ressortir les ambiguïtés et les contradictions politiques et culturelles à travers l'histoire vietnamienne. Ce faisant, ils présentent les histoires de Vietnamiens ignorés ou marginalisés par l'obsession de la nation unitaire des précédentes générations d'historiens. Un auteur comme Keith Charles démontre comment la communauté catholique vietnamienne ne fut pas un laquais du pouvoir colonial français et des Américains. Ils furent plutôt, comme la société vietnamienne en général, diviser politiquement entre la gauche et la droite au moment de la décolonisation. [55] Peter Zinoman en présentant les idées politiques de l'écrivain Vũ Trọng Phụng qui fut actif durant les années 1930 défend l'idée de la complexité de la vie politique et culturelle vers la fin de la période coloniale en récusant la dichotomie radicale/modérée en définissant la position politique de Phụng comme étant « late colonial republicanism ».[56] Ainsi, cette nouvelle historiographie inclut dans sa définition du nationalisme des mouvements qui ne furent pas révolutionnaires, mais qui tout de même dans leurs

[55] Keith Charles, *Catholic Vietnam: A Church from Empire to Nation*, Berkeley, University of California Press, 2006.

[56] Peter Zinoman, *Vietnamese Political republican: The Political Vision of Vu Trong Phung*, Berkeley, University of California Press, 2013.

revendications politiques s'activèrent politiquement pour redonner au Việt Nam son autonomie politique.

Notre travail contribue à cette dernière perspective historiographique de l'histoire vietnamienne en offrant une étude des différents nationalismes non radicaux durant la période coloniale française au Việt Nam. Plus spécifiquement dans notre travail, les tenants de ces nationalismes cherchèrent avec leurs appropriations du gandhisme des solutions à la perte d'autonomie politique de l'empire vietnamien par la négociation et par des moyens de pressions politiques pacifiques et effectués sans violence dans le cadre légal des institutions politiques instaurées au Việt Nam depuis la colonisation. L'appropriation du gandhisme au Việt Nam nous offre ainsi une perspective peu explorée d'un nationalisme vietnamien revendiquant des changements sans la nécessité d'une révolution et de la violence durant la période coloniale. Ces nationalistes voulurent par ces joutes politiques trouver des solutions non dogmatiques et adaptées à leur situation politique pour régler leur assujettissement.

Notre travail en discutant de l'appropriation du gandhisme par des Vietnamiens tente également d'élargir la compréhension de la communauté imaginée vietnamienne durant la période coloniale. Cette volonté de représenter cette communauté dans une perspective dépassant l'État-nation s'inscrit dans une historiographie récente en Asie du Sud-est qui analyse les influences régionales dans les différents mouvements politiques coloniaux. Ces analyses « est-est » démontrent qu'à travers les interconnexions régionales différentes cultures influencèrent les conceptions et les pratiques des mouvements nationalistes sud-est asiatiques. Un récent livre de John Sidel démontre comment les révolutions philippiennes, indonésiennes et vietnamiennes ne résultèrent pas uniquement du résultat d'une modernité coloniale occidentale et l'union entre une

élite locale et la masse populaire et paysanne au sein d'une culture nationale.[57] Pour l'auteur, ces révolutions furent également le résultat de connexions cosmopolites régionales et internationales découlant de la mondialisation économique et culturelle émergente au 19e siècle. Nicole CuUnjieng Aboitiz porte également son attention sur le pan-asianisme et le contexte régional pour démontrer les connexions entre le nationalisme philippin et les différents mouvements anticoloniaux en Asie de l'Est et du Sud-est.[58] En plus des éléments influençant le nationalisme philippin, l'autrice démontre comment le mouvement anticolonial philippin influença également différents mouvements en Asie du Sud-est démontrant ainsi les relations bilatérales entre différents acteurs politiques de cette période.

En analysant l'appropriation que les Vietnamiens firent du gandhisme, nous ajoutons, de plus, à l'historiographie actuelle une première étude exhaustive de l'influence du mouvement nationaliste indien sur le nationalisme vietnamien. D'excellentes études sur les influences culturelles asiatiques au Việt Nam ont porté sur la Chine et le Japon[59]. Ce n'est que depuis quelques années que des études analysent le lien entre l'Inde et le Việt Nam au vingtième siècle.[60] Ainsi, une étude de sociologie historique par Natasha Pairaudeau porte sur les mouvements migratoires entre l'Inde et l'Indochine durant la période française et une autre par Susan Bayly compare

[57] John Sidel. Republicanism, Communism, Islam: Cosmopolitan Origins of Revolution in Southeast Asia. Ithaca: Cornell University Press, 2021. 324 pages.
[58]Nicole CuUnjieng Aboitiz . Asian Place, Filipino Nation: A Global Intellectual History of the Philippine Revolution, 1887–1912 New York: Columbia University Press, 2020. 272 pages.
[59] Voir par exemple les textes d'Alexender Woodside, *Vietnam and the Chinese Model*, Harvard University press, 1971 et de Neil Jameison, *Understanding Vietnam,* University of California Press, 1993 pour l'influence chinoise et le texte de Shiraishi Masaya, « Phan Boi Chau in Japan», dans Vinh Sinh ed., *Phan Boi Chau and the Dong-Du Movement*, New Haven, Boston, Yale South Asia Studies and The William Joiner Center,1988, pour l'influence japonaise.
[60] Cette connexion "est-est" entre l'Inde et le Việt Nam se perpétue aujourd'hui, mais dans le sens inverse. Un manuel scolaire d'histoire utilisé aujourd'hui en Inde consacre de longues pages à la révolution communiste au Việt Nam. Merci au Professeur Micheal Vann de m'avoir indiqué cet exemple d'histoire toujours connectée.

l'héritage colonial et socialiste sur les sociétés vietnamienne et indienne. [61] L'influence de la culture indienne sur le nationalisme vietnamien reçut également récemment une attention particulière. La première de ces études par Agathe Larcher-Goscha analyse la représentation du nationalisme que fit Bùi Quang Chiêu, chef du Parti constitutionnaliste de Sài Gòn, dans le récit de son voyage à la rencontre annuelle du Congrès national indien à Calcutta en décembre 1928. Dans son article, l'autrice présente le récit de voyage de Chiêu comme l'occasion pour ce tenant de la collaboration avec la France de se représenter comme un ardent nationaliste et que le nationalisme indien put représenter une inspiration pour les Vietnamiens. [62] Par contre, cette inspiration se révéla selon l'autrice comme un miroir brisé puisque le nationalisme moderniste ne put que refléter l'impasse dans laquelle il se trouva face à une administration coloniale incapable de faire la moindre concession. Selon Larcher-Goscha, le récit pour Chiêu eut pour objectif, en fait, de redorer son blason politique au Việt Nam. Se voyant contesté politiquement par les Vietnamiens de plus en plus impatients devant l'inertie de l'administration, Chiêu par ce récit voulut répondre à ses critiques et démontrer qu'il ne fut pas qu'un simple laquais au service des Français selon l'autrice. La seconde étude touchant l'influence de l'Inde sur le nationalisme vietnamien fut publiée récemment par Phạm Phương Chi. [63] Dans ce livre, Chi démontre que la diaspora indienne au Việt Nam servit pour le Parti communiste vietnamien de métaphore pour le colonialisme et le capitalisme et l'aidant ainsi à définir la nation vietnamienne par le régime communiste. La représentation des Indiens comme des "suceurs de sang" fit référence à l'association des Indiens avec une immigration encombrante et identifiée, par les communistes vietnamiens, comme des

[61] Voir Natasha Pairaudeau, *Mobile Citizens: French Indians in Indochina 1858-1954*, Nordic Institute of Asian Studies – Copenhague, NIAS Press. 2015, 352 p. et Susan Bayly, *Asian Voices in a Post-colonial Age: Vietnam, India and Beyond,* Cambridge University Press, 2007.
[62] Agathe Larcher-Goscha, « Bùi Quang Chiêu in Calcutta (1928): The Broken Mirror of Vietnamese and Indian Nationalism », dans *Journal of Vietnamese Studies*, Vol. 9, Issue 4, 2014, pp. 69-70
[63] Pham, Chi Phuong, *Literature and Nation-Building in Vietnam: The Invisibilization of the Indians,* Routledge. 2021

communautés "non-socialiste" et de fait non représentative de la nation vietnamienne. Phạm Phương Chi publia également un article récemment sur l'influence de Rabindranath Tagore sur le nationalisme vietnamien durant la période coloniale. [64] Cet article analyse le voyage de Tagore à Sài Gòn dans la perspective de la sphère publique de l'océan Indien en démontrant que l'appropriation des idées de Tagore représenta un « site experimental » pour explorer une conception alternative du nationalisme vietnamien. Pour l'autrice, l'appropriation des idées de Tagore nous informe sur la complexité des débats sur le nationalisme au Việt Nam durant la période coloniale. Pour les nationalistes vietnamiens selon Chi les idées de Tagore de fraternité et de concorde représentèrent une idéologie bourgeoise ne répondant pas aux conditions d'exploitation vécues par les peuples colonisés.

L'apport de notre travail à l'historiographie se situe premièrement dans la mise en perspective du nationalisme vietnamien dans une connection intercoloniale. À ce jour, les recherches sur l'influence d'une autre société vivant la même situation coloniale se sont limitées à des évènements restreints dans le temps et l'espace vietnamien. Notre étude en représentant l'appropriation du gandhisme entre 1919 et 1948 effectue une analyse exhaustive des différents écrits et des débats sur une plus grande période et pour l'ensemble du Việt Nam. Notre travail ainsi apporte une vision plus complexe des différents débats en démontrant les apports possibles et les critiques envers les concepts et les méthodes proposés par le gandhisme. De plus, notre travail se situant dans le courant actuel en historiographie vietnamienne complexifie la définition de la nation en démontrant que les nationalistes vietnamiens même collaborateurs voulurent également l'autonomie politique de leur pays.

[64] Pham, Chi Phuong, « Beyond the Indian Ocean Public Sphere: Vietnamese Reception of Rabindranath Tagore and Anticolonial Thought », dans *Journal of Vietnamese Studies,* Vol. 16, Issue 2, 2021, pp. 60-83.

Devant la perte d'autonomie politique suite à la colonisation française et à la puissance du colonialisme occidental, les nationalistes Vietnamiens durant la première moitié du vingtième siècle cherchèrent à l'instar d'autres colonies à retrouver leur autonomie politique. Voulant comprendre la puissance de l'Occident, de nombreux Vietnamiens s'efforcèrent de s'approprier cette nouvelle façon de penser et de l'utiliser pour réformer leur société afin qu'elle retrouvât son autonomie politique. Inspirés par la modernisation du Japon, ces Vietnamiens conçurent que la rénovation de leur société allait s'effectuer en s'appropriant à divers degrés de ce qu'ils considérèrent être les meilleurs éléments de la civilisation européenne et en rénovant certains aspects de leur société. La nécessité selon eux de moderniser leur société allait ainsi s'effectuer en acceptant certains avantages que put leur procurer le colonialisme. Ils ne voulurent pas combattre le colonialisme; leur projet politique d'obtention d'autonomie politique allait se réaliser avec l'aide de la France. Ces nationalistes modernistes voulurent dès lors rénover progressivement et ce sur plusieurs décennies leur société sans nécessairement rejeter toute leur culture et revendiquer des changements révolutionnaires. Pour ce faire, plusieurs exprimèrent leurs revendications en travaillant au sein même de l'administration coloniale et participèrent aux assemblés consultatives avec des pouvoirs décisionels limités en se faisant élire à différents conseils coloniaux.

Conscients des pressions que l'administration subissait des différents lobbies coloniaux, ils utilisèrent différents moyens, dont ceux apportés par la modernité occidentale comme la presse afin d'obtenir les réformes réclamées. Principalement actifs dans la colonie cochinchinoise offrant plus de liberté d'expression que les protectorats du Tonkin et de l'Annam, nombre de ces modernistes travaillèrent dans les journaux. Cette volonté de participer à la modernisation de leur société fit des modernistes des acteurs importants dans la société vietnamienne. À la différence des conflits épisodiques avec la Chine impériale au cours des siècles qui ne mettait pas en question la

culture vietnamienne, la colonisation par la France s'attaquant principalement à la culture vietnamienne les modernistes furent dès lors aux premières loges des revendications. Ainsi, la confrontation avec l'Occident fut de nature culturelle, et non politique, où le rôle du lettré : « [...] ressemblait à une sorte de Kulturkampf. »[65] Formés pour la très grande majorité dans le système scolaire français, ces modernistes ne formèrent pas un groupe homogène géographiquement. Venant de plusieurs régions différentes vers les villes de Sài Gòn ou Hà Nội, ils eurent tous, par contre, une éducation en Français avancés pour les plus éduqués et tous reçurent une éducation de base en langue vietnamienne.[66] Malgré cette diversité d'origine géographique, les modernistes eurent en très grande majorité la même origine sociale. Les modernistes furent principalement des fils de lettrés qui eurent fait carrière dans la fonction publique mandarinale ou au service de l'administration française. Ils furent également, en nombre plus restreint toutefois, des enfants de famille bourgeoise ou de propriétaires fonciers qui ayant profité des nouvelles possibilités offertes par la colonisation eurent éduqué leurs enfants dans le système français. L'accès à l'éducation pour ces modernistes leur offrit la possibilité de travailler, en plus de la fonction publique, dans toutes les nouvelles entreprises commerciales nécessitant une connaissance sommaire du français. Cette formation dans le système scolaire français combiné à l'enseignement confucéen reçu par leur père firent de ces acteurs politiques les vecteurs de changements importants au sein d'une société vietnamienne en pleine remise en question suivant la colonisation française.

Pour ces lettrés modernistes, cette crise culturelle combinée à l'incapacité de vaincre militairement les Français débouchèrent sur des stratégies politiques requérant une association la

[65] Trinh Van Thao. Vietnam du confucianisme au communisme. Un essai itinéraire intellectuel. Paris, Édition L'Harmattan,1990, p. 10

[66] Le chapitre 1 discute plus longuement du parcours scolaire, de l'origine historique des lettrés, de leurs rôles dans la société vietnamienne, du métier de journaliste et du parcours scolaire de la population en générale dans les premières décennies du 20e siècle.

France. Ils rejetèrent également l'usage de la violence politique pour arriver à leur fin. Cependant, ce rejet ne se fonda pas sur un acte philosophique comme Gandhi, mais sur une analyse des forces en présence. De plus, ces modernistes ne représentèrent pas un groupe unifié politiquement en ce qui concerne le type d'institution libérale qu'ils voulurent pour leur société. Pour certains, le Việt Nam allait être mieux servi par le Républicanisme tandis que pour d'autres une monarchie parlementaire représenta la meilleure option. [67]

Ainsi, ces modernistes eurent bel et bien une volonté de créer une nouvelle entité nationale au Việt Nam. Toutefois, leur approche non radicale et conciliante envers le pouvoir colonial semble pour certains contradictoire avec le projet d'autonomie politique. Il est important de comprendre que pour ces politiciens l'importance consista à faire progresser le Việt Nam pour qu'il devienne un État-nation. Devant la faiblesse de la société vietnamienne culturellement et militairement démontrée, selon eux, par la perte de l'autonomie politique par le pouvoir impérial vietnamien, ils durent agir pour régénérer leur patrie et retrouver l'autonomie politique. Il est important de comprendre que pour ces politiciens l'importance consista à faire progresser le Việt Nam pour qu'il devienne un État-nation. Devant la faiblesse de la société vietnamienne culturellement et militairement démontrée, selon eux, par la perte de l'autonomie politique par le pouvoir impérial vietnamien, ils durent agir pour régénérer leur patrie et retrouver l'autonomie politique. Une distinction importante de leur projet politique résida dans cette conception graduelle et échelonnée sur plusieurs décennies de la progression de la société vietnamienne vers son autonomie. Avec l'aide de la France, ils allaient développer les aptitudes et acquérir les connaissances nécessaires en obtenant de plus en plus de responsabilités adaptées à leurs niveaux de développement. Ainsi,

[67] Voir pour plus de détails sur les stratégies politiques de ceux qu'ils nomment la génération de 1907 Trinh Van Thao. Vietnam du confucianisme au communisme. Un essai itinéraire intellectuel. Paris, Édition L'Harmattan,1990, p. 228-233.

ils envisagèrent que les responsabilités gouvernementales, restreintes initialement, allaient augmenter sous l'égide de la France au cours des décennies. Pour eux, cette délégation de pouvoir progressive de la part de la France allait les aider à acquérir les aptitudes à la gouvernance moderne. Sans affirmation claire des différentes étapes de la passation et du partage de différents pouvoirs ni de possible arrangement politique de partage des pouvoirs avec la France, leur objectif politique fut d'acquérir les connaissances et les compétences nécessaires à la gestion de tout État moderne. De plus, le projet d'autonomie politique s'échelonnant sur une longue période

Cette conception d'un partage des pouvoirs politiques et différents degrés d'autonomie politique peut également se comprendre par la culture politique de la sphère sinisée. Les royaumes vietnamiens à travers les siècles bien qu'ils furent les représentants légitimes du pouvoir cédèrent une partie de leur autonomie en acceptant d'être un État vassal aux empires chinois.[68] Cette soumission s'institua au sein du système tributaire établi par les empires chinois. Ce système détermina les règles gérant les relations internationales des empires chinois et se basa sur l'idée que la civilisation chinoise fut supérieure. Tout peuple voulant établir des relations avec la Chine dut reconnaitre la supériorité et la prééminence de l'Empereur, fils du ciel, en se prosternant devant lui et en lui remettant des tributs. L'Empire chinois en retour offrit, en plus de somptueux cadeaux, aux royaumes vassaliques la possibilité de faire du commerce avec la Chine et la reconnaissance de leur légitimité politique auprès des autres royaumes. Cet échange de tributs et de cadeaux représenta la consolidation de ce lien tributaire entre un royaume tel que celui du Việt Nam et la Chine. Politiquement, le système tributaire en accordant à l'Empire chinois le pouvoir d'investiture demanda aux nouvelles dynasties vietnamiennes l'obligation d'envoyer une ambassade chez

[68] Notre compréhension du système tributaire au Việt Nam nous vient de Liam Kelley, *Beyond the Bronze Pillars: Envoy Poetry and the Sino-Vietnamese Relationship*, Honolulu, Association for Asian Studies, 2005 et Alexander Woodside, Vietnam and the Chinese Model, Harvard University press, 1971.

l'Empereur pour être reconnu officiellement par la Chine. Cette relation vassalique du Việt Nam avec la Chine fut instaurée au 11e siècle et se termina, bien que fluctuante à travers les siècles, au 19e siècle par la perte de l'autonomie politique de l'empire Nguyễn aux mains des Français.[69] Cette inscription de l'histoire vietnamienne dans le système tributaire chinois donna ainsi aux modernistes vietnamiens une conception plus flexible du partage des pouvoirs et des contrôles qu'un État exige pour s'estimer autonome politiquement. Cette conception d'une longue progression graduelle d'acquisition des connaissances menant à la modernité combinée à une conception plus large de l'autonomie politique fit du projet politique d'autonomie politique des modernistes un long processus graduel de passation de responsabilités qui, éventuellement, allait aboutir dans une organisation politique leur laissant une autonomie politique pouvant être à degrés variables.

Pour ces modernistes, le colonialisme put être ainsi bénéfique si le résultat final apporta pour le peuple conquis et pour le colonisateur plus d'avantages que la situation existante. C'est pourquoi, nous désignons ces politiciens et ces activistes par le terme de moderniste puisqu'ils parièrent que la solution pour le Việt Nam fut de se moderniser avec l'aide de la France, et ce, dans le but de faire progresser leur patrie vers son autonomie politique.[70] En 1948, par contre, pour ces modernistes la progression de leur société vers son autonomie politique n'eut plus besoin de l'aide de la France. Le processus de décolonisation de l'Asie du Sud et du Sud-est ayant débuté dans les colonies britanniques et en Indonésie, la perspective d'obtenir l'autonomie politique fut belle et bien réelle et accessible dans un court laps de temps pour ces modernistes. Malgré tout, la nécessité

[69] Liam Kelley, *Beyond the Bronze Pillars: Envoy Poetry and the Sino-Vietnamese Relationship*, Honolulu, Association for Asian Studies, 2005, p.178.
[70] Nous utilisons avec quelques nuances le terme moderniste tel que présenté par Paul Kratoska et Ben Batson dans leur article, « Nationalism and Modernist Reform », dans Nicolas Tarling, *The Cambridge History of Southeast Asia. Volume three. From c. 1800 to the 1930's*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1999, p. 245

pour la société vietnamienne de se moderniser et d'obtenir un État-nation resta centrale à leurs débats.

Le Contexte politique : Entente franco-annamite et réformes politiques

L'Union indochinoise fut officiellement formée en 1887 en incluant le Việt Nam et le Cambodge et ensuite le Laos en 1893. L'Union indochinoise, dont la capitale fut Hà Nội au Việt Nam, se composa de cinq régions distinctes administrativement soit le Cambodge, le Laos (en 1893), et le Việt Nam divisé en trois régions : le Tonkin au Nord, l'Annam au Centre et la Cochinchine au Sud. Seule cette dernière région vietnamienne fut administrée directement par les Français. Basée sur une politique coloniale d'assimilation à la culture française, la Cochinchine en tant que colonie fut dirigée par un Gouverneur, eut les lois civiles et criminelles françaises, posséda un conseil colonial consultatif et put élire un député à l'Assemblée nationale française. Les quatre autres régions de l'Indochine furent des protectorats. Cette organisation politique établie par les Français fonda son pouvoir en s'associant avec les autorités historiques du territoire. La politique d'association eut l'avantage économique de limiter les ressources françaises pour la gestion du territoire associé à une administration directe. Bien que l'administration de ces protectorats s'avéra sous juridiction des autorités indigènes, en réalité le Résident supérieur de chaque protectorat eut le dernier mot sur toutes les décisions importantes touchant le protectorat.

La politique coloniale de la France en Indochine de la fin du 19e siècle fut influencée par le contexte politique européen et par la nécessité pour la Troisième République d'établir une politique coloniale cohérente avec ses idéaux. Pour la nouvelle république, forte de colonies héritées de l'ancien Régime et de nouvelles conquêtes comme l’Algérie, s'investir davantage dans

l'aventure coloniale devint une nécessité pour affirmer son prestige. La fierté nationale française durement affectée par la défaite de 1870 aux mains des Prusses exigea une nouvelle ère de conquêtes et de gloire impériale. En outre, l'expansion de l'économie industrielle, en France, demanda de nouveaux territoires pour favoriser l'accès à des matières premières et de nouveau déboucher à sa production croissante. Tout comme le reste de l'Europe, la France voulut étendre son contrôle sur des territoires outre-mer pour profiter, elle aussi, de l'impérialisme et en même temps contrecarrer l'expansion coloniale britannique dans la région.

De plus, la France républicaine de la fin du 19e siècle se donna une justification supplémentaire à son expansion territoriale. Pour le nouvel État-nation, la diffusion de sa civilisation devint une condition morale fondamentale de la colonisation à la française. La mission civilisatrice devint la doctrine officielle de colonisation des peuples dont la France eut la responsabilité. Fondée sur la philosophie des Lumières, la mission civilisatrice se basa sur la prémisse que la culture française fut supérieure aux cultures des peuples conquis. Ces peuples jugés inférieurs purent par l'intervention de la civilisation française se développer, s'émanciper et atteindre, eux aussi, le niveau suprême de civilisation. La France républicaine se voyant en bienfaiteur représenta la colonisation comme un grand cadeau en donnant aux peuples colonisés l'occasion de se libérer des jougs de la tyrannie en leur apportant ses lois, sa politique et son économie. L'aventure coloniale française en Indochine se plaça moralement sous l'égide de la mission civilisatrice; la France avec ses Lumières eut la responsabilité de libérer l'humanité.

La politique coloniale instaurée par la France se basa de cette façon sur un principe moral selon lequel, dans un esprit d'entraide, tous les humains durent profiter des avancées scientifiques, économiques et morales de la France. Ce programme politique pour la colonie indochinoise fut énoncé officiellement par le Gouverneur général de l'Indochine, Albert Sarraut, en 1919, lors d'un

discours au temple de la littérature (văn miếu) de Hà Nội. Selon le Gouverneur général et investi par la mission civilisatrice, le développement naturel de tous les peuples vers la modernité dut être favorisé par les pays les plus évolués. Les réformes mises en place par Sarraut se basèrent sur le principe selon lequel tous les êtres humains durent profiter des développements économiques et moraux; ce colonialisme revendiqua l'égalité entre les humains. De cette manière, la France eut le devoir fraternel d'aider à combler le retard économique et moral des Vietnamiens puisqu'elle posséda les moyens de les aider. De cette façon, ces différentes réformes de l'administration tentèrent de réunir les deux aspects dans une politique de colonialisme humanitaire.[71]

Cette association entre les colonisateurs et les colonisés, portant le nom d'entente franco-annamite, eut pour objectif de favoriser le développement économique et humain de la colonie sous les auspices de la France. Ainsi, des réformes mirent l'accent sur les investissements en éducation, favorisèrent l'utilisation et la codification du quốc ngữ, la langue vietnamienne vernaculaire, et promirent des réformes importantes touchant l'organisation économique, administrative et politique. Particulièrement, ce dernier point retint l'attention de nombres de Vietnamiens. Le Gouverneur général Sarraut, en effet, déclara lors de son discours que l'Indochine allait à long terme progresser vers une autonomie politique. Il y parla d'une structure constitutionnelle où les Indochinois allaient obtenir les pouvoirs décisionnels sous le contrôle de la France. Il proposa aux peuples colonisés de favoriser le développement de l'Indochine dans l'entraide et la coopération. Répondant à leur objectif politique, l'élite vietnamienne moderniste prit le pari de l'entente franco-annamite.

[71] Voir les chapitres 2 et 3 du livre de Gary Wilder, *The French Imperial Nation-state. Negritude and Colonial Humanism Between the Two World Wars,* Chicago, Chicago University Press, 2005

Plusieurs réformes politiques furent instaurées durant le mandat de Sarraut et celui de son successeur Maurice Long (1920 et 1921-1922). Politiquement, l'administration coloniale voulant intégrer la nouvelle élite vietnamienne et moderniste dans le projet d'association favorisa la formation du Parti constitutionnaliste[72] et l'éclosion d'une société civile vietnamienne qui allaient aider à court terme l'administration de la colonie et à plus long terme, la gestion autonome de la péninsule. Ils aidèrent également à la création d'une presse indigène dans le but d'obtenir de l'information sur les revendications vietnamiennes et d'avoir dans cette presse une courroie de transmission des valeurs philosophiques et morales françaises dans la population vietnamienne. L'éducation eut également une attention particulière de la part de l'administration. Entre 1918 et 1922, de nombreux investissements augmentèrent le nombre total d'écoles primaires et aidèrent à la création d'une école secondaire. Ces investissements devinrent essentiels depuis l'abolition des examens mandarinaux en 1919. Après l'abolition de ces examens, tout Vietnamien voulant entrer dans la carrière traditionnelle du service à l'État dut, dorénavant, passer par le système d'éducation à la française. Toutefois, les investissements stagnèrent après 1922. Le Gouverneur général Martial Merlin (1922-1925) concentra les efforts en éducation en favorisant l'ouverture d'écoles primaires contrôlées par l'administration où l'enseignement se faisait en vietnamien au détriment des écoles de niveaux supérieurs. Cette politique visait à contrer la pénurie de professeurs capable d'enseigner en français, mais elle signala, aussi, un net recul dans l'enseignement en français dans les niveaux supérieurs.

[72] La reconnaissance ici fut symbolique puisque les partis politiques n'eurent pas de statut légal en Indochine. Ce statut ne put modifier les restrictions imposées par l'administration coloniale sur les restrictions aux libertés d'associations et de parole. En fait, le Parti constitutionnaliste obtint un statut légal uniquement en France en 1926. Voir Archives nationales de France Archives de la direction des Renseignements généraux (1881-1936) série F -7-13408 Partis et associations.

Une autre série de réformes toucha cette fois la participation politique des Vietnamiens dans le processus électoral et de la représentation indigène au sein des Conseils coloniaux particulièrement en Cochinchine. En juin 1922, le nombre d'indigènes pouvant siéger au Conseil colonial augmenta de six à dix représentants. Cette augmentation de sièges s'accompagna d'un plus grand nombre d'indigènes ayant le droit de vote, de 1,800 à 20,000 électeurs. Toutefois, ces gains pour les indigènes furent minimisés par l'augmentation de dix à quatorze du nombre de sièges alloués aux représentants français. Même s'il n'eut qu'un rôle consultatif principalement, le Conseil colonial s'avéra un des lieux privilégiés pour les modernistes pour présenter leurs récriminations et pour faire la démonstration de leur soutien populaire.

Après ces premières réformes, peu de changements virent le jour avec la nomination de Gouverneurs généraux moins enclins à faire la promotion de la politique d'Albert Sarraut. De nombreux signes d'impatience commencèrent à apparaitre au sein de la population vietnamienne. Dès 1925 et surtout en 1926, la Cochinchine vécut de nombreuses manifestations et grèves étudiantes. Le procès de Phan Bội Châu, à la fin de 1925, et le décès de Phan Châu Trinh au printemps 1926 furent l'occasion d'évènements politiques marquants pour la colonie. Figure de proue du mouvement des modernistes vietnamiens, la sévérité de la peine infligée au premier après son arrestation et les obsèques du second s'avérèrent des évènements catalyseurs pour de nombreuses manifestations et de l'expression de mécontentement populaire envers l'administration française.

L'arrivée la même année d'un nouveau Gouverneur général plus libéral, Alexandre Varenne (1925-1927), raviva les espoirs des partisans des réformes. Les allégeances socialistes de Varenne créèrent des attentes importantes chez les modernistes et dans une partie de la population qui attendit de la France des signes concrets d'ouverture. Le Gouverneur général Varenne supervisa la

création de Conseils coloniaux au Tonkin et en Annam et du Grand conseil des intérêts économiques pour l'Indochine. Tous ces conseils eurent un rôle purement consultatif sur les politiques locales. En outre, le Gouverneur général Varenne ouvrit des emplois pour les Vietnamiens dans la fonction publique et augmenta les investissements dans les services de santé et sociaux. Par contre, pour les modernistes, ces réformes somme toute mineures ne représentèrent pas pour eux des actions significatives de la part de l'administration. Encore une fois, l'administration ne répondit pas à leurs attentes.

Le peu de réformes instaurées dans les régions vietnamiennes selon les modernistes en colonie indochinoise résulta, entre autres, d'une dynamique de relation de pouvoir propre à la politique interne des trois régions vietnamiennes. Pour ces modernistes, le peu de réformes en colonie résulta des colons français voulant que Paris tienne la ligne dure à l'égard des indigènes et ne fasse aucune concession. Les agitations politiques dans la colonie au cours de l'année 1925 et 1926 donnèrent l'occasion aux groupes de colons de discréditer toutes réformes donnant plus de pouvoir aux indigènes. Selon eux, les indigènes agirent en ingrats ne voulant essentiellement que mettre fin à la présence française au Việt Nam. En plus, les acteurs politiques indigènes qui osèrent une critique de la gestion coloniale française, tels les modernistes, furent qualifiés de dangereux agents provocateurs à la solde de groupes radicaux communistes. Les groupes de pression des colons virent dans toutes les réformes politiques concédant le moindre pouvoir aux peuples colonisés un pas vers la cession totale de toutes les colonies Indochinoises.

En outre, la dynamique propre à la colonie s’associait à un autre facteur externe plus général pouvant expliquer l'inaction de l'administration. L'Europe en général, et la France en particulier, vécut une période de remise en question de la démocratie. Cette crise, qui fut déclenchée en réaction à la barbarie de la Première Guerre mondiale, se démontrait en France par

une certaine désaffection des valeurs démocratiques, une critique du modèle républicain et son accent sur l'individualisme.[73] Ainsi, la crise morale aurait été exportée dans les colonies et aurait expliqué en partie la réticence de l'administration à donner plus de droits démocratiques aux indigènes. Cette fatigue démocratique et cette dynamique interne expliqueraient l'absence de réformes en Indochine et qui ironiquement expliqueraient en partie la montée du radicalisme anticolonial.

L'administration coloniale en limitant les réformes promises accentua elle-même ce qu'elle craignit le plus, c'est-à-dire la montée de groupes radicaux. Après les années 1925 et 1926, la nécessité et la volonté d'utiliser des moyens plus drastiques pour faire bouger les choses se manifestèrent au sein de la population vietnamienne dans la formation de partis politiques plus radicaux.[74] Cette situation politique défavorable aux réformes et la montée d'une nouvelle génération de nationalistes radicaux créèrent une atmosphère de confrontations. Cette impatience devant l'inertie de l'administration se démontra en 1930 et 1931 par les affrontements violents lors des mutineries de Yên Bái par des radicaux républicains et des soulèvements de paysans et d'allégeances communistes du Nghệ Tĩnh.

Devant les troubles politiques des années 1930 et 1931, les politiques français réagirent en réduisant les réformes et en s'appuyant sur la structure politique de la monarchie vietnamienne. Au contraire des idéaux républicains et des revendications des modernistes républicains, le Gouverneur général Pasquier remit en place dans le protectorat de l'Annam un gouvernement dirigé par l'Empereur Bảo Đại en 1932. Pour les Français, redonner à l'empereur un rôle politique

---

[73] Voir le chapitre 9 de la thèse de Doctorat d'Agathe Larcher-Goscha, *La légitimation française en Indochine. Mythes et réalités de la 'collaboration franco-vietnamienne' et du réformisme colonial (1905-1945)*, Thèse de doctorat, Université Paris VII, Paris, 2000, 2 vol..

[74] Pierre Brocheux et Daniel Hémery, *Indochine. La colonisation ambiguë, 1858–1954,* Paris, Découverte, 2001 (1994), p.301

allait mobiliser à leur cause la paysannerie vietnamienne toujours attachée à la monarchie. Par contre, le nouveau gouvernement reçut une fin de non-recevoir lorsqu'il présenta des réformes réinstaurant les pouvoirs délégués à l'Empereur par le traité du protectorat de 1887. Devant l'inaction française et le peu de pouvoir réel leur étant accordés, l'Empereur se désengagea de la vie politique et un ministre Ngô Đình Diệm[75] démissionna en protestation contre le peu de pouvoirs réels du gouvernement.

Un autre exemple de l'administration française voulant contrecarrer la radicalisation de la population vietnamienne et tenter de contenter les modernistes se concrétisa par la suppression de la censure de la presse écrite en vietnamien en 1935. En plus de redorer leur blason républicain, la réforme instaurée par l'administration eut pour but d'obtenir une meilleure compréhension des revendications des Vietnamiens en leur permettant de parler librement dans la presse. En 1936, l'élection du Front populaire en France amorça une période de réformes en colonie. Le Gouverneur général Brévié durant la période du Front national ordonna la libération de nombreux prisonniers politiques, permit la liberté d'association y compris pour les communistes, fit une réforme du Code du travail et augmenta le salaire des ouvriers. Toutefois, son administration n'effectua pas des réformes politiques significatives n'allouant pas le droit de vote à un plus grand nombre de Vietnamiens ni en augmentant les pouvoirs des institutions représentatives comme les Conseils coloniaux. Le Front populaire perdit le pouvoir en France en 1937 résultant en un resserrement de la liberté d'association et l'emprisonnement des nombreux communistes vietnamiens. À la fin des années 1930, la montée des tensions géopolitiques en Asie et en Europe ainsi que les préparations à une éventuelle guerre stoppèrent toutes les réformes ayant permis aux Vietnamiens de participer davantage dans les institutions politiques. En somme, l'entente franco-annamite et les promesses

[75] Futur Président de la République du Việt Nam (Việt Nam Cộng Hòa) de 1955 à 1963.

de réformes politiques énoncées en 1919 par la France ne se concrétisèrent que dans quelques changements mineurs au désespoir des modernistes vietnamiens. En fait, le manque de volonté politique de la part de l'administration coloniale démontra l'incapacité des Français à comprendre l'importance pour les modernistes vietnamiens d'instaurer des réformes politiques pour le bien du Việt Nam et de l'association avec la France.

Le gandhisme : concepts et stratégies politiques

Il est important ici de préciser le terme de gandhisme que nous utilisons dans notre travail. Pour nous, aujourd'hui, le terme gandhisme fait référence à la pensée politique, sociale et morale du Mahatma, mais dans les publications de l'époque le terme renvoya plutôt à un amalgame de la figure de Gandhi et du combat du peuple indien contre le colonialisme britannique, et ce autant dans les écrits anglophones, francophones, chinois et indiens.[76] En Inde, particulièrement, l'équation s'avéra d'autant plus présente que Gandhi est considéré comme un père fondateur de la nation indienne. Cet amalgame qui dans la presse vietnamienne se résuma dans le nom de gandhisme désigna le mouvement nationaliste indien de décolonisation politique, sociale, intellectuelle et morale dont Gandhi représenta une des figures de proue la plus médiatisée. La distinction entre les différents acteurs indiens se mélangea dans une image complexe où nombre d'éléments communs et contradictoires furent utilisés pour représenter ces acteurs sous le vocable de gandhisme. Ainsi, cet amalgame inclut autant les stratégies utilisées et les idées élaborées par Gandhi, les différents évènements politiques et ainsi qu'une autre figure aussi emblématique de

[76] Claude Markovits, *Gandhi*, Paris, Presse des Sciences Politiques, 2000, p.101 et Kate Marsh, *Fictions of 1947 : Representations of Indian Decolonization 1919-1962*, Oxford, Peter Lang, 2007, p.44. Brian Tsui, « Decolonization and Revolution: Debating Gandhism in Republican China », dans *Modern China*, 2015, Vol.41(1), p. 61.

l'affirmation et l'émancipation culturelles indiens: Rabindranath Tagore. Bien que l'opposition de Tagore aux nationalismes, dont celui de Gandhi, fut connue et discutée dans la presse vietnamienne, nous proposons que le gandhisme au Việt Nam vînt à signifier l'ensemble des mouvements médiatisés du peuple indien pour favoriser le développement et l'affranchissement de l'Inde du colonialisme britannique et européen par extension. Le gandhisme vint de fait à symboliser de l'émancipation d'un peuple du joug colonial.

Au Việt Nam, le terme gandhisme fut utilisé dans la presse que nous avons consultée dès 1921 dans *L'Écho Annamite* et *La Tribune indigène*. En vietnamien la première occurrence que nous avons trouvée de gandhisme (*chủ nghĩa Găng-Đi*) fut dans le livre *Hồn Tự-lập lịch sử Găng-Đi* de Trần Tuấn Khải publié en 1926. Ce livre se voulant un exposé des différentes idées et méthodes de Gandhi, le terme gandhisme prend le sens plus commun aujourd'hui d'un système de penser que donne le mot *chủ nghĩa* utilisé pour désigner les fondements idéologiques du nom qui le suit. De plus, le nom de Gandhi écrit en vietnamien prit différentes orthographes. Le plus commun, "Cam địa", est la translittération de Gandhi en chinois. De plus, le nom *Găng-Đi* aussi utilisé consista en une transcription de Gandhi directement en Vietnamien.

Pour représenter le personnage et les différentes méthodes et concepts guidant Gandhi dans son projet politique, il nous semble important de débuter par une brève présentation de la vie et de la carrière publique de celui considéré comme le père de la nation indienne. Car, comme le souligna justement Claude Markovits dans son excellent livre sur Gandhi, les nombreux écrits publiés sur le Mahatma se concentrent sur sa personnalité et ses idées négligeant ainsi le personnage historique.[77] Toutefois, cette vision tronquée néglige le rôle effectif de Gandhi dans la vie politique

[77] Claude Markovits, *op. cit.*

indienne et, conséquemment, dans l'évaluation de ses idées puisque selon Markovits : « […] s'il [Gandhi] n'avait pas été l'initiateur d'un formidable mouvement d'émancipation politique, il est peu probable qu'on accorderait à ses idées, souvent fort idiosyncratiques, beaucoup d'attention.» [78] De plus, porter son attention en premier sur la carrière politique de Gandhi correspond davantage à l'appropriation que firent les modernistes du gandhisme au Việt Nam. Ces modernistes vivant dans une période où les enjeux politiques dominèrent leurs questionnements et préoccupations, les aspects politiques du gandhisme eurent une plus grande importance à leurs yeux que les considérations philosophiques des méthodes et des concepts promus par Mohandas Karamchand Gandhi durant sa vie.

Le gandhisme apparut au-devant de la scène internationale au début des années 1920. L'ampleur des manifestations populaires et la violence de certaines émeutes reçurent un écho à travers plusieurs journaux autant en Occident qu'en Asie. Ces articles représentèrent Mohandas Karamchand Gandhi principalement comme un politicien radical ennemi de la civilisation occidentale ou comme un révolutionnaire anti-impérialiste soulevant les masses contre l'oppresseur. [79] Cette image de Gandhi le politicien ennemi ou libérateur très présent au cours des années 1920 et 1930 se modifia dans la presse générale, selon Claude Markovits, qu'à sa mort en 1948. La presse, selon l'auteur, alors encensa le Mahatma en le représentant comme un saint martyr sacrifié pour l'humanité et comme un philosophe prônant la non-violence et l'unité du genre humain.

Qui fut cet homme acteur important de la libération nationale du peuple indien suscitant une réception aussi opposée que saint homme et révolutionnaire? Gandhi nacquit en 1869 à

[78] *Ibid.,* p. 24.
[79] *Ibid.,* pp. 41-45.

Porbandar, dans l'actuel État du Gujarat, d'une famille de caste marchande et au service des princes locaux.[80] Marié à l'âge de treize ans comme le voulut la pratique locale, il partit faire ses études de droit en Angleterre à l'âge de dix-neuf ans. Dès son retour en Inde en 1891, il pratiqua le droit à Mumbai et, deux ans plus tard, quitta cette ville pour l'Afrique de Sud dans le but d'aider le temps d'un procès des marchands gujaratis contre une firme de marchands indiens. Il resta en Afrique du Sud vingt-et-un ans. Après le procès, les marchands indiens de Durban lui demandèrent de rester pour les aider à combattre les lois discriminatoires imposées par les autorités coloniales. Sa carrière politique, quoique limitée au début, s'intensifia à partir de 1904 avec la création du journal *Indian Opinion* et surtout en 1906 avec son combat contre l'inclusion des Indiens dans le *Black Act.* À partir de ce moment, il s'activa politiquement et connut quelques succès tels que l'obtention, en 1914, de la part des autorités des concessions importantes sur des lois discriminatoires. Il peaufina également durant cette période africaine les différentes techniques de mobilisation comme le satyagraha qui se fonda sur une résistance non violente et pacifique aux injustices et, en 1909, publia le *Hind swaraj* le seul exposé systématique de sa philosophie politique et de sa condamnation de la civilisation occidentale.

En 1915, de retour en Inde, son implication en politique se fit initialement en retrait de la scène nationale de l'Indian National Congress (INC) malgré la reconnaissance qu'il obtint en Inde de ses années en Afrique du Sud. Il alla vivre plutôt dans un ashram dans l'État du Bihar et s'activa politiquement en aidant des travailleurs locaux en grève et des paysans de la région contre l'exploitation de planteurs britanniques. Cette dernière implication contribua à faire connaitre Gandhi auprès des paysans et des masses populaires de partout en Inde. Son implication sur la

[80] Les données biographiques nous viennent de Claude Markovits, *op. cit.,* et de Amrita Shodhan, « Gandhi, Mohandas Karamchand (1869–1948) », dans Immanuel Ness et Zak. Cope, *The Palgrave Encyclopedia of Imperialism and Anti-Imperialism*, 2nd ed., Palgrave Macmillan, 2021 et Judith Brown et et Anthony. Parel, *The Cambridge Companion to Gandhi,* Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

scène politique nationale débuta en 1919 avec son opposition au *Rowlatt Act* qui prolongea indéfiniment les mesures d'urgence mises en place durant la Première Guerre mondiale. Mohandas Gandhi lança son premier mouvement politique le *Rowlatt satyagraha* qu'il suspendit rapidement devant les nombreuses émeutes que cela causa et le mépris de son message de non-violence par la foule indienne. La même année, le massacre d'Amritsar renforça l'opposition de Gandhi à l'impérialisme britannique.

Le mouvement de non-coopération débuta en 1920 et domina la scène politique indienne pendant deux ans. Devenu le leader de l'INC, Gandhi mit fin au mouvement à la suite des émeutes de Chauri Chaura où les manifestants mirent le feu à une station de police tuant tous les occupants. Cet évènement contraire à sa philosophie de non-violence força Gandhi à revoir sa méthode et son implication dans les mouvements politiques de masses pour le reste de sa carrière. En 1924, après avoir purgé une peine de prison de deux ans pour sédition, Gandhi reprit la tête pendant un an d'un l'INC divisé entre différents groupes dont ceux voulant continuer le mouvement de non-coopération malgré les violences et ceux supportant la méthode de Gandhi. Après cet épisode, et ce jusqu'à sa mort, Gandhi fit des aller-retour entre la politique active au sein du Congrès et son programme de réformes de la société indienne. Ainsi, entre 1925 et 1929, Gandhi se concentra sur des réformes sociales en Inde, dont le sort des intouchables et des paysans, en favorisant l'achat de tissu indien. À la fin de la décennie, Gandhi reprit un rôle actif au sein du Congrès pour revendiquer pour l'Inde le statut de Dominion au sein de l'Empire britannique. Devant le refus des Britanniques, Gandhi lança en protestation le satyagraha de la marche du sel au début de 1930 avec soixante-dix-neuf *satyagrahi* (les adeptes du satyagraha). Pendant un an, les *satyagrahi* plus limités que les mouvements populaires précédents défièrent ouvertement les lois qu'ils jugèrent injustes. Ce groupe restreint d'activistes permit au mouvement de contenir la violence leur attirant un capital

de sympathie important et fit de Gandhi une figure admirée internationalement. En 1931, Gandhi mit fin au mouvement après avoir obtenu du Viceroi Irwin la confirmation de sa participation à la conférence de la Table ronde à Londres ayant pour but de proposer un nouveau statut constitutionnel de l'Inde. Revenu de Londres sans concessions importantes, Gandhi reprit la désobéissance civile sans grand succès et fut arrêté de nouveau en 1932.

Les années suivantes, Mohandas Gandhi délaissa de nouveau l'action politique au sein du Congrès, mais garda toujours une très grande influence morale sur le mouvement nationaliste indien ou chacune de ses grèves de la faim eut un retentissement politique important. Durant les années 1930, il reprit son travail pour réformer socialement l'Inde en priorisant toujours les intouchables et les paysans. Il retourna à la politique active en 1942 avec le *Quit India satyagraha* pour protester contre les réformes constitutionnelles insuffisantes selon lui proposées par la commission Cripps. Le mouvement demanda l'indépendance de l'Inde en exigeant que les Britanniques quittassent immédiatement la colonie. Arrêté de nouveau, il ne s'impliqua plus dans la politique active et se retira dans son ashram. Toujours opposé à la partition de l'Inde selon les critères religieux dans un pays de plus en plus divisé, il s'attira les foudres de groupes extrémistes et fut assassiné le 10 janvier 1948 par Nathuram Godse un extrémiste hindou. Après un départ fulgurant et une implication importante de sa part dans les mouvements politiques de masse, Gandhi, pendant sa carrière politique, maintenue en grande partie un rapport distant avec la politique active au sein du Congrès national indien. Plus important , par contre, fut qu'il garda tout au long de sa carrière son rôle de conscience morale au sein de l'INC, quoiqu'il y fût très contesté, et auprès de la population en général. Souvent oubliée, la carrière politique active au sein d'un mouvement national de Gandhi très importante les premières années se transforma rapidement en un rôle principalement moral.

Les idées et concepts élaborés par Gandhi pour aider le peuple indien à se libérer du joug du colonialisme britannique et des effets pernicieux de la modernité impérialiste occidentale furent initialement développés durant son séjour en Afrique du Sud. Spécialement, le satyagraha, la force de la vérité, fut le concept central des actions politiques du Mahatma, que Gandhi dans son autobiographie présenta comme le cheminement moral pour vivre dans la vérité.

Le terme satyagraha désigna la pratique de résistance non violente développée par Gandhi et utilisée lors de différentes manifestations et des campagnes de non-coopération et de la marche du sel, entre autres. Initialement développé par Gandhi en Afrique du Sud, le Mahatma fit du satyagraha le fondement de son action politique tout au long de sa vie. Le mot satyagraha vient de la combinaison des mots sanscrits *satya* (vérité- Dieu) et *agraha* (adhérer à) souvent traduits par force de la Vérité et la force de l'âme et signifia pour Gandhi cet acte déterminé et persistant de la recherche de la Vérité.[81] Pour le Mahatma, la Vérité et Dieu signifièrent la même chose et seule la Vérité exista. Ainsi, pour Gandhi, la Vérité équivalut à l'Être et à la réalité. De plus, l'humanité, et en fait tous les êtres vivants, en tant qu'expression de Dieu exigea de la part des croyants d'être à son service.

La non-violence se trouva au coeur du satyagraha enseigné par Gandhi. Le terme "non-violence" vient en fait du mot sanscrit *ahimsâ* composé du préfixe de négation "*a*" et "*himsâ*" (action de causer du dommage, blessure). La non-violence prit pour Gandhi un sens plus large que de s'abstenir d'utiliser la violence physique. La non-violence se voulut également selon le Mahatma un acte d'amour envers tous les êtres vivants en tant qu'immanence de Dieu. Être violent, c'est être

[81] Nous compréhension du satyagraha vient principalement Bhuvan Chandel et Nicole G. Albert, « Gandhi et l'ahimsâ », dans *Diogène*, vol. 243-244, no. 3-4, 2013, pp. 192-202 complémentées de Bidyut Chakrabarty, *Social and Political Thought of Mahatma Gandhi,* Routledge, 2006 chapitre 2, et Claude Markovits, *op. cit.,* chapitre 5 et 6.

violent envers Dieu. Ainsi, la non-violence dut s'étendre à toutes formes de violences physiques, psychologiques et morales. Les *satyagrahi* durent ainsi s'abstenir d'avoir des pensées violentes envers toutes personnes, particulièrement envers leurs ennemis et de plus, comme acte d'amour envers Dieu, faire le bien même à ceux qui firent le mal. La non-violence chez Gandhi devint la prémisse morale permettant aux satyagrahi de vénérer et de cheminer vers la Vérité.

En cela, le satyagraha gandhien ne peut pas être réduit à une méthode ou une stratégie politique, mais, plutôt, à une philosophie morale demandant aux *satyagrahi* un long processus de transformations leur donnant la force d'être en accord avec leurs convictions morales et spirituelles et à l'impératif moral de ne pas faire de la violence aux autres. De plus, cette force morale demandée par le satyagraha représenta également pour Gandhi une force pouvant être utilisée pour transformer politiquement la société.

Le satyagraha comme outil de réformes sociales et politiques se fonda sur l'idée que les êtres humains durent coopérer en tant que représentants de Dieu et, en cela, éviter toute violence. L'imposition par un individu de sa volonté, sa vérité, sur les autres êtres humains par la force résulta pour Gandhi dans une injustice.[82] En effet, cette imposition d'une vérité sur un autre consista dans une violence, car seul Dieu fut la Vérité absolue, les êtres humains n'ayant qu'une connaissance partielle de cette Vérité. Selon Gandhi, en imposant sa vérité par la violence l'oppresseur ne comprit pas sa finitude et manqua de respects envers les autres êtres humains et donc envers Dieu. La finitude des êtres humains devint ainsi un impératif moral de respecter la vérité partielle de chacun au nom de la seule Vérité absolu.

[82] Raymond B. Marcin, « Gandhi and Justice », dans *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, Volume 7, Number 3, Summer 2004, pp. 24-26.

Le satyagraha gandhien eut pour but justement de faire comprendre à l'oppresseur son lien avec les autres humains comme représentation de Dieu et de comprendre l'injustice qu'il commit en imposant violemment sa vérité. La méthode consista dès lors à convaincre pacifiquement par les paroles et les actes de la justesse des revendications. Cette persuasion s'effectua selon Gandhi de trois différentes façons. La première consista à persuader par la raison en dialoguant pour expliquer les revendications. La seconde fut la persuasion par la démonstration de la résolution des satyagrahi se sacrifiant et souffrant pour défendre leur cause. La dernière étape si les deux premières ne réussissent pas à convaincre les opposants utilisa la coercition non violente en défiant ouvertement les autorités comme la non-coopération et la désobéissance civile.

De cette manière, les actes de désobéissances civiles et de non-coopérations furent pour celui le faisant un acte public et non violent, brisant consciemment une loi dans le but de démontrer une injustice et de la faire corriger. Les *satyagrahi* respectant le régime de lois en présence acceptèrent les conséquences de leurs actes illégaux de protestations. La désobéissance civile s'opposa ainsi à la raison d'État qui légitime l'utilisation de la violence au nom des intérêts supérieurs de l'État par recours à des moyens réguliers ou exceptionnels. [83] Cette violence institutionnalisée représente un des fondements de la souveraineté d'un État.

La confrontation entre les protagonistes créés par les mouvements satyagrahas gandhiens se voulut au contraire un acte de persuasion et non de coercition. Ces affrontements n'eurent pas le but d'humilier et de déshumaniser les acteurs opposés. Ils firent plutôt appel à la conscience de leurs opposants espérant qu'il allait réaliser une fois confrontés aux faits et à la résolution des *satyagrahi* de l'injustice et de l'immoralité de leurs actes. De cette manière et à la différence d'un

[83] Pour plus d'information sur la distinction entre l'usage de la violence étatique et la violence illégitime voir le d'Elsa Dorlin, *Se défendre : une philosophie de la violence,* Paris, Zones, 2017.

Frantz Fanon pour qui le colonialisme demanda une réponse violente envers le système et ses représentants, pour Gandhi, le système colonial créant les injustices représenta le mal. Par contre, il distingua le système de la personne faisant l'acte violent. Le colonisateur ne représenta pas l'ennemi puisqu'en tant qu'être humain il eut la possibilité d'adhérer à la Vérité.[84] Pour Gandhi, l'usage de la violence pour faire avancer les revendications politiques se plaça de surcroit dans la même logique que celle de l'impérialisme, résultant peut-être dans un nouveau gouvernement, mais dans un gouvernement indien construit sur les mêmes assises d'exploitations et de violences. Pour Gandhi, la fin ne put être atteinte avec les moyens qu'elle réfuta. La non-violence et la désobéissance civile gandhienne se voulurent, en redonnant de la dignité aux opprimés, une stratégie pour établir une société juste, construite sur la concorde en convainquant les opposants à la justesse de sa cause.[85]

Ainsi, le satyagraha gandhien se fonda sur une conception de la Vérité demandant aux croyants d'agir avec diligence pour faire comprendre par la non-violence aux oppresseurs les injustices qu'ils commirent en n'ayant pas conscience de la divinité de la réalité. Le satyagraha en demandant aux *satyagrahi* de vivre selon leurs croyances et convictions morales chercha à créer une société libre d'injustices. Pour Gandhi, la vraie liberté politique, le swaraj*,* allait subvenir qu'à travers le satyagraha, soit la recherche et la fidélité des Indiens à la Vérité. Les Indiens pour se libérer des Anglais selon Gandhi durent d'abord se soustraire des valeurs injustes et violentes sous-tendant le régime colonial. En cela, son discours se fonda sur la séparation entre les valeurs religieuses positives et la civilisation occidentale dévalorisée, parce que fondée sur le

---

[84] Hourya Bentouhami-Molino, *Le dépôt des armes*, Presses Universitaires de France, 2015, p.183.

[85] Sur la violence en milieu colonial et sur les satyagrahas gandhiens, nous avons utilisé les textes de Michel Wieviorka, *La Violence. Voix Et Regards*, Paris, Balland, 2004, de Geneviève Koubi, « Le colonialisme », dans Michela Marzano, *Dictionnaire de la violence,* Paris, Presses universitaires de France, 2011, et Candice Delmas and Kimberley Brownlee, « Civil Disobedience », dans Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne], (consulté le15 mars 2021).

matérialisme. Le satyagraha visa ultimement pour un auteur comme Markovits la transformation et l'autodétermination de la société indienne en s'appuyant sur la spiritualité inhérente à chaque individu : « Celle-ci [la méthode de satyagraha] permet en effet à ses adeptes de mobiliser la force morale qui est en eux pour la transformer dans l'action en une véritable force matérielle capable de renverser tous les obstacles.» [86] Pour obtenir le swaraj, les Indiens, d'après Gandhi dut conséquemment agir de façon non violente faisant ressortir l'aspect moral de toutes actions humaines dans la Vérité.

Les sources :

Les sources les plus importantes seront les journaux et les revues publiées en français et en vietnamien par les différents penseurs et acteurs politiques modernistes au Việt Nam entre 1919 et 1948. Plus particulièrement, nous avons analysé les journaux et les livres rédigés en français ou en vietnamien par des Vietnamiens pour un public généralement vietnamien.[87] Le but est d'analyser l'appropriation du gandhisme du point de vue uniquement vietnamien. Notre décision eut pour but de mieux comprendre ce que put représenter le gandhisme pour une population colonisée et pour analyser la diffusion d'idées dans un contexte entre pays asiatiques ayant été colonisés par l'impérialisme européen.

[86] Claude Markovits, op. cit., p. 152.

[87] Notre sélection s'appuie sur la même définition donnée par l'administration pour distinguer ces journaux des journaux français pour les Français : « La presse française comporte les publications périodiques rédigées en français, appartenant à des sociétés ou particuliers français, dirigés par des Français et visant le public d'origine, de race et de statut français. » Au contraire d'une presse vietnamienne écrite en français : « Cette presse rédigée en langue française, dirigée par des Annamites et appartenant à des particuliers ou associations indigènes, vise le public annamite comprenant le français. » Et pour la presse en vietnamien : « La presse annamite comprend des journaux et des périodiques rédigés en quôc ngu et s'adressant au public indigène de langue annamite des pays du Sud de l'Union Indochinoise. » dans TTLT2 TĐNK 17290 « Rapport sur la presse en Cochinchine année? » année non indiquée fort probablement 1937, p.11.

De plus, la nature politique des évènements en Inde discutée dans les journaux entraîna les textes sur les thèmes du colonialisme et de la lutte des peuples pour obtenir leur indépendance. Ainsi, les débats sur le gandhisme eurent pour sujets en très grande majorité la lutte anticoloniale et la capacité des peuples colonisés à se gouverner eux-mêmes. Ces discussions devinrent ainsi une occasion pour les Vietnamiens de se comparer et de trouver les meilleures façons pour eux de créer un mouvement similaire. Notre décision de se concentrer sur les écrits publiés et ayant l'approbation de publication de la part des autorités eut, en outre, la conséquence de limiter les textes à des auteurs pouvant s'exprimer sur la place publique. Ainsi, notre corpus comprend les textes écrits par des Vietnamiens qui ne revendiquèrent pas ouvertement la révolution et le renversement de l'Administration coloniale. Conséquemment notre sélection limita le nombreux d'auteurs prenant une position ouvertement radicale. En cela, notre corpus se limita à ces thèmes et notre recherche ne peut prétendre représenter l'entièreté des réformes préconisées par nombres de Vietnamiens pour contrer leur perte d'autonomie politique et rénover leur société.

De plus, et ce qui explique d'une autre façon l'absence d'auteurs plus radicaux dans notre corpus, en sélectionnant les textes parlant du gandhisme, nous étions tributaires des cycles des nouvelles et des évènements. La publication des textes sur le gandhisme s'effectua principalement entre 1920 et 1924, 1927-1930, 1930-1933 et 1947-1948. Les journaux plus radicaux tel que *La Lutte* (1933-1937) d'allégeance communiste et *L'Effort* (1936-1941) affilié aux républicains furent publié après le début des années 1930. Ainsi, ces journaux parurent durant des périodes où le gandhisme ne fit pas les nouvelles internationales. En effet, les différentes vagues de nouvelles sur le gandhisme dans la presse vietnamienne se firent en parallèle du cycle de nouvelles de la presse française sauf pour les années 1927-1930. Durant ces années selon Marsh et Markovits, les textes

sur Gandhi furent absents dans la presse française. [88] Par contre durant ces années, il y eut de nombreux textes sur Gandhi et Tagore dans la presse vietnamienne démontrant ainsi un intérêt particulier au Việt Nam pour ces nouvelles. Plusieurs raisons peuvent expliquer cette différence. La première période entre 1927 et 1930 arriva après les évènements de 1926 avec le procès de Phan Bội Châu, le décès de Phan Châu Trinh et l'arrivé d'Alexandre Varenne un Gouverneur général de l'Indochine perçu comme réformateur par les Vietnamiens. Les modernistes utilisèrent l'exemplarité du gandhisme pour démontrer les problèmes potentiels de l'absence de réformes et faire pression sur le nouveau Gouverneur général. La seconde raison, expliquant cette différence entre la France et le Việt Nam dans la réception du gandhisme, fut qu'en 1929 deux membres du parti constitutionnaliste, Bùi Quang Chiêu et Dương Văn Giáo, allèrent en Inde rencontrer les leaders du mouvement indien de l'INC lors de leur congrès en décembre 1928 et janvier 1929. Il s'en suivit dans le journal du parti constitutionnaliste une longue série d'articles sur le mouvement nationaliste indien qui eut un écho dans la presse locale. De plus, cette année-là, le grand poète indien Rabindranath Tagore visita Saigon en juin ce qui créa dans la presse vietnamienne plusieurs articles sur le poète, son oeuvre et tout le mouvement nationaliste indien représentés par Gandhi.

Nous avons tiré avantage des collections de la Bibilothèque national de France, de la Bibliothèque nationale du Việt Nam (Thư viện quốc gia Việt Nam) et de la Bibliothèque générale de sciences de la ville d'Hồ Chí Minh (Thư viện khoa học tổng hợp thành phố Hồ Chí Minh) pour consulter nos sources. Notre corpus est composé de textes (journaux et livres) qui font référence directement à Mohandas Karamchand Gandhi, Rabindranath Tagore ou au mot Inde. La sélection

[88] Voir Claude Markovits, *op. cit.,* p.44 et Kate Marsh, *op. cit.*, p.47.

des journaux se fit initialement par ordre d'importance de publication en nombre de copies et par dates. Des journaux les plus populaires sélectionnés, nous avons ciblé les publications écrites par des Vietnamiens selon les dates des évènements en Inde. De plus, les journaux et les revues qui eurent régulièrement des articles sur le gandhisme furent lus avec une plus grande sélection de dates. Ainsi, *La Tribune indigène*/*La Tribune indochinoise*, *L'Echo annamite*, le *Đuốc Nhà Nam*, le *Phu nữ tân văn*, le *Thăng Long ngọ báo*/*Ngọ báo* et le *Công lụan báo* reçurent une attention particulière. En ce qui a trait aux livres, nous avons fait une distinction entre les essais et les traductions. Nous avons lu tous les essais sur le gandhisme que nous avons trouvé durant la période. Pour les traductions de livre français de Gandhi ou Tagore, nous avons uniquement consulté les introductions et les textes des écrits par les traducteurs vietnamiens.

Notre analyse se bonifia avec l'information disponible dans les archives de l'administration française en Indochine. Ces archives nous servirent pour mieux comprendre le contexte matériel, légal et humain dans lequel ces textes sur le gandhisme furent produits. Aux Archives nationales n^{o}1 et n^{o}2 (Trung Tâm Lưu Trữ Quốc_Gia 1 , 2) du Việt Nam et aux Archives nationales d'outre-mer et aux Archives nationales en France nous avons trouvé des sources nous aidant à comprendre et à expliquer les politiques coloniales concernant les publications, les positions de l'administration envers les politiciens vietnamiens modernistes et sur les différents réseaux de sociabilités de ces Vietnamiens. Le dépouillement s'effectua dans les fonds de la direction des Affaires politiques du Gouvernement général de l'Indochine et du Gouvernement de la Cochinchine. De plus, les fonds du Service de protection du corps expéditionnaire et la collection d'archives du Service de liaison des originaires des territoires français d'outre-mer nous ont fourni des informations précieuses sur certains politiciens modernistes d'intérêts et des rapports de surveillances sur des Vietnamiens vivant en métropole.

Plan des chapitres:

Notre travail est divisé en deux sections. La première section qui comporte le chapitre 1 est une présentation du contexte matériel et humain dans lequel les textes ont été écrits et lus. Le but est de nous aider à mieux comprendre les éléments qui influencèrent l'appropriation du gandhisme au Việt Nam. Le chapitre analyse le monde de l'imprimé au Việt Nam, ses aspects matériels (technologiques) et économiques de même que les aspects humains comme les producteurs et les consommateurs d'information. Le chapitre 1 discute également de l'environnement politique du monde de l'information; les conditions dans lesquelles les journalistes et les écrivains vietnamiens travaillèrent comme les différentes lois régissant la publication de livres, revues ou journaux et les différentes formes de censures étatiques. Nous terminerons le chapitre en analysant différentes réceptions du gandhisme à l'étranger et dans la diaspora indienne qui influencèrent l'appropriation du gandhisme au Việt Nam.

La seconde section de notre travail porte sur les représentations du gandhisme par les Vietnamiens entre 1919 et 1948. Nous présentons dans quatre chapitres les différents thèmes abordés dans les textes portant sur le gandhisme. Ces quatre chapitres discutent de différentes formes de nationalismes inspirées par le gandhisme et proposées pour aider les Vietnamiens à retrouver leur autonomie politique. Cette quête politique au moyen de l'État-nation s'est faite en définissant comment cette souveraineté allait s'obtenir en modernisant la culture, l'économie et la forme politiques du Vietnam. Le chapitre deux discute du nationalisme culturel pour lequel les réformes allaient régénérer la société vietnamienne par l'éducation et la transformation de l'individu rendant la société vietnamienne apte à diriger sa destinée. Le chapitre trois continue la discussion sur le nationalisme culturel de ces modernistes en démontrant comment les débats

entourant le pan-asianisme et l'universalisme humaniste défendu par Rabindranath Tagore purent leur représenter une légitimité morale et une affirmation identitaire vietnamienne nécessaire à leur projet et leur volonté ainsi de définir qui allait faire partie du territoire. Le chapitre quatre se penche sur le nationalisme économique chez qui le gandhisme fut un exemple d'affirmation nationale basée sur le développement de leviers économiques et le contrôle sur les ressources. Finalement, le chapitre cinq discute de la représentation du gandhisme principalement sous un angle politique et les changements nécessaires pour établir un contrôle sur la loi et l'ordre en présentant les débats sur la violence entourant les satyagrahas gandhiens comme un miroir tendu au Français et proposer des solutions pour éviter les mêmes problèmes au Việt Nam. Ainsi à travers leurs appropriations du gandhisme ces chapitres reprennent chacun un aspect de leur projet d'accession à la souveraineté politique. À travers ses différentes solutions culturelles, économiques et politiques proposées par ces modernistes, le récit sur le nationalisme vietnamien reprend les différents éléments fondamentaux de leur projet d'autonomie politique et représente une conception du nationalisme vietnamien durant la période coloniale.

Premier chapitre : Contexte de la réception du gandhisme au Việt Nam

Le présent chapitre se veut une présentation des principaux éléments qui façonnèrent la diffusion de l'information dans le Việt Nam colonial entre 1919 et 1948. Comme nous avons vu dans l'introduction, l'analyse herméneutique d'un texte doit s'effectuer par la compréhension et l'explication des archives (d'une mémoire) et de l'intention que le texte projette. Cette analyse s'effectue dans le cadre analytique d'une sphère de circulation soit les objets (physiques ou symboliques) situés dans une relation dynamique avec les éléments politiques, culturels, environnementaux, technologiques, esthétiques et sociaux d'une société ou d'un espace déterminé incluant ainsi les différences de pouvoir des différents agents historiques. Bien sûr, notre analyse ne portera pas sur l'ensemble des objets formant une sphère de circulation. Nous porterons notre attention seulement sur les éléments les plus importants pour nous aider à expliquer et comprendre le gandhisme dans la sphère de circulation coloniale vietnamienne. Pour ce faire, nous commencerons par discuter en première partie par le monde de l'imprimé en Indochine et les médias. Cette section se concentre sur les aspects matériels (technologiques), économiques et réseaux de distribution de l'information, de même que les aspects humains comme les producteurs et les consommateurs d'information. Ensuite, nous analyserons l'environnement politique du monde de l'information. Le but est de présenter les conditions dans lesquelles les journalistes et les lettrés vietnamiens travaillèrent avec et contre les différentes lois régissant la publication de livres, revues ou journaux et les différentes formes de censures étatiques. La dernière partie portera sur les différentes réceptions étrangères du gandhisme qui par diffusion firent partie du contexte

vietnamien. Ainsi, nous discuterons des différentes réceptions du gandhisme en France, en Chine et dans la communauté indienne au Việt Nam.

Un des éléments les plus importants de notre analyse consiste dans les médias comme médium de diffusion d'informations. Spécialement dans le monde colonial, l'analyse des médias, particulièrement des journaux et de l'imprimé, demande une attention particulière à cette dynamique inégale de pouvoir. L'État colonial instaura un régime de surveillance avec différentes formes de contrôle des médias pour s'assurer de garder le contrôle sur sa possession territoriale. Une des mesures les plus connues fut la censure des journaux par différentes lois et moyens de pression. Toutefois, les journaux et la censure ne consistèrent que des éléments dans un ensemble que put être la sphère de circulation. Encore que la censure soit cruciale dans la compréhension et l'explication des discours durant la période coloniale, le monde de la presse et de l'édition ne représente pas uniquement une réaction à la censure.

Le contenu et la forme des médias, particulièrement le monde de l'imprimé dans notre cas, s'actualisèrent dans un ensemble d'éléments autres que la censure qui influencèrent sa diffusion, son appropriation et son utilisation. Le développement de la presse moderne, de la mise en page des journaux, des technologies de communication, ainsi que la conception du journalisme, les producteurs et les consommateurs d'informations et la lecture du journal constituent des exemples d'éléments ayant eu un impact sur l'appropriation des journaux et des nouvelles. La censure ne consista pas de cette manière en un élément isolé dans la sphère de circulation vietnamienne. L'attitude de l'administration envers la censure et les entourloupettes de la presse pour la contourner démontrent que la censure s'inscrivit dans une dynamique plus complexe, instable et aléatoire qu'une question simple de prohibition. Cette conception de la censure dans sa dynamique au sein de la sphère de circulation s'éloigne de la conception binaire de la censure dans laquelle le

pouvoir des médias est compris dans sa relation avec les institutions et limitée dans son aspect de sélection, d'exclusion et de sanction.[1] La presse peut, dès lors, être comprise comme un élément s'actualisant dans une sphère de circulation particulière où la presse se transforma, et où chaque participant, autant les autorités que les éditeurs, fut un agent historique dans une dynamique où chacun tenta de tirer partie de la situation.

La sphère de circulation constitua également un espace de création de sens pour les journalistes et les écrivains vietnamiens. De cette manière, l'analyse du contenu des médias, particulièrement de l'imprimé, nous révèle comment les auteurs conçurent leurs passés, leurs présents et leurs futurs pour eux et pour leurs communautés. Ces différents discours furent de cette façon des éléments constituants dans l'articulation d'une communauté imaginée tels que décrits par Benedict Anderson dans son livre *Imagined Communities*.[2] Analyser conséquemment les discours des journalistes vietnamiens, c'est analyser la création au quotidien de cette communauté imaginée. C'est la communauté imaginée de la façon dont elle se représenta par les thèmes développés, les problèmes soulevés et les différentes solutions proposées par les journalistes dans toutes les sphères culturelles, sociales, politiques et économiques de la société vietnamienne. Ces différents discours formèrent le limon sur lequel se construisit cette communauté centrée sur l'élaboration d'un passé commun, actualisé par des préoccupations contemporaines et projetées dans un vivre ensemble.

Avec ce concept de communauté imaginée, Benedict Anderson démontra le lien fort entre le développement de la presse de masse (*print capitalism*) et l'émergence d'identité nationale au

[1] Pour une analyse approfondie de la censure dans le contexte contemporain au Việt Nam voir Nguyen-Thu Giang, *Television in Post-Reform Vietnam : Nation, Media, Market*, Abingdon, Routledge, 2019. pp. 7-10
[2] Benedict Anderson, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London, New York. Verso, 2006 (1983).

cours des 19e et 20e siècles. Pour Anderson, les journaux en particulier animés par les besoins commerciaux capitalistes constituèrent des marchés nationaux à l'aide d'une langue et d'une expérience commune. Les lecteurs de ces marchés participèrent ainsi dans une « extraordinary mass ceremony » synchronique. Ces cérémonies favorisèrent la formation de ces communautés puisque selon Anderson : « […] each communicant is well aware that the ceremony he performs is being replicated simultaneously by thousands (or millions) of others of whose existence he is confident, yet of whose identity he has not the slightest notion. »[3] Quoique cette communion se fit dans le cas du Việt Nam autant en français qu'en *quốc ngữ*, cette division linguistique ne fut pas un obstacle pour la création d'une communauté imaginée au Việt Nam. Car, les élites vietnamiennes formant une communauté journalistique et lettrée partagèrent et vécurent quotidiennement avec leurs compatriotes l'expérience commune de la subordination, de l'exploitation et de l'inégalité de la colonisation française et l'objectif commun de faire progresser leur société culturellement et politiquement au sein du théâtre des civilisations.[4] Ces expériences et objectifs communs composèrent les éléments essentiels réunissant et unissant les membres de la communauté. Par contre, cette communauté ne se définit pas uniquement par les liens culturels uniques à ses adhérents. Avec les nouvelles internationales, les communautés forgèrent des liens (physiques et imaginées) avec d'autres communautés et purent se comprendre et se projeter comme membres d'une communauté régionale ou même mondiale. Une communauté imaginée se définit également par sa compréhension de sa place dans le monde. Les bienfaits apportés par les dernières avancées scientifiques, l'idéologie du pan-asianisme ou le mouvement de décolonisation en Inde dirigé par Gandhi furent pour nombre de Vietnamiens des exemples de réalité dépassant leur

[3] *Ibid*., p. 35
[4] Simon J. Potter, « Webs, Networks, and Systems: Globalization and the Mass Media in the Nineteenth- and Twentieth-Century British Empire », dans *Journal of British Studies* , Vol. 46, No. 3 (July 2007), p. 623.

quotidien immédiat, mais faisant également partie de leur expérience d'une vie commune de peuples colonisés en Asie, entre autres, au 20e siècle.

Le monde de l'imprimé en Indochine

Comme *s*ouligné par Anderson, l'utilisation de la presse rotative et du développement de l'imprimerie de masse au 19e siècle transforma l'accès à l'information pour les sociétés colonisées. Au Việt Nam, l'imprimerie industrielle se développa essentiellement avec le colonialisme français qui l'utilisa pour produire et disséminer des édits, des documents et des journaux officiels.[5] Les premières presses rotatives et utilisant la typographie furent importées au début des années 1860 dans la nouvelle colonie de la Cochinchine et au début des années 1880 au Tonkin. Avant l'arrivée des presses européennes, l'imprimerie au Việt Nam consista à l'impression par bloc de textes écrits en chinois ou en *nôm* (forme vietnamienne des sinogrammes) et à la production d'écrits axés sur les thèmes chers aux dirigeants et aux lettrés[6] tels que l'histoire dynastique, la morale et les classiques confucéens et taoïstes et la religion et les arts divinatoires. Cette influence du monde sinisé au Việt Nam se fit sentir également par l'importation de livres de la Chine et des pays de l'Asie orientale. Même si l'impression de documents officiels et d'histoires officielles par la nouvelle dynastie des Nguyễn et des textes bouddhiques par les différents centres d'étude fut abondante, l'accès à l'imprimé dans la société vietnamienne resta par contre restreint et limité aux grands centres urbains de Hà Nội, de Huế et de Sài Gòn.

---

[5] Les informations sur l'imprimée et l'édition au Việt Nam nous viennent de Shawn McHale, *Print and Power. Confucianism, Communism, and Buddhism in the Making of Modern Vietnam, 1920–1945*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2004, p. 12 -17, de David Marr, « A Passion for Modernity: Intellectuals and the Media » dans Hy V. Luong (éd.), *Postwar Vietnam: Dynamics of a Transforming Society*. Lanham, Rowman and Littlefield, 2003,p 258 – 254 et de Philippe Peycam, *The Birth of Vietnamese Political Journalism: Saigon 1916-1930,* New York, Columbia University Press, 2012, chapitre 1-3.

[6] Les lettrés furent des hommes versés dans l'étude des classiques sinisés.

L'utilisation des méthodes occidentales d'impression transforma profondément la façon dont les textes furent produits au Việt Nam, notamment, avec l'introduction de la typographie et l'utilisation du *quốc ngữ*. À la fin du 19e siècle, plusieurs imprimeurs commerciaux ouvrirent boutique au Việt Nam, particulièrement à Sài Gòn dans la communauté catholique vietnamienne, qui fut précurseur de l'utilisation du *quốc ngữ* avec la publication de plusieurs dictionnaires *quốc ngữ*/français/chinois dont celui de Huỳnh Tịnh Paulus Của (1834-1907) publié en 1895 et la publication des premiers journaux tels qu'en 1865 le *Gia Định Báo* (le journal de Gia Định – un ancien nom de Sài Gòn) édité par Trương Vĩnh Pétrus Ký (1837-1898). À Hà Nội, un des éditeurs les plus importants et grands promoteurs de l'utilisation du *quốc ngữ* au début du 20e siècle fut Nguyễn Văn Vĩnh (1882-1936). Commençant sa carrière sous le mentorat du français Francois-Henri Schneider, il fonda en 1912 le journal *Đông Dương tạp chí* (la Revue de l'Indochine) et fit la promotion de la culture française et occidentale en traduisant en *quốc ngữ* de nombreuses oeuvres littéraires européennes.

Le changement technologique de l'impression par bloc à l'impression par imprimantes rotatives eut des conséquences importantes sur la diffusion d'informations, mais également sur le médium, le document imprimé, et l'organisation de l'information. Le journal créant un nouvel espace de discussions engendra aussi une multitude de nouveaux usages autant pour les journalistes que pour les lecteurs. Le journal amena au Việt Nam une nouvelle façon de lire, de consommer de l'information, par la présentation et l'organisation visuelles des textes, leurs lectures et leurs appropriations. La structure d'un journal, son grand format et ses différents titres n'exigèrent plus uniquement une lecture attentive de tous les articles, mais également allouèrent une lecture plus sélective et distraite. Les journaux en réunissant des nouvelles politiques, régionales, internationales, des opinions et des éditoriaux, des informations commerciales,

météorologiques et maritimes, des publicités, des romans en feuilleton, des récits historiques et ainsi que des rumeurs et des mondanités créèrent une mosaïque de différents types d'informations sur les mêmes pages. Cette mosaïque reflétant les besoins commerciaux des journaux créa un tableau des différents intérêts mettant ainsi en perspective la portée des commentaires politiques et des éditoriaux de la nouvelle élite urbaine et la question pressante du salut de la Nation.[7] Le journal ne fut plus une lecture, mais un choix de lectures. Comme l'a démontré Shawn McHale dans son livre maître *Print and Power*[8], le monde de l'édition durant la période coloniale au Việt Nam ne fut pas constitué uniquement d'écrits sur la politique, mais il fut en fait, axé, principalement, vers les écrits religieux et moraux. La presse comme le monde de l'édition ne représenta pas que le politique reflétant cette diversité d'intérêts de la communauté imaginée au Việt Nam.

La nouvelle technologie de l'imprimé favorisa une diffusion rapide de l'information à travers tous les pays vietnamiens. Dès le début des années 1920, le monde de l'imprimé vit une éclosion importante du nombre de publications. Entre 1920 et 1942, il y aurait eu plus de 9,050 ouvrages publiés offrant principalement de la fiction, des publications sur la religion, la littérature classique vietnamienne et des publications éducatives. [9] Toute cette presse connut également un essor important entre 1918 et 1939. À Sài Gòn durant cette période, 163 journaux firent leur début faisant de la capitale de la Cochinchine le centre par excellence du journalisme au Việt Nam. Tandis qu'à Hà Nội au nord, l'essor de la presse débuta plus lentement, ce fut principalement au cours des

[7] Voir pour plus de détails sur la lecture nonchalante et intéressée des journaux Qiliang He, *Newspapers and the Journalistic Public in Republican China: 1917 as a Significant Year of Journalism*, Routledge, 2019, pp. 1-15
[8] Shawn McHale, *op. cit.*
[9] Il y a une différence significative entre le nombre de textes publiés proposés par Shawn McHale (13,381 entre 1922 et 1940) et ceux proposés par Martina Nguyen (9,050 entre 1923-42) qui s'explique par le fait que McHale inclut les réimpressions et les rééditions. Voir Shawn McHale, *Print and Power* p. 18 et Nguyen Martina T., *The Self-Reliant Literary Group (Tự Lực Văn Đoàn): Colonial Modernism in Vietnam, 1932-1941,* PhD thesis, University of California, Berkeley, 2012, p. 1.

années 1930, et ce, durant la crise économique mondiale, que la ville eut une presse aussi importante que la métropole au sud avec 94 journaux en 1938.

Tout ce succès d'édition ne résulta pas nécessairement dans une réussite économique. Comme nous l'ont démontré Peycam dans son livre *The Birth of Vietnamese Political Journalism*[10] et Shawn McHale[11] cité plus haut, le monde de l'édition, et spécifiquement celui de la presse journalistique, devint un monde très compétitif avec ses nombreuses publications et où la précarité des entreprises fut la norme. Les revenus des journaux consistèrent principalement dans la vente de copies, les abonnements, la publicité et le support direct d'individus. Ces revenus fluctuant, la contribution des journalistes et d'individus fortunés se révéla cruciale pour tous les journaux petits ou grands. De plus, la taille limitée du public, la segmentation des marchés selon les langues françaises, vietnamiennes et chinoises et le nombre restreint d'imprimeries aptes à produire des journaux rendirent la création et la survie d'une entreprise journalistique hasardeuse. La distribution des journaux s'avéra également ardue demandant aux journalistes eux-mêmes de distribuer directement les journaux à travers les villes pour aider les ventes à la criée insuffisantes. Pour les abonnements et les livraisons plus éloignées, le système postal resta le service de prédilection même s'il se révéla dispendieux et incertain, car sujet à la censure (indirecte) de la part de la Sûreté et par l'administration – nous y reviendrons plus loin. Toute cette précarité économique et le besoin constant de liquidité se heurtèrent, de surcroit, à la difficulté d'accès au crédit par les Vietnamiens empêchant ainsi nombre d'entrepreneurs de faire les investissements nécessaires pour assurer une production de qualité et à plus faible coût. Toutefois, l'analyse du monde de l'édition et de la presse reste difficile. L'absence d'archives sur les entreprises de presse

[10] Philippe Peycam, o*p. cit.*
[11] Shawn McHale, *op. cit*., pp. 18-19.

et sur le service postal rend une étude exhaustive de l'économie de l'imprimé partielle et fondée sur les archives administratives (nouvelles publications autorisées, disparitions de titres, notes sur les difficultés de la presse). [12]

Cependant, l'imprimé ne représenta pas le seul moyen technologique à participer à la diffusion de l'information en territoire vietnamien entre 1919 et 1948. Les nouvelles internationales diffusées par les médias au Việt Nam parvinrent en empruntant plusieurs moyens techniques autant nouveaux qu'anciens. Le câble télégraphique et la radio à ondes courtes à la fin des années 1920, le courrier postal transporté par bateau ou avion et les documents amenés par les voyageurs revenant de l'étranger furent entre autres les différents moyens utilisés pour diffuser de l'information internationale au Việt Nam. Le câble, la radio et la poste étant systématiquement surveillés, seuls les journaux et les livres importés par les voyageurs échappèrent au contrôle strict de l'administration. Comme nous pouvons voir, un lien important relie la diffusion des nouvelles, son accessibilité, sa rapidité de diffusion et la technologie soutenant la transmission.[13] L'impact de la technologie des médias transformant autant leur forme que leur contenu fut significatif dans cette période de mutation rapide et d'adaptation des moyens de communication du début du 20e siècle au Việt Nam.

Le télégraphe par câble au 19e siècle changea aussi la pratique du journalisme drastiquement en réduisant le temps de diffusion des nouvelles et en donnant aux journaux la possibilité d'offrir une couverture complète des évènements régionaux et internationaux à un coût raisonnable. Cette association symbiotique des technologies et de la diffusion de nouvelles

[12] Shawn McHale, o*pt. cit*., p. 19 et Philippe Peycam, *Op. cit*., p. 76.
[13] Par exemple, en 1919, un bateau prit environ 30 jours pour relier Marseille et Sài Gòn, cette distance se fit en 1931 par avion en 10 jours, de même, en 1921, le câble télégraphique entre Paris et Sài Gòn put prendre plusieurs heures (par exemple, Londres-Sydney prit 23 heures) et que quelques minutes par radio à ondes courtes en 1928 .

s'illustre par le fait que les journaux et particulièrement les agences de presse[14] s'avérèrent les plus grands clients des compagnies de câbles.[15] Au début des années 1920, ces agences, souvent liées à leur gouvernement national pour la diffusion de nouvelles, investirent également des sommes importantes dans le développement de réseaux de câbles télégraphiques internationaux. Les compagnies britanniques de câbles télégraphiques eurent le plus grand réseau international au 19e siècle et gardèrent cette domination jusqu'aux années 1930 avec l'arrivée de grandes compagnies américaines. En 1926, le développement de la communication radio à ondes courtes transforma de façon importante le paysage des communications. Cette nouvelle technologie avec sa fiabilité, sa rapidité, et surtout son déploiement plus facile et à moindre coût supplanta rapidement la radio à ondes longues et réduisit considérablement l'utilisation du câble télégraphique dans la diffusion de l'information aussi régionale qu'internationale. La radio à ondes courtes, faisant baisser le prix des messages, offrit à un plus grand éventail de journaux un accès aux nouvelles transformant ainsi le contenu de cette presse comme le fit l'introduction du télégraphe au 19e siècle. [16]

En Indochine, le télégraphe fut introduit dans les années 1860 comme moyen de communication au sein de la nouvelle colonie de Cochinchine du sud Việt Nam. En 1871, la Cochinchine put communiquer avec l'Europe par câble lorsque la China Submarine Telegraph Company relia Singapour et Hong Kong avec une connexion à Cap-Saint-Jacques et à Sài Gòn.[17] En 1884 durant la progression septentrionale de l'armée française et la pacification du Việt Nam, le ministère de la Marine et des Colonies posa un câble sous-marin entre Cap-St-Jacques/Sài Gòn

[14] À l'époque les principales agences de presse furent REUTER (Angleterre), HAVAS (France), WOLFF (Allemagne) et United Press (États-Unis d'Amérique)
[15] Pour plus d'informations concernant le développement et l'impact du télégraphe et de la radiodiffusion, voir Daniel R. Headrick, *The Invisible Weapon: Telecommunications and International Politics, 1851-1945*, New York: Oxford University Press, 1991 et Dwayne R. Winseck et Robert M. Pike, *Communication and Empire: Media, Markets, and Globalization, 1860–1930*, Durham, N.C., Duke University Press, 2007.
[16] Terhi Rantanen, *When News Was New*, Chichester, U.K., Wiley-Blackwell, 2009. p. 103
[17] Daniel R. Headrick, *op. cit*., p 53.

au Sud, Huế au centre, Hải Phòng au Nord et Hong Kong en Chine. Hà Nội, la nouvelle capitale, fut reliée au réseau international de câbles par Hải Phòng et la Chine en 1890, soit 3 ans après la création de l'Union indochinoise. Le service de diffusion par câble entre l'Indochine et la métropole resta limité et peu fiable jusque dans les années 1920. La communication entre la colonie et Paris ne s'améliora qu'avec la mise en service d'un réseau de radiocommunication à ondes longues au début des années 1920 avec l'installation d'une tour radio à Sài Gòn. Quelques années plus tard, le faible coût du déploiement d'un réseau à ondes courtes permit un développement rapide de tours de communications à Sài Gòn en 1926, à Hà Nội en 1927 et à quinze autres villes au Việt Nam en 1932. [18] Ce système moins cher et plus fiable vit une augmentation importante du trafic radio quotidien moyen passant de 4,484 mots en 1925 à 11,007 en 1928. En 1930, une communication directe par téléphone fut établie, encore que son utilisation resta très restreinte, et, en 1938, 97% des communications entre la colonie et la métropole s'effectuèrent par radio à ondes courtes.[19]

Même si elle profita aux journaux ayant un plus grand tirage comme *La Tribune indochinoise* en leur offrant un plus grand éventail de sources, cette nouvelle technologie permettant une plus grande diffusion de la nouvelle particulièrement par les agences de presse eut au Việt Nam un impact plus limité. Car, la principale source d'information en colonie indochinoise fut une agence de presse mandatée par l'administration coloniale pour diffuser les nouvelles gratuitement. En effet, pour les colonies françaises en Indochine et dans le Pacifique, le gouvernement français créa en 1924,en partenariat avec l'agence française HAVAS, l'Agence radiotélégraphique de l'Indochine et du Pacifique (ARIP). Cette nouvelle agence eut le mandat de

[18] L. Gallin. « Renseignements statistiques sur le développement des communications radiotélégraphiques en Indochine, » dans Bulletin économique de l'Indochine 32 (1929), p. 369 et Daniel R. Headrick, *opt. cit.,* p. 205 .
[19] Daniel R. Headrick, *opt. cit.,* p 205.

diffuser en Indochine de l'information d'intérêt pour la colonie et de faire oeuvre de propagande en rendant disponible en France des informations sur l'Indochine et la région.[20] L'entente entre le Gouvernement général de l'Indochine et HAVAS stipula qu'en échange de subventions et de paiements des frais d'exploitation par l'administration, l'ARIP dut fournir quotidiennement et gratuitement en français de l'information à tous les journaux en Indochine. Cette agence constitua ainsi la source principale de nouvelles locales et internationales dans les trois régions vietnamiennes. La sélection des nouvelles politiques diffusées par l'agence s'effectua sous la supervision de l'Agence économique de l'Indochine et du ministère des Affaires étrangères à Paris. Les journaux au Việt Nam soulignèrent à plusieurs reprises et avec suspicion cette mainmise de l'administration sur l'ARIP dans la sélection et le traitement des nouvelles. Avec un réseau de quinze correspondants dans les capitales des 5 régions de l'Indochine, de l'Asie du Sud Est, de la Chine et du Japon, l'ARIP dut fournir 1500 mots «utiles» par jours d'informations aux journaux indochinois et européens dans un style sobre et concis selon l'entente. [21] L'agence termina ses opérations en 1942 et fut remplacée par l'Office français d'information (OFI) mise en place durant la Deuxième Guerre mondiale par le Secrétariat d'État à l'Information du gouvernement de Vichy.

Parallèlement au développement de la radiocommunication par ondes courtes, le radio AM fut aussi une autre source de nouvelles en colonie. Débutées en 1919 aux États-Unis, les premières diffusions de la radio AM commerciale publique au Việt Nam s'effectuèrent en 1930 avec la création de Radio Saigon par la Compagnie Franco Indochinoise de radiophonie. La programmation de 18h30 à 23h00 chaque jour compris de la musique enregistrée et des concerts de l'orchestre de Radio Saigon, des informations fournies par l'ARIP et diffusées dans les

[20] ANOM, Indochine Nouveau Fonds (INF), 2948, Accord passé entre le Gouvernement général de l'Indochine et HAVAS, 1930 et TTLT2, TĐNK 17290, Rapport sur la presse en Cochinchine année , p.4
[21] ANOM Indochine Nouveau Fonds (INF), 2948, Accord passé entre le Gouvernement général de l'Indochine et HAVAS, 1930

principales langues des colonies indochinoises ainsi que le chinois et le français. En 1935, le Radio club de l'Indochine du Nord (Radio Hanoi) débuta son service dans la région de la capitale coloniale en offrant des services aux horaires limités et avec un contenu similaire à celui de Radio Saigon. [22] Ces radios connurent un début difficile rejoignant qu'un public restreint. Selon un rapport produit par le Gouvernement général de l'Indochine en 1932, son adaptation fut limitée, car seulement 659 postes de radio furent officiellement répertoriés. [23] Le médium devint, toutefois, de plus en plus populaire au cours des années 1930 et connut même, selon Erich De Wald, un 'radio craze', un engouement dans la population en générale à la fin de la décennie. [24] La nature éphémère du médium et l'absence d'étude sur le contenu des radios vietnamiennes circonscrivent notre évaluation de la possible diffusion de nouvelles internationales et la connaissance du gandhisme effectué par ce médium. Par contre, et comme nous verrons plus en détail plus bas, le lien entre l'administration et l'ARIP décriés par les journaux vietnamiens nous laisse penser que ces nouvelles furent biaisées par leur appui à l'impérialisme

Le théâtre s'avéra également un médium qui participa à la diffusion du gandhisme au Việt Nam. Une pièce de théâtre de Rabindranath Tagore fut mise à l'affiche à Sài Gòn en 1930. Le Théatre Municipal de Sài Gòn programma pour sa saison 1930 la pièce *Amal et la lettre du roi*. [25] Cette pièce écrite en 1912 raconte l'histoire d'un petit garçon malade devant rester à la maison et interpellant par sa fenêtre les passants sur la rue. Cette mise en scène fut la seule pièce au programme de la saison qui ne provint pas de la France ou de l'Occident. La mise au programme de cette pièce fit suite à la visite du poète bengalais quelques mois plus tôt en juin 1929 à Sài Gòn.

---

[22] L'information sur les radios dans le Việt Nam colonial vient de Erich DeWald, «Taking to the Waves: Vietnamese Society around the Radio in the 1930s », dans *Modern Asian Studies*, vol. 46, no. 1, Cambridge University Press, 2012, pp. 143–165,
[23] TTLT 1 GGI 6608 Problèmes relatifs à la diffusion de la pensée en Indochine, 11 mai 1932.
[24] Erich DeWald, *loc. cit*., p. 149.
[25] Anonyme, « Chronique Théatrale Janvier 1930 », *L'Echo annamite*, 1929-11-29.

L'engouement pour cette visite dans la presse vietnamienne dont nous discuterons dans le chapitre 3 eut un impact sur l'intérêt pour l'oeuvre et la pensée de l'auteur que la mise au programme de cette pièce exemplifia. N'ayant pas trouvé de recensions de la pièce, il nous est impossible de savoir si la pièce fut bel et bien présentée et d'en évaluer sa réception dans la communauté saïgonnaise. Ceci dit, le simple fait qu'elle soit au programme démontra l'importance que put prendre le personnage dans la société coloniale.

Toutes ces nouvelles technologies et formes de diffusions transformèrent profondément l'accès et la consommation de l'information pour les Vietnamiens. Pour compléter la présentation de la sphère de circulation particulière au Việt Nam entre 1919 et 1948, il nous faut maintenant analyser les producteurs et les consommateurs participant à cette circulation d'information. L'appropriation du gandhisme au Việt Nam s'effectua dans le milieu colonial en pleine transformation culturelle, économique et politique. La société vietnamienne après la Première Guerre mondiale vit le développement d'une nouvelle élite urbaine et scolarisée dans le système scolaire français participant dans un nouvel espace de débats publics. Ce nouvel espace et cette nouvelle forme de débats se construisirent sur les assises d'une culture de lettrés influencées par les systèmes de valeurs du monde sinisé. La domination française et l'expansion économique de l'Occident déclenchèrent des transformations profondes au sein de la société vietnamienne et occasionnèrent de nouvelles formes de socialisation. La ville coloniale se situa au cœur de toutes ces transformations. Dans son organisation, ses nouveaux rapports sociaux, ses différentes sociabilités, la ville concrétisa cette réalité coloniale pour les Vietnamiens transformant leurs quotidiens. Toutes ces nouvelles expériences combinées aux transformations technologiques transformèrent les producteurs de contenu et le public consommateur d'information.

L'appropriation du journal et du métier de journaliste dans la société vietnamienne au début

du 20e siècle participa à la création d'un nouvel espace public de débats et de discussions dans la sphère de circulation. Ce nouvel espace de diffusion d'information se concrétisa principalement dans les villes et inclut les producteurs de contenus et les consommateurs dans une volonté de débattre des préoccupations des Vietnamiens. Cet espace diffère du concept de sphère publique par une conception plus large des préoccupations et du rôle des acteurs dans le développement d'un espace public de débats. Développé par Jurgen Habermas, le concept de sphère publique désigna spécifiquement un espace au sein de la société civile, indépendante du pouvoir étatique, où se rencontrèrent des membres de la classe bourgeoise européenne pour débattre rationnellement du bien commun et du vivre ensemble dépassant, ainsi leurs intérêts personnels, et ce, dans le but d'établir la démocratie libérale. Cette définition fut critiquée par plusieurs, dont Habermas lui-même, puisqu'elle considéra qu'un seul groupe négligeant en cela les nombreux publics et débats composant une société. De plus, cette notion de sphère publique donne préséance aux aspects politiques et rationnels de la communication publique et de la formation d'une communauté d'esprit. [26] À la suite de Timothy Cheek dans son livre *The Intellectual in Modern Chinese History* et son concept de *ideological moments* et de *public arena*[27]*,* nous proposons le concept de sphère de circulation pour représenter cet espace, telle une arène publique, où s'effectuent les différents débats et discours sur les questions et problèmes affectant une communauté. L'ensemble des réponses aux questions et aux préoccupations persistantes soutenant les représentations, les débats et les discussions animant une communauté forment les moments idéologiques. De plus, ces réponses se concrétisèrent dans un ensemble d'éléments composant la société tels que les normes

[26] Pour plus de détails sur les critiques du concept de sphère publique et son utilisation voir Qiliang He, *opt. cit.,* pp. 23-25, Craig Calhoun, « The Public Sphere in the Field of Power », dans *Social Science History* 34, no. 3 (2010): 301–35.
[27] Timothy Cheek, *The Intellectual in Modern Chinese History,* Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2015. pp. 7-12, 128-129.

linguistiques, les pratiques culturelles et les conditions politiques, sociales, économiques et environnementales. Cette sphère de circulation, l'ensemble des réponses et des conditions particulières, avec ses multiples composantes et ses dynamiques, évite de se concentrer sur un groupe, sur un discours spécifique ou sur une région particulière comme barème de comparaison renvoyant selon nous à une représentation plus générale et constitutive des discours publics et de la formation de la communauté imaginée.[28]

Ce nouvel espace de débat public fut approprié initialement par les lettrés qui furent les plus directement touchés par la transformation de l'imprimé et l'essor du journal. Avant la colonisation du Việt Nam par les Français, ces lettrés versés dans les classiques de moralité et de gouvernance issus de la grande culture sinisée formèrent une communauté imaginée (précapitaliste et prénationaliste) comme le démontra Liam Kelley.[29] Au Việt Nam, la grande majorité de ces lettrés furent dispersés dans les campagnes travaillant comme professeurs, prêtres et/ou astrologues dispersant leurs savoirs à l'aide des idéogrammes chinois. Les examens mandarinaux organisés au Việt Nam depuis le 11^{e} siècle représentèrent l'occasion pour ces lettrés, tous des hommes, de postuler pour des emplois dans l'administration impériale. Les candidats ayant passé les examens locaux se virent invités les années suivantes aux examens régionaux et ainsi jusqu'aux examens impériaux qui eurent lieu dans la capitale à tout les trois ans. Les meilleurs postulants se virent offrir un emploi dans les hautes sphères de l'administration proche du pouvoir de la cour impériale. Les autres, selon leurs résultats, se firent offrir des emplois dans les administrations régionales et locales et des milliers d'autres retournèrent dans leurs villages sans avoir pu dénicher un emploi dans l'administration. Au Việt Nam, la cour impériale resta l'épicentre de la culture

[28] Johan Östling, « Circulation, Arenas, and the Quest for Public Knowledge : Historiographical Currents and Analytical Frameworks », dans *History and Theory*, 58 (December 2020), p. 123.
[29] Liam Kelley, *Beyond the Bronze Pillars: Envoy Poetry and the Sino-Vietnamese Relationship*, Honolulu, Association for Asian Studies, 2005.

savante où les lettrés débattirent des problèmes de société, écrivirent des chroniques dynastiques, conseillèrent les empereurs et la cour impériale et écrivirent des poèmes. La dynastie des Nguyễn dès sa fondation en 1802 constitua une grande bibliothèque des classiques et fit la promotion des principes confucéens dans la société vietnamienne.

L'arrivée des Français au Việt Nam et plus généralement des pouvoirs impériaux occidentaux en Asie orientale changea drastiquement la vie des lettrés. La perte d'autonomie politique de nombreux empires asiatiques aux mains des Occidentaux au 19e siècle engendra une remise en question profonde des principes fondateurs des sociétés sinisées. L'effondrement de l'Empire Qing en Chine, la modernisation rapide du Japon et la défaite de l'Empire Nguyễn aux mains des Français demandèrent de la part des lettrés vietnamiens de trouver des solutions aux problèmes de leur société. Au Việt Nam, plusieurs lettrés se tournèrent vers le Japon et la Chine pour comprendre la force de l'Occident et pour trouver des solutions à leur déchéance. Particulièrement, ces lettrés trouvèrent de l'inspiration dans les « écrits modernes» (*tân thư*) émanant du Japon et de la Chine. De plus, des lettrés comme Phan Bội Châu et Phan Châu Trinh voyagèrent au Japon et en Chine et créèrent des organisations pour aider des jeunes vietnamiens à y étudier les nouvelles façons de faire. Pour ces modernistes, l'idée que la sélection naturelle des peuples s'avéra effective et que l'acquisition des connaissances occidentales et la modernisation de la société allaient nécessairement faire progresser leur civilisation dans l'échelle des nations représentèrent des concepts clés retenus par les Vietnamiens de ces « écrits modernes »[30]. Toutefois, l'influence de l'Asie orientale dans l'appropriation des concepts moraux, politiques, économiques, philosophiques et scientifiques fut fondamentale dans la réception de la modernité

[30] Voir Hue-Tam Ho Tai, Radicalism and the Origins of the Vietnamese Revolution, Cambridge, Harvard University Press, 1992, pp. 20-23 et David G. Marr, Vietnamese Tradition on Trial, 1920–1945, Berkeley, University of California Press, 1981, pp. 296-298, et Pierre Brocheux et Daniel Hémery, Indochine. La colonisation ambiguë, 1858–1954, Paris, Découverte, 2001 (1994). p. 285-286.

européenne, mais pas la seule. La France, en colonisant le Việt Nam, influença grandement cette réception en encadrant et en diminuant les liens culturels sinisés et en les remplaçant par des référents culturels européens. L'application du Code civil napoléonien, l'organisation de la bureaucratie française, les lois sur l'imprimé furent tous des éléments influençant et ultimement rénovant la culture vietnamienne. Quoique ces changements apportés par la colonisation française affectèrent la population vietnamienne, les habitants des villes ressentirent pleinement leurs effets au quotidien.

Ces villes coloniales vietnamiennes eurent un essor important au début du 20e siècle avec de nouvelles formes d'organisations spatiales et de socialisations créant ainsi une nouvelle expérience du vivre ensemble et de communautés pour ses habitants.[31] L'administration française facilita l'émergence d'une nouvelle ville élaborée sur les principes urbanistiques européens, divisant les secteurs selon certaines fonctionnalités et une nouvelle sociabilité. Des villes comme Sài Gòn, Hải Phòng, Đà Lạt et Hà Nội furent divisées en quartiers administratifs, résidentiels et commerciaux ainsi qu'en secteurs pour Européens et pour indigènes. Les grandes avenues haussmanniennes, les édifices publics d'envergures (soit la théâtralité du pouvoir colonial) telles que l'Opéra de Hà Nội, l'Hôtel de Ville et le bureau de poste de Sài Gòn, ainsi que les casernes militaires et les nombreux édifices art déco furent juxtaposés aux quartiers indigènes. La vie urbaine au quotidien se transforma également avec l'électrification de l'éclairage des rues, l'installation d'égouts et de la distribution de l'eau courante, le développement des transports publics accentua cette nouveauté et transforma le quotidien des habitants des villes. Les rues animées des villes devinrent des lieux d'échanges, non seulement économiques, mais aussi des lieux d'échanges culturels et intellectuels importants avec leurs nombreuses écoles, leurs cinémas,

[31] Pour plus d'information sur la ville coloniale voir Philippe Peycam, o*p. cit*, chapitre 2.

théâtres, cafés, bibliothèques, échoppes et marchés publics. Le théâtre des villes concrétisa les profondes inégalités raciales, sociales et économiques.

L'essor des villes durant la période coloniale résulta de la migration de Vietnamiens pour des raisons économiques et professionnelles. L'intégration du Việt Nam dans l'économie de marché international et la commercialisation de l'agriculture força nombre de paysans à déménager en ville dans l'espoir de trouver du travail. De plus, la centralisation de l'administration coloniale dans les grandes villes représenta un attrait important pour les gens éduqués désirant travailler dans les services publics ou dans des emplois administratifs. Cet afflux de nouveaux arrivants s'ajoutant aux populations urbaines déjà présentes créa un lieu particulier où s'entremêlèrent différents rapports humains s'ajustant aux nouvelles formes d'interactions et de contrôles sociaux apportés par la colonisation. La pauvreté dans les quartiers populaires contrasta avec l'opulence des quartiers bourgeois français et les quartiers plus cossus où une certaine mixité exista entre Français et Vietnamiens aisés.

Les villes vietnamiennes durant la période coloniale concrétisèrent également le lieu d'une organisation et de contrôle social instauré par l'administration coloniale. Les villes devinrent centrales dans l'intégration de la culture française dans la société vietnamienne. Cette centralité se refléta par le statut particulier donné aux villes de Hà Nội, de Hải Phòng et de Đà Lạt. Ces villes se situant dans les protectorats sous contrôle de l'Empereur du Tonkin et de l'Annam respectivement eurent un statut particulier, car légalement ils furent sous la juridiction directe de l'administration coloniale française. L'application du Code pénal français et du Code de l'indigénat selon l'origine ethnique des accusés, de même que le Code civil napoléonien et le Code Gia Long (code de lois vietnamien), la carte d'identité utilisée entre autres pour contrôler les déplacements entre les régions administratives de l'Indochine et la carte d'impôt personnel

incarnèrent les nouvelles institutions qui façonnèrent le quotidien des habitants des villes. La catégorisation et la classification des habitants établie selon une hiérarchisation raciale et culturelle codifièrent les emplois et leurs salaires pour les mêmes positions et compétences, le système scolaire, les systèmes judiciaires et la participation aux élections municipales à Sài Gòn et au Conseil Colonial pour la Cochinchine. L'administration différencia les citoyens français, les indigènes et les étrangers. Chaque groupe se divisa en sous-groupes selon une hiérarchie sociale complexe. Les citoyens français comprirent les ressortissants français de la métropole en haut de la pyramide, suivi des naturalisés français, originaires de colonies françaises, telles que les Français naturalisés du territoire de Pondichéry qui se situèrent au même niveau que les enfants métis reconnus et finalement en bas de l'échelle les Vietnamiens ayant reçu la citoyenneté française. Chez les indigènes, la distinction se fit sans hiérarchie officielle entre les kinhs (les Vietnamiens), les Vietnamiens d'origine chinoise, les Chams, les Khmers et les peuples montagnards comme les Moïs. Les étrangers se divisèrent entre les étrangers européens en haut de la pyramide socialement égaux aux ressortissants français, ensuite les Chinois et les indigènes issus des colonies européennes.

Les villes aussi offrirent à leurs habitants la possibilité de participer à la vie associative. D'ailleurs, une particularité de la sociabilité des Vietnamiens fut l'importance des différentes communautés des cercles sportifs, des cercles commerçants et industriels, des associations et des mutuelles. Ces associations, enregistrées légalement, s'affairèrent principalement dans l'entraide sociale et la promotion économique, car les autorités coloniales exigèrent qu'ils demeurassent apolitiques et laïques. Ces associations se financèrent par les frais d'adhésion aux membres et des campagnes de financement pour certaines causes. Par exemple, la Société d'Enseignement mutuel fit la promotion de l'éducation et aida certains étudiants vietnamiens à poursuivre leurs études. De

même, l'Association des anciens du collège Chausse-loup-Laubat fut très active dans la promotion de l'éducation et la plus vieille société indigène de la Cochinchine fondée en 1905 soit Société d'Enseignement mutuel de la Cochinchine organisa de nombreuses conférences et causeries portant principalement sur la culture. [32] Ces associations représentèrent des lieux de rencontre permettant des échanges informels et du réseautage entre Vietnamiens ayant les affinités et les mêmes sujets les préoccupations. Par contre, l'aspect apolitique de ces associations et leur surveillance stricte par l'administration coloniale n'en firent pas des lieux de débats politiques et les écarts furent reprochés et même sanctionnés par les autorités.[33] Lieux d'importance dans la vie sociale vietnamienne, ces associations constituèrent des lieux privilégiés de rencontres et de discussions informelles sur l'actualité et d'action pour des causes comme l'éducation. Toutefois, l'aspect apolitique de leurs rencontres n'alloua qu'à de très rares occasions la chance aux Vietnamiens de débattre publiquement du gandhisme.

Un des éléments les plus importants dans la nouvelle socialisation et du changement culturel durant la période coloniale française fut l'éducation. Le système scolaire implanté par les Français au Việt Nam s'avéra un élément déterminant du développement de cette communauté imaginée en instituant des référents communs. Calqué sur le modèle métropolitain, le système colonial d'éducation eut pour but d'inculquer à la population les connaissances nécessaires à la modernisation du Việt Nam. Les besoins administratifs de la colonie demandant du personnel, les premières écoles furent créées en Cochinchine en 1879. Au cours des années 1920, un système d'éducation français dans les trois régions vietnamiennes fut fondé sur les principes républicains du combat contre l'obscurantisme et l'ignorance. Instauré durant le deuxième mandat d'Albert

[32] ANOM GGI 65474 Direction de la sûreté Notices d'informations politiques août 1923
[33] *Ibid.,* le rapport mentionna également que la Société d'Enseignement mutuel de la Cochinchine eut un avertissement sévère et des menaces de dissolution de la part du Gouverneur de la Cochinchine suite à la conférence de Nguyễn An Ninh sur l*'Idéal de la jeunesse annamite* que nous discuterons dans le prochain chapitre.

Sarraut comme Gouverneur général de l'Indochine, le Décret sur l'instruction publique de 1917 instaura un système standardisé d'enseignement franco-vietnamien.[34] Le parcours scolaire pour les Vietnamiens, car les Français eurent un autre parcours, se divisa en quatre sections allant de l'enseignement primaire jusqu'au niveau avant l'université. Les premières classes offertes gratuitement consistèrent dans trois années d'enseignement élémentaire du *quốc ngữ* suivies de trois années en français. Un nombre très restreint purent continuer leurs études ensuite au primaire supérieur de quatre ans enseignés en français et trois ans d'études secondaires toujours en Français. Une université indochinoise fut créée en 1907 à Hà Nội que pour une année. Elle rouvrit définitivement en 1917 avec plusieurs facultés, dont celles de médecine, de droit et d'administration. Toutefois, pour obtenir un diplôme pour pratiquer la médecine et le droit, les Vietnamiens devaient aller en métropole pour obtenir un diplôme français. Le bilinguisme s'institutionnalisa comme la norme dans l'enseignement reléguant le *quốc ngữ* au bas échelon de la hiérarchie sociale et faisant du français la langue du pouvoir.

Par contre l'éducation ne fut pas accessible équitablement. Théoriquement ouvertes à tous, les garçons principalement profitèrent de l'éducation publique. [35] En outre, la répartition des écoles ne fut pas généralisée à l'ensemble de la population du Việt Nam, se concentrant dans les villes importantes. Malgré l'augmentation d'enfants inscrits à l'école entre 1920 et 1938, 15 à 20 % des enfants eurent accès à l'éducation primaire et 10% et 20% de la population put lire le *quốc ngữ* 1938. [36] Ainsi, la littéracie ne fut plus réservée qu'aux lettrés confucéens. Le système scolaire créa de nouveaux producteurs d'information tels que les journalistes et écrivains et également des

[34] Peter Zinoman, *Vietnamese Political republican: The Political Vision of Vu Trong Phung*. Berkeley, University of California Press, 2013, pp. 22-23
[35] Shawn McHale, *op. cit.*, p. 27
[36] Shawn McHale, *op. cit.*, p. 27 et Magalu Barbieri et al, « La situation démographique du Viêt Nam», dans *Population,* 50e année, n°3, 1995. p. 625.

nouveaux lecteurs qui furent partie prenante de la sphère de circulation des journaux en envoyant des lettres à l'éditeur et participant aux différents forums initiés par les journaux.

L'école républicaine transforma la culture vietnamienne profondément en instaurant l'enseignement des concepts et de valeurs européennes et en mettant fin à l'usage des sinogrammes au Việt Nam. Avant le nouveau système scolaire, l'enseignement au Việt Nam consista dans l'apprentissage des sinogrammes, des classiques de la moralité et de bonnes gouvernances confucéennes et de la littérature sinisée et fut donné qu'aux garçons. Les élites vietnamiennes s'identifièrent et se relièrent au monde sinisé par l'utilisation des sinogrammes dans l'expression de toutes formes de documentations, des édits aux poèmes et en passant par les histoires dynastiques. L'abandon du système mandarinal en 1919 fut une conséquence inévitable du colonialisme français. Pour des lettrés modernistes tels Phan Châu Trinh, l'incapacité des élites confucéennes de faire face aux défis amenés par le colonialisme occidental résulta de leur éducation confucéenne conservatrice. Pour les Français, le but consista à couper les liens historiques avec le monde sinisé pour accélérer l'intégration culturelle du Việt Nam aux valeurs françaises exprimées dans la mission civilisatrice. À la fin du 19^{e} siècle, l'hégémonie culturelle sinisée littéraire au Việt Nam vit ainsi une crise et une transformation profonde amenée par le colonialisme après avoir été pour plus d'un millénaire le marqueur d'identité, le lien entre les élites politiques et littéraires de la sphère culturelle sinisée.

L'utilisation du *quốc ngữ* comme langue d'écriture fut ainsi une des transformations culturelles les plus importantes au Việt Nam à la suite de la colonisation française. Le *quốc ngữ* est la langue vietnamienne écrite à l'aide de l'alphabet romain ayant été développé par des missionnaires Jésuites au XVII^{e} siècle. Son utilisation fut restreinte au milieu catholique vietnamien jusqu'au 19e siècle. Initialement imposé par l'administration au 19e siècle, le *quốc ngữ*

fut adopté au début du 20e siècle par la majeure partie des lettrés dans l'espoir que son utilisation allait les aider à civiliser et moderniser la culture et la société vietnamienne. Par l'instauration du *quốc ngữ* comme écriture officielle gouvernementale en 1882 et comme langue d'enseignement en 1917, les Français voulurent couper volontairement le lien culturel du Việt Nam avec le monde sinisé et ainsi accentuer leur influence et leur emprise sur ceux qu'ils considérèrent comme leurs pupilles. De plus, pour les Français le *quốc ngữ* offrit l'avantage d'être plus flexible et accessible que les sinogrammes et surtout eut l'avantage de mettre fin au prestige et au monopole culturel des lettrés. [37] Les Vietnamiens du sud catholique à la fin du 19e siècle et les lettrés modernistes du nord au début du 20e siècle adoptèrent le *quốc ngữ* pour accélérer la modernisation de leur société. Plus flexibles que les sinogrammes, ils considèrent le *quốc ngữ* plus malléable s'adaptant plus facilement aux nouvelles réalités de la modernité. Basée sur la langue parlée par la population vietnamienne, cette nouvelle écriture allait diffuser selon eux plus efficacement les nouvelles idées d'organisation et de transformation de la société qu'ils jugèrent nécessaire. De plus, le *quốc ngữ* eut l'avantage en reproduisant la langue parlée de rendre ainsi plus facile son apprentissage. Au final, le *quốc ngữ* allait permettre à la population générale et aux élites de communiquer entre eux plus aisément : condition essentielle, pour un lettré comme Phạm Quỳnh, du développement d'une plus grande cohésion sociale au sein de la société vietnamienne.

À la fin du 19e siècle, ces transformations telles que l'accessibilité accrue aux publications et aux journaux grâce aux avancées technologiques, à l'éducation et à l'utilisation du *quốc ngữ* eurent comme impact de transformer le lectorat vietnamien. La Cochinchine ayant été colonisée plus tôt, le lectorat limité auparavant aux lettrés et aux gens fortunés s'agrandit avec des

[37] Voir Pierre Brocheux et Daniel Hémery, *Indochine. La colonisation ambiguë, 1858–1954,* Paris, Découverte, 2001 (1994) p. 221 et Christopher E. Goscha, *Vietnam. A New History,* New York, Basic Books, 2016.p78-79 et 106-108.

Vietnamiens intégrés dans la nouvelle fonction publique et engagés aux services des colons français tels que des interprètes, des fonctionnaires et des serviteurs. Cette foule bigarrée ayant assez de connaissances pour lire les textes soit en français soit en *quốc ngữ* eut des intérêts variés et offrit au monde de l'édition de nouvelles perspectives commerciales. Dans les protectorats du Tonkin et de l'Annam dont le statut administratif retarda la nécessité d'intégrer les indigènes dans la nouvelle fonction publique, le lectorat resta constitué principalement de lettré préoccupé par la gouvernance et les écrits modernes arrivant de l'Asie orientale. Influencés par la nouvelle connaissance venant de l'est, ils eurent accès aux textes de philosophies, de science et d'histoire européennes en traduction chinoise. Au cours des années 1920, autant en Cochinchine que dans les deux autres régions vietnamiennes, le nombre de lecteurs augmenta avec un plus grand nombre de Vietnamiens scolarisés dans les nouvelles écoles franco-vietnamiennes et grâce aux coûts de production moins onéreux créant une plus grande diversité de lecteurs et de styles de lectures.

La conquête coloniale française et l'imposition de ses institutions eurent un impact important sur le rapport des Vietnamiens éduqués envers le français et leur propre langue. Naturellement, le français comme langue des colonisateurs symbolisa le pouvoir colonial et, de fait, ayant un statut supérieur à la langue vietnamienne pour certains membres de l'élite vietnamienne. Cette dernière langue dénigrée par la situation coloniale fut dès lors reléguée aux gens pauvres et sans éducation. Cette attitude décrite par Franz Fanon [38] à propos des peuples colonisés engendra tout de même une attitude et des attentes différentes envers la lecture des textes écrits en *quốc ngữ*. Une élite éduquée cherchant à toujours s'améliorer selon la tradition confucéenne ne fut pas nécessairement attirée par une lecture pour le simple plaisir comme les romans de Vũ Trọng Phụng. Cependant la lecture de Molière ou de Goethe fut considérée comme

[38] Franz Fannon , *Peau noire, masques blancs*, Paris, Le Seuil, 1952

honorable et justifiée. Selon eux, les textes vietnamiens ne pouvant être de grands textes, la réception d'une oeuvre française ne fut pas la même. Seulement, cette dernière allait améliorer l'individu en lui procurant les connaissances nécessaires à son perfectionnement comme être humain.

Cette hiérarchisation de langue s'effectua également en assignant à la langue française un pouvoir masculin légitime et rationnel et le *quốc ngữ* un rôle féminin oisif et émotif. [39] Ainsi, un auteur comme Hoàng Ngọc Hiền, en se remémorant son enfance, mentionna que la différence entre les langues se concrétisa physiquement dans la maison familiale, car : « La bibliothèque de livres français appartenait à mon père, un professeur d'école primaire. Mon père qui croyait que seuls les livres français furent la source de connaissance et culture nous obligeait à lire que les livres en français. » [40] Selon lui, cette connaissance française lui donna la capacité de s'exprimer « clairement ». Cette distinction selon le sexe se démontra encore davantage puisque : « La bibliothèque de livres vietnamiens appartenait à ma mère et ma soeur. » [41] De plus, cette différenciation entre les langues fut accentuée également par l'émotion qu'elle put susciter chez le jeune Hiền : « La bibliothèque de ma mère et ma soeur m'a transmis l'amour de la langue et de la littérature vietnamienne. » [42] Ces souvenirs d'une langue paternelle donnant une pensée claire et la langue maternelle engendrant l'amour de sa culture représentèrent ainsi cette dichotomie entre une langue apportant une connaissance reconnue et une autre donnant l'accès à un attachement profond.

Le *quốc ngữ* fut, en outre, considéré comme la langue des gens sans éducation et des

[39] Shawn McHale, *op. cit.*, pp. 28-30
[40] Anonyme, « Phỏng vấn nhà nhiên cứu phê binh văn học Hoàng Ngọc Hiền » [Une entrevue avec le critique littéraire Hoàng Ngọc Hiền], dans Sông Hương (septembre – octobre 1992) p. 66 citée dans Shawn McHale. , *op. cit.*, p. 29
[41] Anonyme, *loc. cit.,* cité dans Shawn McHale. , *op. cit.*, p. 29.
[42] Anonyme, *loc. cit.,* cité dans Shawn McHale. , *op. cit.*, p. 30

pauvres. Le journal *Công luận báo* dans un article sur l'importance d'une langue commune dans le développement du sentiment national déplora que : « Il n'y a rien de pire que les Annamites qui n'étudient pas la langue annamite parce qu'ils voient dans notre langue la langue de la pauvreté et des basses classes. Cela brise le coeur. » [43] Ces attitudes négatives de certains Vietnamiens envers le *quốc ngữ* et la différenciation des savoirs attribuèrent une valeur péjorative à la production culturelle en langue vietnamienne ou du moins assignèrent à la production culturelle en Français une valeur supérieure. Cette différenciation influença les choix de lectures et les attentes envers les textes en *quốc ngữ* et inévitablement comment ils furent lus et appropriés.

Ces changements importants dans la socialisation et dans la culture de la société vietnamienne apportée par la modernité impériale occidentale se démontrèrent également dans la conception du rôle des journalistes durant cette période. Les journalistes devinrent des éléments centraux dans la production de sens en français et en *quốc ngữ* sur les actualités en général et sur le gandhisme en particulier au sein de la sphère de circulation vietnamienne entre 1919 et 1948 et dont nous disposons les sources encore aujourd'hui. L'appropriation du journal et du métier de journaliste dans la culture vietnamienne s'inscrivit dans une réalité particulière du colonialisme en s'adaptant et se transformant avec les changements dans la société. Le métier de journaliste à la fin du 19^{e} et au début 20^{e} devint une nouvelle façon de prendre la parole publique donnant accès à un plus grand public que purent le faire les lettrés qui les précédèrent. Cette nouvelle prise de parole publique s'effectua en intégrant naturellement les éléments culturels vietnamiens. Pour Shawn McHale, le journalisme vietnamien reprit à son compte le devoir du mandarin envers l'Empereur et fut un acteur central de la sphère publique vietnamienne. Ainsi, le journaliste eut le

[43] Anonyme, « Tiếng nói gây ra quan niệm chủng tộc» [une langue engendre la conception d'une race], *Công luận báo*, 1930-11-13

rôle de scruter et de critiquer les décisions des dirigeants politiques et de leur suggérer des changements appropriés selon leurs intérêts de mandarins. Par leurs écrits, les journalistes, selon McHale, participèrent de cette façon aux débats sur la gouvernance en proposant et défendant leurs intérêts au sein de la sphère publique à la différence de ce que proposa Habermas pour l'Europe. [44] De plus selon McHale, le rôle du journaliste dans ce nouvel espace public au Việt Nam se différencia de la définition habermassienne, car ils n'eurent pas le but d'instaurer la démocratie comme purent le faire les bourgeois du 18e siècle. Au contraire de McHale voyant dans leurs demandes de démocratisation une version élitiste et travestie des principes démocratiques européens (idéalisées) puisque : « […] few of them appear to have meant an egalitarian, radically inclusive political culture » [45], nous soutenons que les réclamations de démocratisations furent parties prenantes du contexte vietnamien et de sa sphère de circulation. Pour nombres de journalistes, la transformation de la société vietnamienne vers son autonomie politique allait s'effectuer et être favorisée par les principes offerts par le républicanisme français tels que la liberté de parole, et d'association, entre autres comme nous verrons au chapitre 5. Ainsi, nous acceptons que le rôle du journaliste gardât son principe confucéen de conseiller partial, cependant, il eut avec l'appropriation du républicanisme français une volonté de transformer la société selon des principes démocratiques même dans un contexte autoritaire colonial.

La conception du journalisme au Việt Nam s'articula initialement avec le rôle du lettré devant l'autorité de l'Empereur. Par contre, cette conception du rôle du journaliste se transforma au cours des années 1920 et 1930. Que les premiers journalistes eurent une conception confucéenne de leur rôle social se révéla normal. Cela put facilement s'expliquer par le fait que

[44] Shawn McHale, *op. cit.*, pp. 10-11.
[45] *Ibid.,* p. 11.

les premiers journalistes furent soit des lettrés comme Huỳnh Thúc Kháng ou même Phạm Quỳnh soit en grande majorité des enfants de lettrés formés aux principes confucéens de la gouvernance comme Nguyễn An Ninh et Bùi Quang Chiêu. Bien que l'impact du confucianisme dans la société vietnamienne demeure un sujet contentieux nommément comme élément distinct du répertoire spirituel incluant aussi le bouddhisme et le taoïsme, il nous semble important de souligner que même si la connaissance du confucianisme resta sommaire, elle teinta inévitablement les mots, le style et les métaphores utilisés par les journalistes pour parler de la société. Ce fut le langage utilisé pour parler de gouvernance et de politique durant de nombreuses années avant l'arrivée des Français.

L'influence des classiques sinisés se refléta dans le style d'écriture des articles et des textes publiés. Une des caractéristiques les plus frappantes dans ces textes fut qu'ils eurent recours aux images fortes voulant faire réagir émotivement le lecteur. Plus présente dans l'écriture en *quốc ngữ*, cette façon d'écrire utilisa aussi des images classiques comme le Ciel et la Terre pour expliquer leurs arguments. L'émotion comme composante de texte exemplifia la relation particulière avec l'écrit chez les lettrés et particulièrement avec le sinogramme. Selon David Marr, les mots pour les lettrés eurent une capacité particulière et : « almost autonomous power to change reality » et « to stipulate a sweeping transformation of society » [46] allant jusqu'à dire que les lettrés assignèrent aux mots « a quasi-magical significance. » [47] Dans la même veine, pour Phạm Phương Chi, le caractère effectif des mots pour les lettrés représenta un élément important de leur rapport à leur travail : « Vietnamese literati have appreciated the reflectivity and the performativity of

[46] David G. Marr, *Vietnamese Tradition on Trial, 1920–1945,* Berkeley, University of California Press, 1981, p. 355
[47] David G. Marr, « A Passion for Modernity: Intellectuals and the Media » dans Hy V. Luong (éd.) *Postwar Vietnam: Dynamics of a Transforming Society*. Lanham, Rowman and Littlefield, 2003, p 261.

writing in connection to the material reality in which that writing is born. » [48] Cette vénération envers les mots et leurs connexions avec le monde matériel se transposèrent également dans la population générale selon un rapport de l'administration : « La masse éprouve pour les caractères une vénération instinctive qui s'étend jusqu'au papier qui le porte. » [49] Cette vénération rendit, toujours selon le rapport, la population vietnamienne peu critique face aux textes écrits puisque : « Toute publication se recommande donc à ses yeux par une sorte de garantie administrative. » [50] Par contre, même si le style plus classique se retrouva dans les articles jusqu'aux années 1930, son utilisation se fit de plus en plus rare dans les journaux au cours des années 1920 et 1930. [51]

Parallèlement, il y eut un changement similaire dans le rôle du journaliste et dans la conception de ce rôle dans la seconde partie des années 1920 et au cours des années 1930. La presse vietnamienne des années 1920, francophone et *quốc ngữ*, qui fut très majoritairement une presse d'opinion associée à des partis politiques ou des groupes d'intérêts, prononça des opinions et des conseils selon leurs positions sur l'échiquier politique. Ces journaux n'eurent pas tous la même qualité autant dans la forme que dans le contenu. Certains journaux consistèrent en un feuillet mal imprimé et la plupart eurent quatre à huit pages, dont la moitié en publicités. La qualité du travail des journalistes vietnamiens laissa à désirer si l'on se fie au rapport de l'administration française. [52] L'image du journaliste, spécialement de la presse en *quốc ngữ*, sans scrupules moraux faisant du chantage en échange d'informations compromettantes et ayant une éducation sommaire fut plus la norme que l'exception selon ces rapports. Cette représentation des journalistes

[48] Phạm Phương Chi, *Visible Invisibility: Case of the Indians in Vietnam*, PhD dissertation, University of California in Riverside, 2016, p. 3.
[49] TTLT 1 GGI 6608 Problèmes relatifs à la diffusion de la pensée en Indochine 11 mai 1932, p.2.
[50] *Ibid.,*
[51] Shawn McHale, *op. cit.*, p. 37.
[52] Cette position se retrouva dans nombre de rapport sur la presse à travers les 3 régions du Việt Nam colonial. Voir entre autres ANOM GGI 65474 Noste de la Sûreté concernant la situation politique indigène, 25 mai 1923 mars1922-1923 signé Arnoux et TTLT 1 GGI 6608 Problèmes relatifs à la diffusion de la pensée en Indochine 11 mai 1932.

vietnamiens de la part de fonctionnaires français partiaux exagéra sûrement les écueils rencontrés par les journaux publiés. Toutefois, les difficultés financières de la presse, la dévalorisation des journaux écrits en vietnamien par la censure plus sévère que nous verrons plus loin furent souvent décriées par les journaux eux-mêmes pour expliquer les difficultés de la presse en *quốc ngữ*.

Cette presse d'opinion déclina au début des années 1920 et 1930 à la faveur d'une presse d'information instaurant une nouvelle présentation de l'information et un nouveau au style d'écriture, de même qu'une professionnalisation du métier et du rôle de journaliste et de la presse. [53] La professionnalisation de la présentation de la presse s'effectua vers la fin des années 1920 avec une mise en page plus formelle, des titres accrocheurs, des articles de fond, l'ajout de photographies, de caricatures, de dessins et des suppléments thématiques. Ce changement dans la présentation s'effectua aussi dans le style d'écriture utilisée par les journalistes. Le journaliste Hoàng Tích Chu fut un instigateur de la transformation de la presse et du style journalistique.[54] Il travailla comme éditeur, avec Đỗ Văn, au journal *Ngọ báo* [le journal du Midi] de Hà Nội où il prôna l'adoption dans l'écriture du *quốc ngữ* d'un style concis et clair : « […] débarrassé autant que possible des termes, des tournures et allusions littéraires chinoises, des images invariables : le vent, la neige, les fleurs, la lune. » [55] Cette nouvelle presse d'information, au contraire de la presse d'opinion, publia de cette manière des articles sur les évènements en rapportant les faits sans les commenter. La position classique du lettré critiquant la gouvernance fut remplacée par un journalisme d'information avec un style précis et neutre.

Cette professionnalisation du métier du journalisme et son adoption d'une langue concise et neutre transformèrent ainsi l'écriture et les attentes des lecteurs vietnamiens envers les textes.

[53] Philippe Peycam, *op. cit.,* pp. 73-76
[54] Peter Zinoman, *op. cit.,* p. 31
[55] Pierre Brocheux et Daniel Hémery, *op. cit.,* p. 241.

Pour David Marr, cette transformation résulta de l'imprimerie de masse ouvrant la parole publique à un plus grand nombre et une éducation française plus accessible. [56] Symbole d'un changement de la culture vietnamienne, l'information n'eut plus besoin d'être ancrée dans les référents confucéens pour que le lecteur la jugeât crédible et valide démontrant ainsi une nouvelle façon d'acquérir des connaissances. S'articuler dans un style moderne et direct, l'information journalistique n'eut plus le rôle de conseiller l'empereur, il eut dorénavant le rôle d'informer les lecteurs.

Contexte politique du monde de l'information vietnamien

Un autre aspect essentiel pour la compréhension de la réception du gandhisme façonnant la sphère de circulation au Việt Nam fut l'encadrement légal, et son application par l'administration coloniale, dans laquelle la réception s'effectua, soit le régime de circulation. La diffusion et la publication d'informations furent la responsabilité de l'administration coloniale qui en raison de sa nature autoritaire effectua un contrôle accru des publications sur son territoire. Ce contrôle se fit par les moyens administratif comme les lois sur la publication et le régime de presse et les différentes formes que put prendre la censure au cours de la période coloniale. Il faut aussi comprendre la dynamique complexe dans laquelle les Vietnamiens publièrent les journaux et les livres. Les différentes fluctuations de contrôle dans l'application de la loi selon les différents moments et les intérêts des journalistes influencèrent l'application du régime de surveillance instauré par la France au Việt Nam.

[56] David G. Marr, *loc. cit.,* p. 261.

Le régime de presse au Việt Nam résulta de l'application de lois françaises métropolitaines adaptées au contexte colonial vietnamien. Le statut juridique des colonies et des protectorats influença ce que l'administration coloniale put instituer comme règlements et contrôle. Au Việt Nam, seule la Cochinchine eut le statut d'une colonie lui donnant ainsi juridiquement les mêmes droits aux citoyens de la Troisième République française. Dans le cas du Tonkin et de l'Annam, ils furent constitués légalement en tant que protectorats. Cette structure politique coloniale basée sur l'association délégua à l'Empereur Nguyễn l'application des lois et la gestion quotidienne des régions sous la supervision d'un résident supérieur français. Légalement, ces régions gardèrent leurs codes de lois vietnamiennes à l'exception des villes de Hà Nội et Hải Phòng au Tonkin et de Đà Lạt en Annam qui furent placées sous la responsabilité directe du résident supérieur où il appliqua les lois civiles et criminelles françaises par décrets. N'ayant pas d'assemblée représentative au Việt Nam, toutes les lois furent décrétées soit par les autorités françaises telles que les Gouverneurs généraux de l'Indochine et de la Cochinchine, soit par l'administration impériale Nguyễn. Par contre, le contexte colonial imposa certaines restrictions aux citoyens français à leurs droits politiques comme ceux de liberté d'association et de manifester et sur le rôle des assemblées représentatives dans les trois régions du Việt Nam. Cette mosaïque d'applications de la loi se refléta pareillement dans les lois régissant les régimes de presse dans les régions vietnamiennes.

La loi sur la liberté de la presse et de l'édition fut proclamée par l'Assemblée nationale française le 29 juillet 1881. La loi autorisa toutes publications à être diffusées sans avoir reçu au préalable l'autorisation des autorités. Le régime de publication passa d'un système préventif en enlevant le besoin de faire préautoriser les articles publiés, la vente et la distribution des publications à un système répressif basé sur la juridiction des délits après publication. Cette loi fut

promulguée en Cochinchine en 1881 et dans les protectorats du Tonkin et de l'Annam en 1884. [57] Le statut juridique des deux dernières régions administratives découlant de leur statut de protectorat, la loi fut promulguée par décret et appliquée selon la discrétion des résidents supérieurs.[58] Cette mosaïque légale différencia la capacité de produire et de diffuser publiquement de l'information selon les régions administratives. Le pouvoir colonial contrôla plus strictement la publication dans les protectorats et le statut de colonie de la Cochinchine alloua initialement à la presse écrite en français les mêmes droits légaux que celles en France.

L'adaptation la plus importante de la loi sur la presse en Indochine fut le décret de 1898 du Gouverneur général de l'Indochine Paul Doumer promulguant que tous les journaux écrits dans une autre langue autre que le français devaient obtenir une préautorisation pour tous les éditoriaux publiés. Ce décret n'affecta pas les journaux francophones de la Cochinchine qui gardèrent le droit de publier des articles sans demander la permission à l'administration coloniale et gardant la liberté d'expression accordée en 1881. Se basant sur l'article 14 sur la possibilité d'interdire la circulation en France de document en langue étrangère de la loi de 1881, le Gouverneur général de l'Indochine Paul Doumer transféra ce droit à tous les journaux en langues indigènes en Indochine assignant ainsi au vietnamien, au chinois, au cambodgien, au laotien et toutes autres langues le statut de langue étrangère. [59] Cette différence légale entre les journaux francophones et ceux d'autres langues dont le *quốc ngữ* façonna le monde colonial vietnamien de l'imprimé jusqu'en 1935.

La liberté de la presse protégea en grande partie la presse francophone en Cochinchine contre l'autoritarisme colonial. L'administration s'attaqua rarement publiquement à la liberté de ces

[57] TTLT2 TĐNK 17452 Dossier relatif à la suppression de la censure années 1934-35
[58] Les résidents supérieurs furent les représentants de la France auprès des pouvoirs indigènes. En réalité, ils eurent le dernier mot sur nombre de politique et sur la conduite de chaque protectorat.
[59] TTLT2 TĐNK 17452 Dossier relatif à la suppression de la censure années 1934-35

journaux de langue française, mais utilisa, par contre, régulièrement un nombre de subterfuges et de moyens de pression pour contrôler et museler la presse francophone et en *quốc ngữ* au Việt Nam. La volonté de la part de l'administration de contrôler les journaux et la peur du pouvoir que cette dernière sur les masses populaires et sur le possible développement d'un nationalisme anticolonial se refléta dans les nombreux rapports de police sur les journalistes et les éditeurs. Ces rapports décortiquèrent les opinions et les textes plus problématiques jugés contestataires ou même séditieux. Un mélange de paternalisme, de racisme et d'anxiété y régna où de simples critiques de politiques coloniales par les Vietnamiens représentèrent dans ces rapports de graves attaques contre l'oeuvre française en Indochine. Le régime de surveillance établi par l'administration pour contrer toutes menaces à sa légitimité s'actualisa aussi par les différents moyens de pression qu'elle utilisa pour contrôler les journalistes et les éditeurs. Les pressions économiques s'avérèrent les plus courantes avec l'utilisation de menaces de boycott par l'administration de l'achat d'espace publicitaire ou de l'annulation d'abonnements. Pour les journalistes qui furent aussi des employés de la fonction publique, ils utilisèrent des menaces de rétrogradation ou même de mutation comme dans le cas de Bùi Quang Chiêu, rédacteur en chef de *La Tribune indochinoise* en 1925.[60] Les lecteurs, des fonctionnaires pour la plupart, reçurent les mêmes menaces de la part de leur employeur. Enfin, les imprimeries qui produisirent certains journaux plus contestataires subirent aussi des menaces les avisant de possibles pertes de contrats de l'administration coloniale s'ils continuèrent d'imprimer ces journaux. Ces menaces se reproduisirent durant toute la période de colonisation française comme fait foi le journal *L'Echo du Việt Nam* qui en 1947 se plaignit de la

[60] Bùi Quang Chiêu, rédacteur en chef de la Tribule indochinoise et fonctionnaire, fut muté, en 1925, de Saigon à Phnom Penh au Cambodge suite à la campagne de son journal contre la cessation de la concession du port de Sài Gòn du Gouverneur de la Cochinchine Cognacq. Finalement, il ne fut jamais muté à Phnom Penh préférant prendre un congé sans solde et sa retraite de la fonction publique l'année suivante. ANOM GGI 65474 Direction de la sûreté Cochinchine Rapport annuel 1924-1926.

violence faite à ses vendeurs de journaux et du saccage d'une imprimerie avec l'autorisation des autorités. [61]

En dernier recours, l'administration put accuser au criminel les journalistes selon l'article 91 sur la sédition. Cet article de loi fut utilisé pour museler les journalistes contestataires et jugés anticoloniaux. Cet article de loi, renforcé en 1927 par le Gouverneur général de l'Indochine Alexandre Varenne, inclut dorénavant les délits de presse. Ainsi, le nouvel article comprit dorénavant : « […] les manoeuvres et actes de nature à compromettre la sécurité publique ou à occasionner des troubles politiques graves, à provoquer la haine du gouvernement français ou des gouvernements protégés, à enfreindre les lois du pays.»[62] Cette nouvelle définition put valoir aux accusés d'un à quinze ans de prison si trouvés coupables. Des journalistes plus revendicateurs tels que Phan Văn Trường du journal *L'Annam* et Nguyễn An Ninh de *La Cloche fêlée* et, d'autres, plus modérés comme Dương Văn Giáo, de *L'Echo annamite* furent accusés et dans le cas de Trường condamné à 32 mois de prison en vertu de l'article 91. [63] Toutes ces stratégies et tactiques légales ou des moyens de pression de la part de l'administration coloniale utilisées principalement contre la presse de langue française eurent inévitablement un impact sur les journaux et sur ce que les journalistes purent dire spécialement durant les périodes plus tendu politiquement et socialement.

Dans la colonie et dans les protectorats, la presse de langue vietnamienne fut soumise au décret Doumer de 1898. Ce décret en plus de rétablir comme nous avons vu le besoin préalable d'autorisation pour une publication instaura d'autres contraintes pour la publication dans une autre

[61] L'Écho du Vietnam. « Nos journaux attaqués », *L'Écho du Vietnam*, le 1947-06-28 et le 1947-07-02.
[62] ANOM GGI 65491 Textes réglementaires concernant la répression des menées subversives en Indochine. 10 décembre 1932
[63]ANOM GGI 65476 Rapports annuels du gouvernement de la Cochinchine 1927-1928 et NDLD, *La Tribune indochinoise*, 1929-06-10.

langue que le français. Ainsi, tous ces journaux durent obtenir une autorisation de publication au préalable de l'administration avant de pouvoir publier un journal et seul un citoyen français put être le propriétaire légal du journal. [64] Les autorités exigèrent de la part des propriétaires des nouveaux journaux un dépôt d'un cautionnement pour garantir le respect des lois et des obligations de censure. Soutenant le contrôle de la presse de langue vietnamienne, chaque région administrative eut un bureau de presse responsable de la vérification de la conformité des journaux et de la censure des articles. Les éditoriaux durent être soumis pour approbation généralement la veille de la publication. De plus, chaque numéro d'un journal en *quốc ngữ* fut décortiqué par le bureau de la presse pour sa sélection de nouvelles internationales, ses articles de fond et ses romans publiés en feuilleton et tous écarts répertoriés dans les rapports de presse en plus des articles ou des passages d'articles censurés. Outre la censure, les journaux reçurent de la part de l'administration ou de la Sûreté des avertissements, des menaces de suspensions, des menaces d'expulsion de journalistes vers leur région d'origine (Sài Gòn en particulier attirant plusieurs Vietnamiens des autres régions). Généralement suffisantes, ces stratégies se firent plus menaçantes, par contre, dans le cas les plus récalcitrants ou l'administration coloniale eurent le droit de révoquer leur permission de publication. Tous ces avertissements, ces menaces et ces tactiques eurent de toute évidence un impact sur les journaux et sur l'information diffusés puisque le fait que nombre de publications purent opérer sur de longues périodes suppose que les journaux respectèrent les consignes.

Les critères pour censurer un texte ou un passage s'appuyèrent sur une définition vague et imprécise de ce qui put porter préjudice à la société coloniale. Essentiellement pour

[64] ANOM GGI 65491 Textes réglementaires concernant la répression des menées subversives en Indochine. 10 décembre 1932

l'administration, la censure eut pour but d'interdire les remises en question de l'autorité et de la légitimité de la France sur ses possessions vietnamiennes. Le plus important, pour les autorités, fut d'éviter que certains journalistes émettent des opinions : « […] qui, réitérés, finissent par saper l'autorité. C'est cette politique de désintégration sociale que se porte particulièrement notre attention. » [65] Les autorités se soucièrent aussi des attaques indirectes envers l'autorité française par des journalistes utilisant des moyens détournés et « […] des insinuations constantes, ils provoquent la désaffection des populations à l'égard de l'administration. » [66] Par contre, sans la définition claire de ce que fut une opinion pouvant « saper » l'autorité, l'application de la loi de la censure ne put être que fluctuante et même arbitraire.

Cet aspect fluctuant du motif à censure se démontra dans le resserrement des normes lors de périodes plus tendues politiquement ou socialement dans la colonie. Au début de 1927, en réaction au rôle important joué par la presse l'année précédente dans les évènements politiques et à un relâchement de la censure, l'administration mit en place des mesures rigoureuses pour contrôler les journaux et l'opinion publique. [67] En 1926, le Việt Nam fut marqué par de nombreux évènements et des manifestations politiques importantes dont les funérailles du lettré moderniste et patriote Phan Châu Trinh, les manifestations populaires qui suivirent et les protestations pour faire commuer la peine de prison infligée à Phan Bội Châu, un autre grand lettré patriote. Devant cette mobilisation populaire et le rôle jouer par la presse, les autorités effectivement fermèrent, au début de 1927, plusieurs journaux de langue vietnamienne et accusèrent et emprisonnèrent des journalistes pour sédition selon l'article 91 du code pénal. Ces actions se combinèrent avec bien évidemment une censure plus importante des articles et à un recours plus régulier aux moyens de

[65] ANOM Indochine Nouveau fond (INF) 2418 Revue de presse Tonkin 1935 Tonkin et Cochinchine
[66] *Ibid.*
[67] Philippe Peycam, *op. cit.,* p. 152

pression comme les menaces, le chantage et l'intimidation des journalistes, des abonnés et des lecteurs des journaux. Ce renforcement du régime de surveillance s'accentua d'autant plus avec l'arrivée du nouveau Gouverneur général Pierre Pasquier, plus conservateur, ce qui entraîna des peines de prison plus longues dès son arrivée en 1928. [68] De même, en 1930, les mutineries de Yên Bái en février et mars dirigé par le parti radical républicain le Việt Nam Quốc Dân Đảng (VNQDD) et les soulèvements de paysans et d'allégeances communistes du Nghệ Tĩnh d'avril 1930 jusqu'à la fin de 1931 eurent un impact significatif sur la publication de nouvelles. Ces deux évènements sapant directement le pouvoir colonial, une censure sur tous les évènements fut imposée aux journaux en *quốc ngữ*. Par exemple, l'administration censura en septembre 1930 un article du journal *Đuốc Nhà Nam* qui fit un commentaire critique sur le fait que l'ARIP ne fournisse pas d'informations sur les troubles de Yên Bái et suggéra à ses lecteurs de lire les journaux en français pour s'informer sur la situation. [69] Ce resserrement de la censure de la presse en langue vietnamienne fut confirmé par les censeurs eux-mêmes. Dans la revue de la presse en *quốc ngữ* de septembre 1930, l'introduction nota que les passages censurés ne le furent « […] qu'en raison des circonstances politiques actuelles et par crainte d'une interprétation tant soit peu tendancieuse de la part de leurs lecteurs. » [70]

De cette manière, la censure se concrétisa dans une dynamique sociale complexe impliquant plusieurs éléments, dont l'administration, le bureau de la censure, les journaux et les journalistes. Particulièrement, l'application des règles demanda aux agents impliqués de cette dynamique de négocier avec un cadre imprécis et changeant et de fait créer de la confusion au sein de l'appareil

[68] *Ibid.,* p. 152
[69] TTLT 1 GGI 269 D61 Revue de la presse indigènes 1930 - mois de septembre : Passages censurés : « Supprimé un entrefilet informant le public que le journal 'Duôc-Nhà-Nam' n'avait donné des nouvelles sur les évènements de Nghê-An que conformément à l'A.R.I.P. et qu'il fallait lire les journaux de langue française pour tout savoir. »
[70] *Ibid.*

gouvernemental et de l'exaspération chez les journalistes vietnamiens. En janvier 1940, un employé du bureau de la censure fut muté pour avoir laissé passer un article de *La Presse indochinoise* qui aurait dû être censuré, car l'article du 15 janvier 1940 comporta des critiques envers le ministre des Colonies.[71] Cet évènement non négligeable perpétué dans une période de grande tension internationale et régionale mit en relief tout de même la situation particulière des censeurs. Cette mutation souligna les possibles conséquences d'erreurs de leurs parts les incitant à être plus conservateurs et prudents dans l'application de la censure. De même, le côté arbitraire de l'application de la loi eut des conséquences pour les journalistes et éditeurs vietnamiens. Le journal *L'Echo annamite* relata que plusieurs livres en *quốc ngữ* dont la traduction du livre de Romain Rolland, *La Vie du Mahatma Gandhi,* furent censurés en partie ou complètement, car : « […] de tendance anticoloniale, de nature à troubler l'ordre public. »[72] Pour éviter que les éditeurs perdirent temps et argents, dont les coûts de traduction, dans la publication de livres ne sachant pas si ces livres allaient être censurés ou non, le journal demanda que l'administration émît : « des règles fixes et les porter à la connaissance du public »[73] et conclue sur le ton de la plainte : « Des textes, s'il vous plaît, et tout le monde seront d'accord. »[74] L'application de l'obligation d'obtenir une préautorisation avant publication ne fut pas une entité abstraite, mais la réalisation de dynamiques de relations de travail et d'impacts économiques sur les budgets des éditeurs.

Le 1er janvier 1935, l'obligation de préautorisation de la presse non francophone et le manque de clarté des règles furent chose du passé. À cette date, le Gouverneur général de l'Indochine René Robin promulgua un décret retirant de la loi l'obligation pour tous les journaux produits au Việt Nam de soumettre leurs articles à la censure de la préautorisation. Tous les journaux légaux au

[71] ANOM Indochine Nouveau Fond (INF) 961 Revue de presse 1927-1940
[72] Non signé, « Dans la littérature annamite. Ouvrages interdits », *L'Echo annamite*, 1929-11-15
[73] *Ibid.*
[74] *Ibid.*

Việt Nam furent régis par les mêmes règles de la loi de la liberté de la presse de 1881. Il eut par contre une exception pour les journaux en langue vernaculaire qui gardèrent l'obligation d'obtenir le droit de publier de l'administration, ce qui fut aboli en 1938. Cette dernière règle eut pour but de calmer les appréhensions de certains dans l'administration envers la libéralisation de la presse et la possible perte de contrôle. Cette règle donna toujours à l'administration la mainmise sur les journaux, car dans les situations problématiques celle-ci : « […] n'hésite pas à proposer des suspensions de parution, pour les journaux auxquels les avertissements verbaux et écrits ne semblent pas suffisants. » [75] Selon l'administration, les journalistes vietnamiens s'acquittèrent de cette nouvelle responsabilité avec sérieux et professionnalisme : « La presse annamite aujourd'hui libéré de la Censure [majuscule dans le texte] adopte de plus en plus une attitude modérée, une courtoisie vis-à-vis de l'Autorité et une certaine mesure dans l'exposé des revendications, fondées ou pas, de ses lecteurs. » [76] Par contre, un autre rapport soulignant également que la presse « […] profite largement, mais correctement de la censure » [77] stipula du même souffle que cette règle garda son utilité puisque : « J'ai cependant dû rappeler à l'ordre certains d'entre eux. La suppression du 'Phu-Nu-Tan-Van' et du 'Dân-Bao' aura un effet salutaire. »[78]

La presse de langue vietnamienne employa cette nouvelle liberté de parole en mettant principalement de l'avant les problèmes touchant la population. La grande dépression des années 1930 ayant créé de nombreux problèmes économiques et sociaux, la presse s'affaira dès le début, selon un rapport politique de l'administration, à présenter de textes sur les conditions sociales et à revendiquer des changements. En Cochinchine, ces préoccupations se démontrèrent toute l'année où les journaux publièrent de nombreux articles sur les grèves, le prix des loyers, les salaires des

[75]ANOM Indochine Nouveau fond (INF) 2418 Revue de presse Tonkin 1935 Tonkin et Cochinchine
[76]*Ibid.*
[77] ANOM GGI 64347 Rapport sur la situation politique en Cochinchine 1935
[78] *Ibid.*

fonctionnaires.[79] Ces préoccupations sociales et économiques pour la population se confirmèrent aussi par l'élection en Cochinchine de quatre représentants d'allégeance communiste sur les six sièges réservés aux indigènes au Conseil colonial. Cette effervescence sociale se perpétua l'année suivante. L'arrivée au pouvoir en France du Front populaire en 1936 amena une plus grande liberté politique en colonie et l'espoir de changement politique important. Ce nouvel espoir de changement combiné au changement institué l'année précédente, les groupes plus radicaux s'affirmèrent publiquement et utilisèrent de plus en plus les journaux pour faire connaitre leurs programmes. En outre, l'annonce de la création en août 1936 par le Front populaire de la commission d'enquête Guernut sur les territoires d'outremers amena nombre de politiciens de toutes les allégeances à former un Congrès indochinois en août 1936. L'initiative de ce dernier eut pour but de présenter à la commission Guernut d'un front commun les revendications politiques à tous les groupes politiques. Les journaux firent partie de ce bouillonnement politique autour du mouvement. La presse fut au centre de nombres de débats et de propositions et où par journaux interposés se déroulèrent de nombreuses tractations politiques. Toutefois, ce Congrès indochinois ne fit pas long feu. Détourné par les communistes forts de leur victoire électorale, le mouvement fut déclaré illégal par le ministre des colonies Marius Moutet en octobre de la même année.[80] La presse vietnamienne de la Cochinchine profitant de cette nouvelle liberté de parole et d'association devint un élément actif des réclamations sociales et politiques qui marquèrent leur société.

Au Tonkin, la période des années 1930, comme nous avons plus haut, vit un essor important de la presse. Le retard dans l'appropriation du média en comparaison avec la colonie de la Cochinchine s'estompa et vit à partir du milieu de la décennie l'émergence d'un groupe

[79] *Ibid.*
[80] ANOM GGI 64348 Rapport sur la situation politique au cours du mois de novembre1936 Goucoch à GGI – signé Rivoal

journalistique avec des préoccupations sociales faisant de longs reportages et des romans sur les conditions de vie des prolétaires, des prostituées, des prêteurs sur gages et décrivant les moeurs contemporaines. Des journalistes comme Vũ Trọng Phọng, Vũ Đăng Bằng et Vũ Đình Chí profitèrent de la liberté de presse pour faire des reportages décrivant avec réalisme et sans fard les impacts de la colonisation et de la crise économique sur la population des villes et des campagnes.[81] Cette nouvelle liberté de la presse en langue vietnamienne instituée en 1935 et l'espoir politique apporté par l'élection du Front populaire en 1936 devinrent l'occasion pour les journalistes vietnamiens de présenter leurs principales préoccupations. Les problèmes sociaux et économiques furent le centre de leurs attentions reflétant les problèmes engendrés par la crise économique et les changements profonds qu'apporta la colonisation française au Việt Nam.

En fait, les reportages sur les problèmes économiques et sociaux représentèrent une des raisons offertes par l'administration coloniale pour justifier le retrait de la censure de la presse en langue vietnamienne. Au début des années 1930 comme nous avons vu, le Việt Nam fut la scène des mouvements politiques radicaux et violents de Yên Bái et de Nghệ Tĩnh. De plus, les problèmes économiques causés par la crise des années 1930 engendrèrent de nombreux problèmes sociaux, des grèves de travailleurs, des émeutes de paysans contre les taxes et une migration importante de gens sans travail vers les villes. Ces instabilités sociales exigèrent de la part de l'administration des actions concrètes pour établir un meilleur dialogue avec une population démontrant du mécontentement et une élite désenchantée et désabusée par l'absence de changements concrets dans la vie politique vietnamienne. Pour aider la première et amadouer la seconde, donner la liberté

[81] Pierre Brocheux et Daniel Hémery, *op. cit.,* p. 242

de presse aux journaux en *quốc ngữ* se présenta comme une solution aux préoccupations de l'administration.

Ainsi, dans une lettre de René Robin Gouverneur général de l'Indochine au Gouverneur de la Cochinchine datée du 27 décembre 1934, soit quelques jours avant le début du changement à la loi, le gouverneur justifia sa décision en faisant remarquer avec mépris que la censure put être perçue négativement dans la population vietnamienne avec ce : « […] prétendu manque de libéralisme du gouvernement colonial, auquel on reproche de vouloir étouffer la voix des populations et de se priver ainsi, d'un excellent moyen de connaître leurs voeux et leurs aspirations. »[82] Doutant de la capacité des journaux vietnamiens d'être la courroie de transmission de la population, le Gouverneur général décida de faire le changement tout de même : « J'estime néanmoins que le moment est venu de tenter l'expérience de la suppression des bureaux de censure […]. » [83] Servir de courroie de transmission entre l'administration et la population fut même considéré comme un des devoirs de cette presse selon un rapport. Pour celui-ci, la presse dut agir comme liaison et informer les autorités « […] des désirs et des besoins de la population. » [84] Cette conception de la presse comme courroie de transmission fut au coeur des revendications des Vietnamiens pour la liberté de la presse et de parole comme nous verrons au chapitre 5. Pour l'administration, que cela soit par dépit ou par nécessité, la levée de la censure allait permettre aux journaux vietnamiens de contribuer à la mission française au Việt Nam.

Une autre raison évoquée par les autorités françaises pour justifier le retrait de la censure fut que la presse joua d'une autre façon le rôle de courroie de transmission en diffusant de l'information sur les bienfaits de la présence française au Việt Nam. En effet, la liberté de la presse,

[82] TTLT 2, TĐNK, 17452, Dossier relatif à la suppression de la censure années 1934-35.
[83] *Ibid.*
[84] TTLT 2, TĐNK , 17290 Rapport sur la presse en Cochinchine année

aidant à régler les problèmes locaux en les amenant à l'attention des autorités, allait créer une plus grande confiance entre les parties : « […] confiance qui permet aux populations de fonder ses espoirs en la souveraineté française. »[85] De là l'importance que l'administration donna à la presse vietnamienne, car : « […] elle sert d'intermédiaire entre celle-ci et une fraction importante de la population. Et c'est dans ce but que le Gouverneur de la Cochinchine s'attache à éclairer la presse sur tous les actes de gouvernement susceptibles d'avoir une répercussion heureuse dans les masses populaires. »[86] La presse en langue vietnamienne eut ainsi le rôle d'intermédiaire entre la population et les autorités politiques en les informant réciproquement sur les problèmes rencontrés et les solutions apportées pour les régler.

La conception de la presse comme d'un agent de médiation entre le gouvernement et la population représenta une des justifications initiales pour favoriser le développement d'une presse indigène indépendante au Việt Nam. Les premières presses en langue vietnamienne furent initialement des journaux publiés par l'administration ayant pour but de diffuser de l'information sur les autorités et de faire la promotion du *quốc ngữ* comme langue écrite de communication. La presse vietnamienne indépendante se développa à la fin des années 1910 à la suite de la politique de collaboration franco-annamite développée par le Gouverneur général Albert Sarraut. Il facilita et subventionna l'ouverture de nouveaux journaux dans le but de faire progresser une élite vietnamienne loyale à la mission française et qui allait aider la France à guider l'opinion publique.[87] Cette conception de la presse d'un médiateur demeura toujours présente en 1932 bien qu'avec une visée un peu différente. Ainsi, la presse eut le rôle de permettre : « […] l'évolution de la masse et en la guidant vers les formes modernes de la pensée », mais de préciser que dans

[85]ANOM Indochine Nouveau fond (INF) 2418 Revue de presse Tonkin 1935 Tonkin et Cochinchine
[86]*Ibid.*
[87] Philippe Peycam, *op. cit.,* pp. 61-67

cette période trouble de la colonisation que la presse put : « […] éclairer le Gouvernement sur les sentiments et les aspirations populaires. » [88] La presse fut conçue de cette manière par l'administration comme un outil favorisant le progrès de la civilisation vietnamienne et aidant à la propagande de la France républicaine et maintient de son contrôle sur le Việt Nam en agissant comme intermédiaire informant la population de la mission française que les autorités sur les récriminations de la population.

La situation géopolitique mondiale se dégradant, le contrôle sur l'information diffusée et l'exigence de préautorisation des articles de la presse francophone et en langue vietnamienne par l'administration furent réinstaurés à l'automne 1939. Avec une guerre imminente en Europe et les velléités impériales régionales du Japon de plus en plus manifestes avec l'invasion de la Chine en 1937, le gouvernement français resserra le contrôle sur sa colonie en promulguant cinq décrets sur la censure et le contrôle de la publication, en bannissant tous les partis politiques et en arrêtant les communistes qui depuis 1936, principalement en Cochinchine, profitèrent de la liberté politique pour publiquement revendiquer la révolution. [89] Nguyễn An Ninh un des principaux journalistes du journal *La Lutte* d'allégeance communiste fut arrêté en octobre 1939 et accusé d'association illégale et d'activités subversives. Il mourut en prison en 1943. [90] L'instauration du gouvernement de Vichy en 1940 et l'alliance militaire et politique avec le Japon accentuèrent le contrôle sur la presse au Việt Nam.

Cette alliance attribua la gestion de la colonie à la France sous la protection et la supervision du Japon. Il s'en suivit une période de contrôle stricte des publications et la mise en place de propagande pour rallier les Vietnamiens à leur cause. L'administration de Vichy en Indochine

[88] TTLT 1 GGI D61 5508 Problèmes relatifs à la diffusion de la pensée en Indochine 11 mai 1932.
[89] Shawn McHale, *op. cit.,* p. 57
[90] *Ibid.*

élabora des lignes directrices pour la censure qui interdit toutes informations nuisibles à la défense nationale, toutes critiques de la France et de la politique de Pétain de la Révolution nationale, toutes références au racisme des Français envers les Vietnamiens, et toutes références à la possible faiblesse de la France et de la perte éventuelle de l'Indochine, par exemple.[91] Par contre, la presse vietnamienne retourna la propagande française de la Révolution nationale pour faire la promotion de sa propre Révolution nationale menant à l'autonomie du Việt Nam à la fin de la guerre.

Les premières années après la fin de la Deuxième guerre mondiale en 1945 furent politiquement chaotiques au Việt Nam. Après la déclaration d'indépendance le 2 septembre 1945 par le Việt Minh[92], le pays s'enlisa dans des conflits militaires avec une guerre civile entre les Vietminh communistes et les forces républicaines du Việt Nam Quốc Dân Đảng, l'occupation par la France et son instauration du Haut commissariat de l'Indochine et le début de la Première guerre d'Indochine en décembre 1946. De plus politiquement différents groupes revendiquèrent le contrôle sur le territoire vietnamien avec la formation d'un gouvernement national au nord en 1945, la République démocratique du Việt Nam (Việt Nam Dân chủ cộng hòa), d'un gouvernement sous contrôle français au sud en 1946, la République autonome de la Cochinchine (Cộng hòa tự trị Nam Kỳ) et d'un deuxième gouvernement national indépendant membre de l'Union française en 1948 sous l'Empereur Bảo Đại, l'État du Việt Nam (Việt Nam Quốc Gia). Les lois sur la publication de l'imprimé devinrent entre 1945 et 1948 très restrictives. Dans les zones contrôlées par le Haut-Commissariat soit une très grande partie du Sud et principalement les villes de Hà Nội, Hải Phòng et la vallée du fleuve rouge au nord, le gouvernement sous contrôle français réinstaura en 1946 avec des variations la censure imposée par le gouvernement de Vichy.[93] Au nord, dans les

[91] TTLT 1 GGI 14064 Instructions pour le contrôle de la Presse et de l'opinion publique du Gouvernement général 1936-1940
[92] Abréviation du Việt Nam Độc Lập Đồng Minh Hội – La Ligue pour l'indépendance du Vietnam
[93] Christopher Goscha *op. cit.,* p. 236.

zones sous contrôle des Việt Minh, les lois initiales eurent le double rôle de favoriser l'adhésion de la population au mouvement et la répression des éléments dangereux et réactionnaires. Par contre en 1947 avec le début de la Première Guerre d'Indochine et le retrait des communistes vers les montagnes, une censure très stricte fut imposée en exigeant une obligation d'obtenir une préautorisation avant publication. [94] Par contre, à cause de la situation chaotique de la guerre et des conflits régionaux, ces lois ne purent être appliquées que dans les régions pleinement contrôlées par les Français comme les villes ou des zones entièrement par les communistes au Nord.

Effectivement, aucun régime de surveillance mis en place ne put empêcher les discours que le régime jugea subversifs. Devant les moyens développés par le pouvoir colonial, les journalistes écrivant de la presse en *quốc ngữ*, et d'une certaine manière aussi dans la presse en langue française, voulant exprimer une opinion dissidente possédèrent peu de moyens pour s'exprimer publiquement. Toutefois, plusieurs journalistes et journaux en utilisant l'allusion, l'ironie et les métaphores réussirent à faire passer des messages. Un jeu du chat et de la souris s'installa d'une certaine manière entre les journaux et les censeurs. Bien conscients du petit jeu, les rapports de presse de l'administration regorgèrent de commentaires des censeurs sur les stratégies utilisées. Mais les articles problématiques à leurs yeux ne furent pas tous censurés. Il se créa ainsi selon les périodes des espaces où les Vietnamiens sans dire directement ce qu'ils pensèrent réussirent tout de même à faire passer un message. De plus, les rapports de censure de la presse et particulièrement dans les périodes de crises politiques et sociales, comme celles de 1927 et 1930, devinrent révélateurs des différents moyens utilisés par les Vietnamiens pour faire passer leurs messages.

[94] Shawn McHale, « Freedom, Violence and the Struggle over the Public Arena in the Democratic Republic of Vietnam » dans Goscha Christopher E. et Benoît de Treglode, *Naissance d'un Etat-Parti. Le Viêt Nam depuis 1945. The Birth of a Party-State. Vietnam since 1945*, Paris, les Indes Savantes, 2004, p. p. 87-88.

Spécialement pour notre étude, ces deux périodes coïncidèrent avec un accroissement du nombre d'articles sur le gandhisme, et ce même si en 1927 le gandhisme fut très peu discuté en France durant cette période selon des études sur le gandhisme dans l'Hexagone comme nous verrons plus bas. De plus, discuter du gandhisme durant ces périodes dans les journaux de langue vietnamienne durant ces périodes fut une stratégie pour pallier la censure.

Dans les différentes stratégies stylistiques de la presse de langue vietnamienne, la métaphore fut particulièrement utilisée pour discuter ou « saper » l'autorité française au Việt Nam. Un article du journal *Đuốc Nhà Nam* (Le Flambeau) utilisa la répression d'une révolte d'une tribu Phnong des Hauts Plateaux du Sud vietnamien contre des fonctionnaires coloniaux comme l'exemple des conséquences à toutes revendications même légitimes au Việt Nam.[95] La métaphore ne s'utilisa pas uniquement à des groupes extérieurs à la majorité kinh. Le journal *Công luận báo* (L'Opinion) selon un rapport sur la presse ne critiqua pas directement les autorités, mais le fit indirectement en attaqua les associationnistes de Cochinchine. Pour le rapport, le journal utilisa le moyen indirect puisqu'il : « […] ne procédait pas par des articles d'opposition antigouvernementale directe. » À la place, le rapport conclut que le journal s'en prit à un parti politique en faveur de la présence française : « Sa méthode consistait à ruiner le parti constitutionnaliste auquel il reprochait surtout sa collaboration avec les Français […]. »[96] L'utilisation de l'Inde comme métaphore fut évidente dans un article du *Đuốc Nhà Nam* (Le Flambeau) du 8 septembre 1930 censuré par l'administration. Le journal censuré à plusieurs reprises durant l'année 1930 vit son article intitulé *L'Asie est déjà réveillée* également censurer. Dans cet article sur les mouvements politiques indépendantistes asiatiques dont celui de l'Inde le censeur nota que : « […] un des rédacteurs a

[95] TTLT 1 GGI 269 Revue de la presse indigène 1930.
[96]ANOM Indochine Nouveau fond (INF) 2418 Revue de presse Tonkin 1935 Tonkin et Cochinchine

cru devoir glisser le passage insidieux suivant susceptible d'éduquer les masses de lecteurs dans le sens voulu par ce quotidien. »[97] La conclusion de l'article ne laissa que peut de doute sur le but du rédacteur :

> Parmi les questions qui nous intéressent aujourd'hui, il y en a beaucoup qui méritent d'être examinées; malheureusement, elles ne peuvent pas l'être avec le système d'écriture inventé par Alexandre de Rhodes à cause de la censure. Parlons donc des affaires des autres pays. C'est navrant d'y être réduit, mais nous ne pouvons faire autrement. Quoiqu'il en soit, pour qui sait parler, pour qui sait entendre, raconter les faits du dehors n'est pas faire oeuvre inutile.[98]

Ce passage insidieux démontra d'une certaine façon comment les discours sur le gandhisme, et plus généralement sur les mouvements indépendantistes asiatiques, représentèrent une façon pour les Vietnamiens d'exprimer leurs préoccupations envers le colonialisme français. Par contre, la critique de la censure dans la conclusion fut tellement évidente que nous nous demandons si le paragraphe ne fut pas écrit pour être censuré.

Ainsi, les différentes stratégies de la presse en *quốc ngữ* pour s'allouer un plus grand espace de parole furent épiées, analysées et jaugées par les censeurs dans les différents bureaux de censure dans les trois régions vietnamiennes. Sans remettre en question l'idée que le gandhisme symbolisa un exemple pour les Vietnamiens et que les journaux, avec certaines stratégies, voulurent agrandir l'espace de paroles alloué, les journalistes et les éditeurs de journaux eurent, par contre, peut-être avantage personnels et/ou économiques à se faire censurer. Dans le monde de la presse vietnamienne, être censuré fut perçu comme le sceau de son opposition à l'administration française si l'on croit un rapport de la Sûreté. Dans ce rapport de 1923, l'auteur du rapport affirma que pour certains journalistes de la presse en langue vietnamienne la censure aida en effet leur image.

[97] TTLT 1 GGI 269 D61 Revue de la presse indigène 1930 - mois de septembre
[98] *Ibid.*

Reprenant leurs propos, l'auteur stipula que pour ces journalistes : « Les articles que nous " donnons à censurer" de temps à autre suffisent à faire ressortir notre indépendance. » [99] Cette marque d'indépendance se démontra physiquement dans la mise en page du journal, et ce, très souvent sur la une. Les journaux, étant avertis que certains passages ou articles furent censurés, durent les enlever des plaques déjà préparées par les imprimeurs. Ne pouvant tout changer, les journaux enlevèrent les sections censurées et les remplacèrent par des sections blanches avec les mots « Tòa kiểm-duyệt bỏ hết một bài » (un article censuré par le conseil de la censure). Ces mots purent devenir ainsi un badge d'honneur pour plusieurs, mais seulement jusqu'à un certain point. Trop en abuser allait en revanche nécessairement mener des problèmes avec les autorités. Par contre, pousser le bouchon un peu plus loin de la censure devint potentiellement payant pour les éditeurs selon le même rapport. La population démontra également selon le rapport le besoin d'afficher son indépendance et sa défiance envers les autorités en valorisant les journaux censurés. En effet, elle récompensa et soutint les journaux démontrant leur indépendance : « Les journaux en quôc-ngu […] sont plus facilement vendus lorsqu'ils réussissent à déjouer la vigilance de la censure. » [100] Ainsi, le jeu du chat et de la souris entre les journalistes, les journaux et les censeurs ne fut pas exclusivement des revendications politiques. Il fit également le résultat de quête de prestige et de reconnaissance sociale et de possibles gains économiques.

En outre, la diffusion de nouvelle sur le gandhisme dans les journaux au Việt Nam ne représenta pas toujours un acte associé à des revendications politiques. La diffusion de nouvelles par le journal fut influencée aussi par des critères associés à la fabrication des journaux. Le choix de publier un article ne résulta pas toujours d'un choix éditorial, mais put être aussi le simple besoin de remplir

[99]ANOM GGI 65474 Direction de la sûreté Notices d'informations politiques 1921-24. Note de la Sûreté concernant la situation politique indigène du 25 mai 1923 signé Arnoux.
[100]*Ibid.*

un espace resté vide avec une nouvelle disponible. Cette pratique de ‘remplissage’ fut monnaie courante au Việt Nam selon un éditorial de La *Tribune indochinoise* de 1928.[101] L’éditorial sur la difficulté de publier un journal cita l’exemple du journal *L’Asie nouvelle* de Jules Adrien Marx qui publia sans lire au préalable un article pour remplir deux colonnes manquantes. Le seul problème s'avéra que l’article du *Réveil* publié à Sài Gòn par Madame Rose fit des commentaires sur les moeurs particulières de M. Marx. Cette anecdote cocasse démontre tout de même l’aspect souvent aléatoire dans le choix d’articles publiés. Il nous semble dès lors important de garder un sens critique sur la publication ou la censure d’articles. Ils ne furent pas tous publiés par choix éditorial et volonté politique.

De même, l’importance donnée à la réception du gandhisme comme démonstration d’une affirmation nationale doit être comprise essentiellement par les auteurs discutés et cités. Il va sans dire que ce ne fut pas tous les Vietnamiens qui virent dans le gandhisme une inspiration. Le grand lettré Phạm Quỳnh se montra très critique envers le supposé engouement des Vietnamiens pour le gandhisme. Il fit cette critique sur la réception de Gandhi au Việt Nam dans un article de *France-Indochine* publié à Hà Nội en 1925. Cet article en réaction à un texte de G. Peyrot publié en mars de la même année dans *L'Éclaireur* voulut répondre à l'attaque qu'il y fit contre les intellectuels vietnamiens. Dans son article, Peyrot attaqua les intellectuels vietnamiens en stipulant qu'ils furent de faux émules de Gandhi lorsqu’ils demandèrent des réformes en éducation. Quỳnh réfuta son attaque en démontrant que les demandes vietnamiennes ne furent pas inspirées du gandhisme, mais des réformes élaborées et exigées depuis de nombreuses années et cela bien avant l’arrivée de Gandhi sur la scène internationale.

[101] Jacques Danlor, « La quotidienneté des journaux coloniaux », *La Tribune Indochinoise*, 1928-05-21

Pour étayer son argument Phạm Quỳnh signala que la réception du gandhisme ne fut pas politique, mais bien de la simple curiosité intellectuelle par des gens essayant de comprendre un phénomène. Selon lui, cette réception du gandhisme s'effectua uniquement par les journaux et les livres francophones puisque peu de Vietnamiens eurent accès aux textes originaux ne lisant pas l'anglais ni le bengali (Tagore écrivit en bengali tandis que Gandhi principalement en anglais et en gujarati). Pour Phạm Quỳnh au moment d'écrire son article, le gandhisme fut introduit au Việt Nam essentiellement par le livre français *Mahatma Gandhi* de Romain Rolland publié en 1924 et par l'entremise de la traduction en français paru en 1925 du livre de Gandhi *La jeune Inde*. Cette réception se révéla selon Phạm Quỳnh guidée principalement par une curiosité intellectuelle s'intéressant aux idées de cet homme qu'ils qualifient d'« agitateur hindou » [102] et « qui a réussi à insuffler une âme commune à des millions d'individus » [103] malgré les nombreuses divisions de religions et de castes dans la société indienne.

Cette curiosité pour le gandhisme au Việt Nam selon Phạm Quỳnh suscita une réaction complexe chez ses compatriotes, mais sans enthousiasme. Il y eut chez les Vietnamiens une admiration pour sa forte personnalité, un intérêt pour sa capacité à infuser à son mouvement politique un aspect religieux auquel les Indiens purent facilement s'identifier et aussi ils eurent un malin plaisir à entendre Gandhi condamner : « cette triomphante civilisation occidentale dont d'autre part ils subissent la forte emprise ». [104] Toutefois pour Phạm Quỳnh, cette réception s'avéra également guidée par une méfiance envers une doctrine reposant sur un mysticisme étranger selon lui à la mentalité vietnamienne confucéenne et matérialiste. Ainsi, cette réception n'eut pas de visée politique pour Phạm Quỳnh et ne représenta qu'un sujet de discussion d'actualité : « On discute

[102] Article du France-Indochine signé Phạm Quỳnh, « Gandhi et les intellectuels », *L'Écho annamite*, 1925-07-11
[103] *Ibid.*
[104] *Ibid.*

Gandhi et Tagore comme on cherche à comprendre Bergson ou Einstein [...] »[105]. En outre, l'action politique gandhienne ne put être utile au Việt Nam émanant d'un milieu et contexte fort différent et aurait été contre-productive puisque la non-coopération alla à l'encontre de la collaboration franco-annamite essentielle pour son pays.

Les sources d'informations étrangères sur le gandhisme

Pour mieux considérer les discours et la réception complexe du gandhisme au Việt Nam, il est important d'analyser les différentes sources et la disponibilité de l'information dans la sphère de circulation au Việt Nam. Dans la communauté vietnamienne, les sources d'informations internationales provinrent principalement d'agences de presse, de journaux et des livres français ainsi que plus rarement des agences de presse et journaux britanniques. Les développements techniques mentionnés plutôt ayant permis une plus grande et rapide diffusion à moindre coût de l'information à l'échelle planétaire, les journaux au Việt Nam virent tout au long des années 1920 une augmentation des nouvelles internationales. Toutefois, pour bien comprendre cet apport, il nous semble important de comprendre le filtre de la presse française et d'une moindre mesure la presse chinoise envers les nouvelles qu'elles publièrent sur l'Inde et le gandhisme. Ces représentations du gandhisme en France et en Chine, avec ces thèmes et ces débats, influencèrent inévitablement les informations disponibles, les sujets traités, et, de fait, mais non complètement, comment les Vietnamiens représentèrent les évènements en Inde et leurs lectures subséquentes. Tel que nous avons vu dans l'agentivité développée par les Vietnamiens pour contourner la censure, l'appropriation du gandhisme au Việt Nam ne fut pas uniquement conditionnée par le

[105] *Ibid.*

filtre des interprétations diffusées par les médias étrangers tels que démontés par les différents thèmes développés au Việt Nam et explorés dans les chapitres suivants. Toutefois, les sources d'informations exercèrent inévitablement et comme le souligna Phạm Quỳnh, une influence sur la réception du gandhisme au Việt Nam. Les médias agissent, dès lors, en tant que vecteurs de diffusions d'informations situés dans un contexte particulier avec ses propres préoccupations influençant la réception des connaissances et par réitération imprégnée par cette réception.

Les agences de presse françaises représentant la source de la très grande majorité des nouvelles internationales, il est primordial d'avoir une meilleure idée de l'appropriation du gandhisme en France. Qui plus est, selon un rapport de la Sûreté, les agences de presse représentèrent pour certains l'unique source d'information. Ainsi en parlant de l'engouement du journal *Jeune Annam* pour le mouvement gandhien, le rapport stipula que *:* « De Gandhi, de Tilhack et de Chawdarani, (...), il ne sait que ce qu'en ont dit les journaux locaux ou métropolitains. » [106] Malgré cette connaissance limitée du gandhisme en 1923, selon la Sûreté, cette réception se situa également au sein de plusieurs débats et différentes interprétations de la figure de Gandhi dans la population vietnamienne.

Les combats menés par le peuple indien, Gandhi et différents leaders politiques contre le colonialisme britannique s'amalgamèrent sous le terme gandhisme comme nous avons vu dans la presse vietnamienne et dans les journaux européens. Ainsi, pour mieux comprendre la réception du gandhisme en France, nous analyserons les différentes réceptions de deux personnages de l'affirmation indienne les plus médiatisés en métropole française, tout comme au Việt Nam

[106] ANOM GGI 65474 Direction de la sûreté Notices d'informations politiques 1921-24. Note de la Sûreté concernant la situation politique indigène, 25 mai 1923 mars1922-1923.

d'ailleurs : Mohandas Karamchand Gandhi et Rabindranath Tagore.[107] Cette réception en France s'effectua principalement après la Première Guerre mondiale et se caractérisa, selon Sylvain Lévi, un grand orientaliste français de cette époque, par le contraste qu'elle offrit à l'image habituellement véhiculée d'une : « […] Inde des Rajas, Inde des fakirs, Inde des bayadères. » [108]

Cette nouvelle image de l'Inde en France garda toutefois les archétypes orientalistes d'un Orient atemporel et subjugué par sa spiritualité. Qui plus est, cette réception effectuée au début des années 1920 se réalisa dans une période de questionnements en France sur la supériorité morale de la civilisation occidentale suite à la violence et à la barbarie démontrées par les combats de la Première Guerre mondiale. La remise en question de l'idéal d'une société guidée par la raison humaine progressant vers des valeurs communes universelles mena nombre de Français à se tourner vers des sociétés non occidentales pour trouver des solutions à l'inhumanité dont leur civilisation fit preuve durant le conflit. Inscrite dans cette période trouble, la réception du gandhisme en France représenta une réponse à cette quête d'alternative civilisationnelle. La figure du Mahatma Gandhi devint plus particulièrement, dans cette quête de solutions, le symbole incarné d'une Inde imaginée comme source de vérité et d'inspiration.[109] La nature de l'oeuvre de Rabindranath Tagore étant porteuse d'un message de fraternité, la représentation du poète devint, dans la même veine, cette Inde imaginée éternelle marquée par un « appel à l'Orient » cherchant dans le poète bengali une alternative : « […] irréductible à l'universalisme défini seulement à partir de l'Occident. »[110] Ces représentations de cette Inde imaginée à travers le gandhisme, cette autre,

---

[107] L'importance de Gandhi et Tagore comme trope de l'affirmation nationale indienne dans l'imaginaire français est affirmée par Claude Markovits, *Gandhi*, Paris, Presse des Sciences Politiques, 2000, p.103-104 et Kate Marsh, *Fictions of 1947 : Representations of Indian Decolonization 1919-1962*, Oxford, Peter Lang, 2007, p.44.
[108] Sylvain Lévi, « Péface », dans Andrée Viollis (éd), *L'Inde contre les Anglais*, Paris, Éditions portiques, 1930, p. 3 citée dans Kate Marsh, « Gandhi and le Gandhisme: Writing Indian Decolonisation and the Appropriation of Gandhi 1919-48. » dans *Modern & Contemporary France* 14.1 (2006). p 41
[109] Kate Marsh, *loc. cit.,* p 38
[110] Guillaume Bridet, L'événement indien de la littérature française. Grenoble, UGA Éditions, 2014. p. 204

s'effectuant dans l'après-guerre, leurs auteurs virent dans Gandhi et Tagore des membres d'une civilisation sans âges vivant selon des valeurs profondément humaines leur fournissant de possibles solutions à leurs remises en question.

Les représentations, des journalistes et des auteurs, du gandhisme se distinguèrent, par contre, sur les thèmes et les solutions possibles selon si ces discussions portèrent spécifiquement sur Gandhi ou sur Tagore. Naturellement dans le cas de Gandhi, les impacts politiques de son mouvement retinrent principalement l'attention. Les auteurs prirent l'occasion des évènements en Inde pour réfléchir sur les possibles enseignements politiques pour la France du mouvement politique incarné par le Mahatma. Pour ces auteurs, les discussions sur Gandhi ramenèrent les évènements en Inde à des débats de société préoccupant la France que représentèrent le républicanisme et l'impérialisme. Quant à Tagore, souvent analysé par son oeuvre littéraire, les enseignements culturels et philosophiques eurent préséance. Ces discussions donnèrent l'occasion de représenter Tagore comme le grand sage venu d'Orient professant la spiritualité et la fraternité comme un des saluts de l'humanité.

La réception de Gandhi en France s'effectua, au début des années 1920 et durant la marche du sel, de manière sporadique et limitée et ce ne fut qu'à la mort du Mahatma en 1948 que Gandhi prit la stature de personnalité internationale dans l'imaginaire français. [111] Les sources d'informations sur Gandhi consistèrent, selon Claude Markotvits et Kate Marsh, principalement de journaux et de livres publiés en France par des Européens. [112] Mohandas Gandhi écrivant aussi en anglais, la première traduction dans l'Hexagone, *La jeune Inde*, en 1924, comporta une

[111] Claude Markovits, *op. cit.*, p.41-46 et Kate Marsh*, op. cit*., p.47-82

[112] Nous n'avons pas trouvé d'étude analysant spécifiquement la réception des livres écrits par Gandhi et publiés en France. Nous ne pouvons pas déterminer si la réception sporadique et limitée de Gandhi dans la presse se refléta également dans les ventes de livres, tout comme le succès limité de Romain Rolland.

collection d'articles publiés dans son journal *Young India*. Au cours des années 1930, Gandhi connut une plus grande diffusion avec la parution de plusieurs textes dont son autobiographie et son livre *Lettres à l'ashram* publié en 1937 et le seul traduit en vietnamien en 1949 durant cette période. Le seul livre où Gandhi exposa systématiquement ses idées, *Hind swaraj*, publié en anglais en 1910, fut publié en français en 1957. La diffusion restreinte de ces différentes publications démontra, pour Claude Markovits, la connaissance partielle des Français de Gandhi et fit de la France un « îlot de résistance » [113] à l'oeuvre de Gandhi en Occident.

Cet « îlot de résistance s'expliqua en partie, selon Markovits, par le fait qu'un livre en particulier, démontrant ainsi son importance dans la réception de Gandhi, reçut un accueil initial restreint en France, car son auteur s'étant exilé en Suisse se retrouva conséquemment loin des milieux influents littéraires, politiques et universitaires parisiens. Ce livre, *Mahatma Gandhi* de Romain Rolland publié à Paris en 1924, eut, selon Markovits et Marsh, la plus grande influence sur la réception de Mohandas Gandhi dans le monde francophone et à travers le monde occidental. [114] Ayant eu un succès limité initialement en France, le livre *Mahatma Gandhi* connut un grand succès à travers le monde occidental avec plusieurs rééditions et traductions dans de nombreuses langues dont une en vietnamien en 1929. L'auteur, Romain Rolland, très critique de la tuerie de la Première Guerre mondiale, fut considéré à l'époque comme un des grands défenseurs de la paix et de la fraternité universelle. Romain Rolland fut avec John Haynes Holmes, dans une moindre mesure, car faisant la promotion des idées de Gandhi uniquement aux États-Unis d'Amérique durant les années 1920, l'un des auteurs ayant contribué le plus à faire connaitre le Mahatma Gandhi dans le monde occidental.

[113] Claude Markovits, *op. cit.*, p. 41.
[114] Claude Markovits *op. cit.*, p. 41 et Kate Marsh *op. cit.*, p.104

Romain Rolland dans son livre *Mahatma Gandhi* représenta le Mahatma essentiellement comme un étranger de culture orientale qui, malgré sa différence, fut en fin de compte semblable aux Européens. [115] En utilisant des références chrétiennes pour décrire le Mahatma, Rolland rendit le Mahatma plus facilement accessible aux lecteurs européens en lui enlevant son image "orientale" tel qu'ils purent se l'imaginer. Ainsi, les Européens s'identifièrent à Gandhi retrouvant dans l'altérité indienne essentiellement le même qu'eux. Le comparant à saint François d'Assise et son message de non-violence à l'arrivée du Christ sur terre, Romain Rolland fit de Gandhi un être tels les saints chrétiens abandonnant tout bien matériel et se sacrifiant pour toute l'humanité. De plus, ce livre contribua à changer l'image de Gandhi passant de leader anti-impérial à prophète du pacifisme et de la lutte contre l'impérialisme. Romain Rolland créa de cette manière un héros pour nombres d'Européens se révoltant contre les guerres et cherchant à réhumaniser leur civilisation. Ce faisant, le livre de Rolland en représentant Gandhi tel un chrétien se battant pour la paix universelle et les injustices inscrivit le Mahatma dans les préoccupations européennes en situant sa spiritualité dans la marche du progrès de l'humanité et de l'historicité européenne.

La traduction en vietnamien du livre de Romain Rolland publiée à Sài Gòn en 1929 comprit uniquement le premier chapitre du livre. Selon un article de *L'Echo annamite,* le livre en *quốc ngữ* aurait été censuré en 1929 par l'administration coloniale puisque jugé de tendance anticoloniale et de nature à troubler l'ordre public. [116] La traduction, fidèle au premier chapitre du livre originel, consista principalement en des informations biographiques sur le Mahatma, sa foi et sa grande

[115] Notre analyse du livre de Romain Rolland fut influencée par les livres de Claude Markovits *op. cit.*, p.33-38 et de Kate Marsh, *op. cit.*, p.98 -101.

[116] Non signé, « Dans la littérature annamite. Ouvrages interdits», *L'Echo annamite*, 1929-11-15 : « Le gouvernement vient de décider d'interdire plusieurs œuvres en quôc-ngu, comme de tendance anticoloniale, de nature à troubler l'ordre public. Ce sont, si l'on traduit leurs titres en français : La liberté naturelle; l'Histoire de la révolution philippine ; la Capitalisation ; et la *Vie de Mahatma Gandhi (traduction du célèbre ouvrage de Romain Roland)* [italiques ajoutés par nous].»

religiosité et expliqua longuement le satyagraha et la non-violence au coeur de l'action politique et sociale du gandhisme. La censure du livre sur Gandhi par l'administration démontra l'importance que le Mahatma put prendre dans l'imaginaire colonial au Việt Nam, le livre n'étant pas une hagiographie de Gandhi ni une charge en règle contre le colonialisme. Il est important de noter, par contre, que ce fut la version du livre en français de Romain Rolland qui circula le plus au Việt Nam, étant la plus mentionnée et citée dans la presse francophone et écrite en vietnamien.

Pour Claude Markovits et Kate Marsh, la réception de Gandhi dans la presse métropolitaine se caractérisa principalement selon la position des auteurs sur l'échiquier politique français. [117] Au début des années 1920, la presse conservatrice décrivit Gandhi comme un révolutionnaire anti-impérial et un ennemi de la civilisation européenne alors que les journaux socialistes représentèrent Gandhi comme l'exemple de la volonté d'un peuple à se gouverner et la fin de l'impérialisme britannique. Les journaux communistes furent toutefois divisés entre une interprétation du gandhisme[118] comme la révolte de la petite bourgeoise réactionnaire dans la progression vers le vrai communiste et une autre interprétation de Gandhi comme d'un révolutionnaire tel Lénine guidant son peuple vers la liberté. Toutefois, les journaux communistes s'unirent tous pour voir dans le gandhisme une révolte importante contre l'impérialisme britannique. Absent de la presse française entre 1925 et 1930, Gandhi revint dans les journaux avec le satyagraha du sel au début des années 1930. Gardant la distinction selon les lignes politiques, la presse de droite représenta toujours Gandhi comme un radical, un hypocrite et le leader d'un mouvement anti-impérialiste tout en ayant certaines craintes que son mouvement puisse donner des idées aux sujets coloniaux

[117] Pour plus de détails sur la réception de Gandhi et du gandhisme en France, voir Claude Markovits, *op. cit.*, et Kate Marsh *op. cit.*.

[118] Kate Marsh fait remarquer que le terme gandhisme fut utilisé de façon péjorative dans certains journaux communistes en France durant les années 1920. Ils voulurent ainsi ridiculiser le mouvement gandhien en le contrastant avec le 'isme' du marxisme. Voir Kate Marsh, *op. cit.*, p.47

français. La presse du gauche vit dans le mouvement de désobéissance civile un outil contre l'impérialisme, mais, selon certains communistes, tout en jouant le jeu de l'impérialisme. Durant les années 1930 et suivantes, trois grands thèmes se démarquèrent de la réception du gandhisme : la critique du colonialisme britannique, le renforcement du discours justifiant le colonialisme européen par la représentation de l'Inde comme inférieur à l'Occident, la mise en intrigue du gandhisme dans le grand récit libérateur républicain ou marxiste.

Toutefois selon Kate Marsh, un autre élément important influença la réception de Gandhi en France. Cette réception s'effectua autant par le rapport entre la France et l'Inde que la relation d'infériorité impériale de la France envers la puissance impériale britannique, selon elle. La réception du gandhisme en France selon l'autrice consista en ce triptyque qui ajouta une dimension à la représentation binaire habituelle de la métropole et de la colonie dans les études coloniales d'un seul empire. [119] Selon Marsh, la représentation que se firent des Français de l'Inde fut influencée par la présence dominante de l'Empire britannique spécialement en Inde. La France se représenta dans ce triptyque comme supérieure à l'Inde colonisée, mais inférieure au puissant Empire britannique. L'ascendant de l'Empire britannique se présenta entre autres dans de nombreux textes émanant de la gauche saluant le mouvement de désobéissance civile de Gandhi comme un outil contre l'impérialisme nommément britannique. Ces textes représentèrent Gandhi tel un libérateur de son peuple contre la tyrannie l'intégrant de la sorte dans le grand récit libérateur du républicanisme français ou dans le discours de la libération marxiste. Ainsi, les différents discours sur Gandhi et le gandhisme en France furent l'occasion de tenter de se définir pas seulement à l'autre exotique qu'incarna l'Inde, mais également à chercher à se définir et affirmer

[119] Selon Kris Manjapra, cette dynamique particulière entre un pays européen et la puissance impériale britannique fut également au coeur de la relation culturelle et scientifique entre l'Inde et l'Allemagne durant la même période. Voir *Age of Entanglement: German and Indian Intellectuals across Empire*. Cambridge, Harvard University Press, 2014. pp. 1-5.

ses valeurs face à un autre que représenta l'Empire britannique.

Au contraire des oeuvres de Mohandas Gandhi, les oeuvres de Rabindranath Tagore reçurent une plus grande attention de la part des éditeurs français. L'obtention du prix Nobel de littérature en 1913 créa naturellement un engouement pour ces écrits. En 1913, *L'Offrande lyrique ("Gitanjali"),* traduit par André Gide, en 1919, *Message de l'Inde au Japon,* un des premiers textes de Tagore publié la même année au Việt Nam, en 1924, *Nationalisme*, une critique sévèrement de Tagore du nationalisme européen et japonais et plusieurs autres textes plus poétiques furent tous des exemples de cette réception plus importante. Débutée avant la Première Guerre mondiale, la réception de l'oeuvre de Tagore s'effectua surtout après 1919 et prit, suite aux évènements tragiques de la guerre, la teneur d'une quête de l'autre célébrée autant pour ses qualités littéraires que sa contribution culturelle. S'ancrant dans la culture orientaliste de l'époque, cette image du sage oriental avec sa longue barbe habillé de sa longue tunique revêtit ainsi le symbole d'un : « […] maître spirituel et son oeuvre constitue le témoignage de l'expérience à la fois sacrée et humaine qui est la sienne. » [120] Le poète écrivant en anglais représenta aussi pour certains commentateurs un passeur entre les cultures favorisant un rapprochement entre l'Occident et l'Orient. En période de crise culturelle, Rabindranath Tagore, à l'instar de Gandhi, fut perçu comme un phare pouvant guider la France dans sa remise en question.

Ce fut dans ce contexte européen particulier que la réception initiale de l'oeuvre de Tagore en France s'effectua, selon Guillaume Bridet dans son livre *L'Événement indien de la littérature française,* principalement par l'interprétation que donna deux auteurs influents à l'époque : André Gide et Romain Rolland. [121] Bien que nous avons des réserves sur son analyse, le travail de Bridet

[120] Guillaume Bridet *op. cit.*, p. 209
[121] *Ibid*., chapitre 5.

nous permet de voir encore une fois comment la réception du gandhisme en France s'effectua par la contribution que purent offrir ces Indiens à des problèmes français. Fondamentalement, Bridet divise la réception de Tagore selon leur capacité à interpréter son oeuvre en la subjuguant aux préoccupations françaises ou en lui assignant une valeur propre.

L'interprétation d'André Gide, que Bridet nomme le *modèle universaliste identitaire*, se démarqua par l'effacement de l'altérité indienne de Tagore au profit d'une identité similaire aux Européens tel que fit Romain Rolland avec Gandhi. Cette tâche qui se voulut éducative en présentant l'oeuvre du poète à l'aide d'auteurs connus des lecteurs européens oblitéra en fin de compte, selon Bridet, l'indianité et la différence du poète. La réception de Gide de Tagore, selon Bridet, exprima des : « […] préoccupations présentées comme universelles, mais qui en fait celles d'une certaine France. » [122] L'étranger fut le bienvenu, mais à condition d'être intégré et assimilé sans que l'identité française soit perturbée. L'autre peut-être un autre tant qu'il est comme nous. La seconde interprétation présente dans la littérature française se présenta comme le *modèle universalisme en devenir* où un auteur comme Romain Roland représenta également Tagore à l'aide de référents culturels européens, mais cette fois ils ne furent entièrement compris dans leurs intégrations dans la culture européenne. Romain Rolland, selon Bridet, vit dans Tagore l'exemple d'une spiritualité existant à travers le monde et prenant différents aspects selon les civilisations. Pour lui, la figure de Tagore, l'autre Indien, devint de cette façon un être humain à part entière d'une autre culture qui par le dialogue, l'ouverture à l'autre, devint une quête de l'unification de l'humanité. Rabindranath Tagore fut ainsi expliqué et compris par Rolland, selon Bridet, dans ça : « […] différence indienne, mais aussi dans sa commune humanité, et son apport à la France ne peut qu'être bénéfique […] » et qui finalement allait : « […] contribuer au progrès futur d'une

[122] *Ibid.*, p. 231

humanité commune. »[123] Tagore, et la spiritualité indienne qu'il incarna, représenta chez Rolland, selon Bridet, la quête d'une plus grande humanité commune qui se définit par une ouverture et un dialogue à l'autre dans sa spécificité et se rejoignant dans une éventuelle humanité réconciliée.[124]

Cette réception du gandhisme en France se diffusa bel et bien dans les colonies vietnamiennes par la presse locale. Toutefois, cette diffusion ne se fit pas sans contraintes, car plusieurs journaux publiés au Việt Nam accusèrent l'ARIP d'avoir gêné la distribution. Plusieurs journaux se plaignant de la qualité et la quantité de l'information fournie par l'agence durent utiliser d'autres sources moins facilement accessibles pour informer leurs lecteurs. Ainsi, ces journaux restèrent critiques et même incrédules envers les informations fournies par l'ARIP surtout en raison de ses liens avec les autorités coloniales. Ainsi, plusieurs journaux francophones et en *quốc ngữ* émirent dans des notes de la rédaction (NDLR) en introduction aux nouvelles diffusées par l'ARIP des mises en garde et des critiques particulièrement envers le contenu des nouvelles et, dans une moindre mesure, sur le rôle de l'agence elle-même. Les réprobations envers les informations fournies par l'agence de presse portèrent essentiellement sur ce que les journaux considérèrent comme un biais en faveur des politiques métropolitaines et contre les revendications

[123] *Ibid.,* p. 227

[124] Il nous semble important ici de mettre un bémol à cette dernière interprétation de Bridet en soulignant que dans cette quête d'un dialogue entre les cultures dans une progression vers une humanité unifiée nous voyons dans cet idéal ultime un autre exemple de la culture occidentale colonisatrice s'appropriant l'autre exotique selon ses besoins et ses préoccupations. Ainsi, en affirmant que pour Romain Rolland Tagore put « contribuer au progrès futur d'une humanité commune » en s'appuyant sur un dialogue ouvert basé sur une spiritualité commune à tous les êtres humains Bridet oublie que de cette façon Rolland situa Tagore dans une conception occidentale de l'historicité de progression vers un monde unifié et le cadra dans un universalisme français de fraternité. Bridet ainsi omet le fait que cette quête de réconciliation de l'humanité recherchée par Romain Rolland et Rabindranath Tagore ne fut pas le même. Pour Romain Rolland, l'importance fut de retrouver cette humanité, cette fraternité, oubliée et dévalorisée dans la culture occidentale dont la Première Guerre mondiale révéla au grand jour pour mener vers une humanité unifiée. Par contre, pour Rabindranath Tagore la volonté d'ouvrir le dialogue entre les cultures fut conçue comme une quête d'harmonie toujours fluctuante pour contrebalancer les effets néfastes du colonialisme et du nationalisme. La volonté de faire dialoguer les civilisations n'eut pas la même source et le même but, chacun répondant à des préoccupations différentes.

et les actions politiques des indigènes dans les articles diffusés.[125] Le journal *Đuốc Nhà Nam* de Sài Gòn dans un article sur l'emprisonnement de Gandhi à la suite du satyagraha du sel de mars et avril 1930, avisa ainsi ses lecteurs que pour les informer correctement le journal dut recourir à des sources autres que l'ARIP. Le journal jugea l'ARIP inutile puisque : « En ce qui concerne l'Inde, nous entendons seulement des informations de l'ARIP qui sont sporadiques et partiales, dès lors nous perdons peut-être la vérité. »[126] Pour remédier aux manquements de l'agence, le journal se tourna vers un journal français non identifié dont le journaliste présent à la marche du sel en Inde offrit une information exacte selon le journal : « Ses reportages sont très complets, c'est pourquoi ses paroles sont justes et équitables […]. »[127] Cette critique envers le biais impérialiste de l'ARIP se démontra dans une moindre mesure envers d'autres sources européennes. *L'Echo annamite* en 1924, par exemple, avertit ses lecteurs dans une NDLR que la nouvelle émanant de REUTER sur des problèmes des mouvements nationalistes aux Philippines dut être mise en perspective puisque : « Reuter est anglais et songe à l'Inde en ce sujet scabreux. »[128] La volonté d'informer le lectorat avec une information plus « équitables » força ces journaux à contourner les agences en allant chercher d'autres sources moins facilement accessibles et publiant avec une mise en garde des nouvelles leur donnant un sens différant. Pour ces journaux, les informations concernant la situation politique en Inde et dans les colonies avoisinantes fournies par l'ARIP et de l'agence britannique ayant un parti pris envers l'impérialisme, ils durent mettre en doute leurs crédibilités.

Les journaux au Việt Nam s'interrogèrent de même sur les motivations de l'ARIP pour le

---

[125] Cette méfiance des indigènes envers l'ARIP fut soulignée également dans un rapport sur la presse en Cochinchine par l'administration coloniale. Ainsi, selon le rapport, les journaux vietnamiens mirent les textes de l'agence sous la rubrique «Communiqué» pour « bien marquer qu'ils ne tiennent en suspicion et se voient contraints de le publier. » TTLT 2 TĐNK 17290 « Rapport sur la presse en Cochinchine année » p.5

[126] Non signé, « Thánh Gandhi và phong-trào cách mạng bên Ấn Độ » [Gandhi et le mouvement révolutionnaire en Inde], *Đuốc Nhà Nam*, 1930-05-10.

[127] *Ibid.*.

[128] Non signé, Rubrique « Coup de pinceau », *L'Echo annamite*, 1924-04-07.

manque d'informations sur certains sujets qu'elle diffusa au Việt Nam. Particulièrement, ils exprimèrent à plusieurs occasions leurs insatisfactions devant l'incapacité de l'agence à fournir l'information qu'ils réclamèrent sur la situation politique et les mouvements nationalistes en Inde. En 1928, *L'Echo annamite*, dans une note de la rédaction d'un article repris de *L'Argus Indochinois* intitulé *L'Inde pose un problème grave pour l'Empire britannique,* fit remarquer que, quoique l'Inde vécut une période trouble politiquement, l'ARIP se montra « […] particulièrement parcimonieuse de nouvelles à ce sujet. » [129] Les frustrations du journal envers l'agence de nouvelles se démontrèrent de nouveau dans un article de 1929. Le journal soulignant qu'il dut encore une fois publier un article d'un autre journal publié au Việt Nam pour remédier aux manques d'informations sur l'Inde, la note de la rédaction reprocha à l'ARIP de manquer à son mandat et à son devoir d'informer la population vietnamienne sur la situation indienne bien que de nombreuses nouvelles émanèrent du sous-continent indien. Le journal, ironiquement, fit remarquer que l'absence d'information sur l'Inde s'expliqua puisque l'agence eut des liées avec l'administration coloniale : « Encore que ses attaches officielles et officieuses soient de notoriété publique, il est permis de s'étonner que l'ARIP se soit abstenue de nous informer d'une situation capitale pour l'Extrême-Orient et capable d'influer considérablement sur la politique coloniale de la France dans ce coin du monde. » [130] En ironisant sur le lien entre l'ARIP et l'administration et la parcimonie avec laquelle l'agence fournît de l'information sur l'Inde, le journal souligna le biais impérialiste de l'ARIP, et, démontrant par la force des choses, l'importance que l'exemple indien put avoir sur la population vietnamienne.

Au Việt Nam, la presse francophone éditée par des colons français eut une attitude similaire

[129] N.D.L.R article de Victor Vivier, « L'Inde pose un problème grave pour l'Empire britannique », *L'Echo annamite*, 1928-07-12
[130] N.D.L.R. Sur un article de Jean La Renadie, « De graves événements se produiront su l'Inde n'est pas élevée bientôt au de 'Self gouverning Dominion' », *L'Echo annamite*, 1929-11-23

à la presse française envers le gandhisme. Par contre, la position pro-impériale très populaire et le refus de toutes concessions aux demandes des indigènes dans cette population firent que les textes eurent une vision très conservatrice des évènements en Inde. Gandhi représenta l'antithèse de leurs visées politiques. Des journaux tels que *Le Courrier de Haiphong* et *L'Impartial* de Sài Gòn représentèrent Gandhi comme un radical anticolonial et un illuminé religieux dont les méthodes et les revendications politiques allaient mener l'Inde vers le chaos et la guerre civile. Cette image de la puissance de l'Empire comme seule garantie contre l'anarchie provoqué par Gandhi se présenta également dans la presse plus progressive. Un journal comme *La Presse indochinoise* et des journalistes provietnamiens comme Jacques Danlor (alias de Georges Garros) écrivant pour *La Tribune indochinoise* représentèrent les revendications de Gandhi comme étant irresponsables, car prématurées jugeant les indigènes incapables de se gouverner, tout en se montrant sensibles à ses méthodes pacifiques et non révolutionnaires, mais cette position resta minoritaire. En ce qui concerne l'oeuvre de Rabindranath Tagore, la réception fut plus nuancée. Le présentant souvent comme le grand sage, ils saluèrent la vision de Tagore d'une fraternité humaine et la grande qualité de son oeuvre tout en mentionnant ses différends avec Gandhi sur son action politique et le nationalisme.

L'apport de nouvelles sur le gandhisme et l'interprétation des mouvements nationalistes indiens en Chine représenta également un facteur dans la réception du gandhisme au Việt Nam. Bien que nous n'avons pas trouvé d'articles dans les journaux au Việt Nam parlant spécifiquement de la réception du gandhisme en Chine autre que des entrefilets mentionnant les voyages de Tagore en Chine, certains articles de journaux et livres au Việt Nam mentionnèrent au passage l'accueil que fit la Chine aux illustres Indiens. Les informations concernant le mouvement de décolonisation indien se diffusèrent en Chine dans une période de grands bouleversements politiques et culturels.

La Chine au début des années 1920 après la chute de la dynastie des Qing en 1912 se trouva dans une guerre civile dans une lutte entre des seigneurs locaux. Ces luttes internes politiques furent aussi marquées au début des années 1920 par des partis nationalistes libéraux dont le Guomindang dirigé par Sun Yat Sen fut le plus important et par la montée des mouvements communistes. Le mouvement de transformation radicale culturelle du *4 mai*, créé en 1919 par les étudiants de retour d'Europe et d'Amérique du Nord, domina la scène culturelle chinoise et particulièrement chez les lettrés et réformateurs. Ce regroupement vit, dans les idées émanant de l'Occident tel que les principes égalitaires de la République française et de la Révolution bolchévique et ainsi que la révolution scientifique soutenant l'industrialisation de l'Occident, des solutions pour une Chine apathique et sclérosées par la tradition asiatique arriérée que représenta particulièrement le confucianisme.[131] Ainsi, pour nombre de Chinois, leurs nombreux problèmes politiques et culturels demandèrent une transformation importante de la société chinoise pour progresser vers la modernité occidentale. La réception du gandhisme en Chine s'effectua ainsi dans cette recherche de solutions pour que la Chine sorte de son bourbier.

En Chine, la réception de Gandhi s'échelonna sur une longue période et le succès de son mouvement nationaliste fit de l'Inde un exemple d'organisation politique pour les réformateurs et les radicaux chinois. Transformant l'image négative courant en Chine de l'Inde comme pays n'ayant pas su défendre ces intérêts face à l'Occident, Gandhi devint une inspiration pour nombres de chinois, selon Brian Tsui. Pour cet auteur, la réception de Gandhi s'effectua en Chine durant les années 1920 et 1930 selon différentes lignes idéologiques représentant différents courants politiques voulant réformer leur pays soit en essentialisant la culture chinoise asiatique soit en

[131] Pankaj Mishra, *From the Ruins of Empire: The Revolt Against the West and the Remaking of Asia*, London , Allen Lane, 2012. P 235

exigeant des transformations radicales de la société. [132] Le premier groupe représenté par des auteurs conservateurs contribua à cette essentialisation de l'Asie en voyant dans Gandhi une lutte spirituelle et une résistance à la modernité occidentale. Ce fut pour eux l'exemple d'une réponse à la dégénérescence apportée par l'Occident et d'une spiritualité asiatique réussissant à libérer le peuple et travaillant au salut de l'humanité. Les deux autres groupes radicaux se divisèrent sur les méthodes et les actions de Gandhi. Les plus modérés représentèrent Gandhi comme le leader d'un mouvement de masse menant une révolte non violente et la libération du peuple indien. Gandhi, pour eux, représenta un politicien apte à faire pression sur les pouvoirs coloniaux sans utiliser la violence et à développer une vision de la société distincte des normes occidentales et adaptées à la réalité en Inde. Les plus radicaux présentèrent le projet gandhien en prônant que la non-violence ne put mener la révolution à terme. D'allégeance communiste, ils critiquèrent Gandhi pour son manque de conscience de classe et sur la certitude que son mouvement ne pourra jamais atteindre l'indépendance tant que les groupes subalternes resteront sous l'égide d'une élite petite-bourgeoise.

La réception de l'oeuvre de Rabindranath Tagore prit tout autre sens en Chine. La remise en question radicale de la tradition culturelle chinoise par le groupe du *4 mai* ne put que s'opposer à la volonté de Tagore de promouvoir et valoriser de la culture asiatique dénigrée par l'Occident. Pour eux, Tagore symbolisa l'image du porte-étendard de la déchéance de l'Asie dédaigneuse des choses matérielles. Rabindranath Tagore représenta ainsi pour ces radicaux, selon Pankaj Mishra, l'exemple d'un représentant de pays subjugué cédant tous les leviers politiques et économiques aux puissances impériales et n'ayant que les questions de spiritualité comme champs d'action. [133]

[132] Brian Tsui, « Decolonization and Revolution: Debating Gandhism in Republican China » dans *Modern China*, 2015, vol. 41(1), p. 65.
[133] Pankaj Mishra, *op. cit.,* p. 237

Pour ces Chinois selon lui, une personne ne se préoccupant pas de la subjugation politique de son pays représenta le parangon de la déchéance de cette civilisation, d'un pays 'perdu'.[134] Le message d'universalisme humaniste de Tagore établi sur les bases d'un dialogue égal entre les civilisations n'eut que peu d'écho en Chine où l'urgence ressentie par plusieurs lettrés exigea la nécessaire transformation profonde de leur société vers la modernité occidentale. Les radicaux jugèrent que les paroles du poète indien se révélèrent futiles et nuisibles devant la tâche leur incombant.

La communauté indienne au Việt Nam:

Un dernier vecteur d'information influençant l'appropriation du gandhisme dans la sphère de circulation se manifesta par la communauté indienne vivant au Việt Nam durant la période coloniale. Établie depuis le début de la colonisation française, cette communauté constituée principalement d'Indiens originaires des comptoirs français de l'Inde travailla dans les services publics, dans le commerce aux détails et avec la caste Chettiar du sud de l'Inde dans les banques et les prêts sur gage. [135] Toutefois, à la différence de leurs nombreux compatriotes travaillant dans d'autres colonies, les travailleurs contractuels indiens furent très rares en Indochine. Concentrée en grande majorité en Cochinchine, cette petite communauté eut un impact politique, économique et culturel important sur la société d'accueil selon Natahsa Pairaudeau dans son livre *Mobile Citizens*. [136] Le statut particulier de citoyen français dont certains bénéficièrent eut un impact sur les élections locales puisqu'ils représentèrent plus du quart du nombre total de personnes éligibles

[134] Rebecca Karl démontre comment l'image de l'Inde comme pays 'perdu' et n'offrant aucune solution pour la Chine fut dominante dès la fin du 19e siècle en Chine. Voir *Staging the World . Chinese nationalism at the Turn of the Twentieth Century*. Duke University Press, 2002. p. 159-164
[135] Natasha Pairaudeau. *Mobile Citizens: French Indians in Indochina 1858-1954*. Nordic Institute of Asian Studies – Copenhague, NIAS Press. 2015. p. 10 - 12
[136] *Ibid.*

au vote.[137] Cette relative force politique rentra en conflit directe avec la nouvelle élite émergente vietnamienne en Cochinchine. Économiquement, la population indienne au Việt Nam eut une relation difficile avec la population vietnamienne. Particulièrement, lors de la grande crise économique des années 1930, le rôle de banquier des chettys en fit les boucs émissaires des problèmes confrontés par la population.[138]

Pris avec cette image négative, plusieurs membres de la communauté indienne voulurent rehausser leur image dans la colonie et de participer à la diffusion du gandhisme au Việt Nam toujours selon Pairaudeau. Voulant rejoindre (amadouer) et être mieux perçu par la nouvelle élite vietnamienne, ils représentèrent leur communauté comme étant dynamique et étant des acteurs à part entière de la progression et la modernisation du Việt Nam. [139] Par contre, ne pouvant pas se réclamer de la modernité française et du même niveau de progression intellectuelle, les Indiens en Indochine se tournèrent vers leur passé pour élever leurs cultures au niveau des grandes civilisations. Ils firent ainsi la promotion de la Grande Inde, cette idée promue par des chercheurs indiens pour expliquer la diffusion de la culture indienne principalement dans l'Asie du Sud-est. Au demeurant, Rabindranath Tagore représenta, durant les années 1920 et 1930, un des plus illustres promoteurs de cette idée voyageant à travers le monde. Comme nous verrons dans le chapitre 3 sur le pan-asianisme, la communauté indienne de Sài Gòn s'activa dans la promotion des idées du poète et écrivain indien. Le pan-asianisme se révéla un point d'attache important dans le développement des liens pan-asianistes en sol vietnamien.

Par contre, la possibilité pour la communauté indienne de propager les idées politiques de

---

[137] L'électorat fut constitué en 1922 de 2000 hommes naturalisés français, dont 1000 Français métropolitains et d'autres colonies, 350 Vietnamiens et Chinois naturalisés et 700 renonçants. Voir Natasha Pairaudeau, *op. cit.,* p. 141

[138] *Ibid.,* p. 212 -219

[139] *Ibid.,* p. 231 -271

Gandhi fut très limitée selon des archives de l'administration française. Soucieux de la possible influence du mouvement nationaliste indien représenté par Gandhi en Indochine, l'administration française surveilla étroitement la promotion et la diffusion d'informations sur le gandhisme par les Indiens en Indochine. Vraisemblablement, l'apport de la communauté indienne à la connaissance sur le gandhisme fut restreint, car les Indiens de Sài Gòn firent peu de propagande pour Gandhi à l'extérieur de leur communauté puisque les membres de la communauté « craignant d'ailleurs d'être surpris et expulsés »[140] s'abstinrent volontairement de répandre les idées de Gandhi.

[140] ANOM GGI 65474 Direction de la sûreté Notices d'informations politiques mai 1923

> « L'intime pensée de l'élite indienne est donc régénérer la culture et la pensée orientales pour affranchir le peuple du matérialisme occidental. .... A cette puissance diabolique de tyrannie, il faut opposer la force d'âme tirée des profondeurs de la civilisation millénaire des Indes. »
>
> Bùi Quang Chiêu 1929

Deuxième chapitre : Satyagraha et la revitalisation de l'individu et de la société

La force et la puissance du mouvement nationaliste indien représenté par Gandhi devinrent au Việt Nam un exemple possible pour les aider dans leurs propres désirs de progresser et retrouver leur autonomie politique. De plus, conscient que les réformes, tant promises par les Français, allaient être décrétées qu'à la suite de revendications et de négociations avec l'administration, le gandhisme leur donna l'exemple d'un mouvement politique d'envergure ayant la légitimité de négocier avec l'administration coloniale britannique. Les outils et les concepts gandhiens allaient les aider à rénover leur société pour qu'elle puisse elle aussi accéder à l'État-nation.

Comment les Vietnamiens ont-ils expliqué le succès de Gandhi? Est-ce que les raisons expliquant la force de son mouvement politique furent applicables au Việt Nam? Comment les enseignements du gandhisme inspirèrent-ils les solutions proposées par les modernistes? Pour répondre à ces questions, nous analyserons en premier comment les Vietnamiens s'approprièrent les néologismes civilisation, société et individu. Et comment cette appropriation refléta leurs préoccupations et les espoirs sur l'avenir de la société vietnamienne colonisée. Une fois établis les

assises de l'appropriation de la modernité impérialiste occidentale et son impact sur l'explication et la compréhension du gandhisme, nous regarderons les différentes réformes proposées au Việt Nam pour reproduire le succès de Gandhi. Essentiellement, pour les Vietnamiens modernistes, la force du mouvement de Gandhi fut attribuable à son ancrage dans la culture indienne. Nous verrons que selon eux, Gandhi réussit à mobiliser la société indienne en insérant son message dans la religion et la spiritualité spécifiquement indienne. Les différences entre la culture indienne et vietnamienne limitèrent cependant la reproduction du succès de Gandhi dans la société au Việt Nam. Nous verrons, par contre, que ces auteurs revendiquèrent à l'instar de Gandhi la rénovation de la société indigène en préconisant pour les individus le devoir de se perfectionner en acquérant un enseignement moral et en apprenant des savoirs et des connaissances vietnamiennes et occidentales.

Le maelstrom causé par la diffusion de la modernité impérialiste occidentale imposa à la société vietnamienne la nécessité de se moderniser pour retrouver son autonomie politique. À la fin du 19e siècle, pour parvenir à l'autonomie politique, la seule forme d'État jugée apte à représenter une société fut l'État-nation. Ainsi, pour les Vietnamiens, l'autonomie politique ne put que s'affirmer qu'au sein d'un État-nation et la façon d'y parvenir ordonna de se civiliser.[1] Cette nouvelle forme d'organisation étatique est un exemple de ces idées qui se propagent à travers le globe s'insérant dans une autre société modifiant profondément les institutions culturelles, économiques et politiques. Le 19e siècle vécut l'émergence de l'État-nation comme la seule entité

[1] Notre analyse du processus de civilisation et de l'État-nation s'inspira de l'argument développé par Prasenjit Duara, « The Discours of Civilization and Pan-Asianism », dans *Journal of World History*, Vol. 12, No. 1, 2001, pp. 107-108.

politique pouvant représenter la souveraineté sur un territoire et la seule entité ayant la légitimité pour représenter un peuple. L'État-nation en se désignant comme seul représentant légitime affirme son droit face aux autres États avec lesquels il compétitionne. Cette légitimité face aux autres États se concrétise par sa capacité de contrôler un territoire et par sa capacité à déterminer les membres de sa population. Cette sélection instituée par le récit promu par l'État-nation différencie les membres de la Nation des autres peuples et cultures, et ce, habituellement dans un rapport de compétition ou d'opposition avec les uns avec les autres. L'État-nation ainsi, limite avec son récit fondateur le membrariat de sa communauté à ceux qui peuvent attester sa légitimité sur un peuple et un territoire.

L'État-nation, en outre, possède la caractéristique de matérialiser dans son récit l'aboutissement du progrès de l'humanité. Cette conception de l'État-nation comme stade supérieur de l'évolution humaine émana du projet des Lumières et de la modernité impérialiste occidentale[2] centré sur la rationalité et l'émancipation des êtres humains. Cette modernité s'oppose à toutes organisations étatiques tyranniques dans le but d'instaurer l'État-nation à titre de représentant d'un peuple souverain. Cette nouvelle forme étatique représente la rationalité humaine dans sa progression linéaire vers un idéal de liberté. L'État-nation de cette façon incarne l'actualisation de l'évolution humaine et de son achèvement. De plus, l'être humain se conçoit désormais selon son potentiel d'accomplissement vers un idéal commun : «Le dynamisme permanent de l'homme moderne réside essentiellement dans la tension vers cet idéal qu'il a lui-même placé à une distance inaccessible.»[3] Cette conception de l'histoire s'institua dorénavant dans une projection vers un futur où l'État-nation symbolise pour les êtres humains la possibilité

[2] Voir Peter Van der Veer *The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India, Princeton University Press, 2014.*
[3] Danielle Létocha, « Comment définir la modernité quand on est encore régis par ses impératifs? », dans *Carrefour* (1991) volume XIII numéro 1. p 10

d'accomplir leur plein potentiel. Toutefois, ce possible aboutissement reste toujours un idéal vers lequel l'humanité tend; il n'est jamais accompli. L'idée de l'humanité comme une progression, une réalisation potentielle du projet de la modernité, s'institue dans une vision de l'histoire linéaire où l'apothéose humaine s'incarne dans un État-nation.

Ainsi, l'État-nation s'imposa comme la seule forme étatique envisageable pour les Vietnamiens modernistes s'ils voulurent retrouver leur autonomie politique. De plus, l'État-nation requit de la part des Vietnamiens de se définir et de se concevoir au sein d'une communauté nationale. Ultimement, l'accession à l'État-nation allait matérialiser la régénération et la modernisation de la société vietnamienne. Par contre, l'écart inévitable entre l'idéal de la modernité et la réalité, déjà présent dans les sociétés occidentales, prit un sens plus fort en colonie et restreignit la possibilité des Vietnamiens de prouver leur progression. Les colonisateurs, se voyant comme le stade le plus avancé de la modernité, considérèrent les cultures locales non occidentales en retard et situées à un stade inférieur de l'évolution humaine. Ces cultures locales vécurent toujours, selon eux, sous le joug de traditions influençant leur capacité à être autonome et libre. Pour être civilisées, ces sociétés arriérées durent s'adapter et changer leurs façons de penser : se moderniser selon les standards occidentaux afin de conduire, eux aussi, leur vie selon la raison et émancipée de toutes traditions irréfléchies. Cependant, ne pouvant jamais être entièrement Français, donc entièrement civilisés, les Vietnamiens ne furent jamais assez modernes aux yeux des Français pour être apte à se gouverner et à accéder au statut d'État-nation.

À la fin du 19^{e} siècle en France, cette injonction de modernisation et de civilisation prit, en outre, un sens symbolique déterminant dans le récit national avec la mission civilisatrice. Ce devoir et ce droit de propager la civilisation française à travers le monde s'inscrivirent dans le récit national en présentant cette particularité comme l'élément légitimant la France à diffuser, ce

qu'elle eut de plus précieux, sa culture. Ainsi, la mission civilisatrice devint une justification fondamentale puisqu'elle différencia la France des autres nations colonisatrices occidentales. Héritée de la révolution de 1789, la Troisième République se représenta son rôle colonial comme libérateur de la tyrannie dans une quête de liberté, d'égalité et de fraternité pour tous les êtres humains. La France républicaine s'investit de la responsabilité et de l'obligation de libérer les autres peuples par fraternité humaine. La France dut : « [...] éclairer la marche des peuples vers le progrès, éveiller à la civilisation les populations attardées. »[4] La mission civilisatrice donna de cette façon la permission morale à la France d'asservir des peuples primitifs dans le but de les civiliser. De plus, l'asservissement ne fut pas contraire aux idées des Lumières, car seuls les peuples civilisés eurent la légitimité pour constituer un État-nation pouvant revendiquer la souveraineté sur un territoire. La nouvelle République française se représenta la mission civilisatrice comme un devoir moral déterminant son rapport au monde et légitimant la colonisation des peuples nécessitant d'être libéré de la tyrannie.

La représentation par la France de son oeuvre coloniale comme une mission civilisatrice française s'inscrivit, de surcroît, dans le discours du darwinisme social dominant dès la fin du 19e siècle. L'État-nation comme représentation de l'historicité occidentale[5] combinant unicité d'un peuple, progrès et compétition se concrétisa en colonie dans le discours sur le darwinisme social et la nécessaire civilisation de la société colonisée. Le darwinisme social expliqua qu'une société fut condamnée à être colonisée et encore disparaitre si elle ne devint pas un État-nation fort. Cette idéologie fort répandue en Occident à la fin du 19e siècle fut développée, entre autres, par Herbert

[4] Charles-Robert Ageron, *France coloniale ou parti colonial?,* Paris, Presses universitaires de France, 1978, p.62.
[5] L'historicité ici fait référence à la critique de Dipesh Chakrabartie de l'idée de l'histoire occidentale progressive et unitaire fut la seule façon légitime de concevoir l'histoire – particulièrement dans les sciences sociales. Voir pour plus de détails Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe : Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000. 301 p.

Spencer en se basant sur la théorie darwinienne de la théorie de l'évolution et de la sélection naturelle des espèces. Spencer appliqua aux sociétés les principes darwiniens en utilisant le terme de la survie du plus apte (*survival of the fittest*). Il appliqua ainsi ce concept biologique de race aux sociétés expliquant, de fait, que certaines furent plus aptes, plus évoluées et donc plus civilisées que d'autres. La compétition entre les nations devint une question d'échelle sur le spectre de l'évolution civilisationnelle. Spencer établit ainsi une équation entre les sociétés et le concept de race classant les sociétés/races à différents échelons de l'évolution tout en plaçant les Occidentaux au sommet.[6] De plus, cette subordination des races inférieures demanda inculcation, pour leurs biens, par les races supérieures, car cette tutelle allait être, pour les races inférieures, bénéfique à long terme en leur apportant connaissances et autonomies. Le progrès des races faisant partie de l'évolution, de l'ordre naturel des choses, la survie du plus fort allait mener à un développement progressif et cumulatif de toute l'humanité. La loi de la survie s'appliqua ainsi aux sociétés et devint un moteur de la progression, de l'évolution.[7] De la même manière, l'impérialisme participa au progrès de l'humanité étant donné que le darwinisme social renforça un état de fait : « […] it was nature's way that inferior races yield to superior race. » [8] L'impérialisme ne consista pas uniquement une question de pouvoir, mais aussi une obligation morale, car cela régla une carence des races soumises : « […] for inferior races were inherently incapable of establishing institutions of liberty. » [9] Cet état de fait donna la permission aux impérialistes de conquérir les peuples inférieurs pour leur bien, pour les faire progresser vers la civilisation en instaurant des institutions établissant et garantissant la liberté, même contre leur gré. De cette manière, l'État-nation en

[6] Thomas McCarthy, *Race, Empire, and the Human Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009. p. 76
[7] *Ibid.,* p. 77
[8] *Ibid.,* p. 80
[9] *Ibid.*

incarnant la liberté pour la modernité impérialiste occidentale et de civilité prit avec le darwinisme social un sens encore plus fort. L'État-nation put représenter, dès lors, le seul dénouement possible du processus naturel et inéluctable de l'évolution des sociétés.

Ce droit moral de conquérir les peuples pour les aider à se civiliser au nom du darwinisme social et de la supériorité de leur civilisation se concrétisa quotidiennement dans le monde colonial par une attitude condescendante et raciste des colonisateurs envers les indigènes jugés inférieurs. Les Vietnamiens furent une race inférieure ne pouvant qu'être assimilée à la civilisation française pour mériter des considérations. Cette distinction raciale se concrétisa dans une séparation physique entre les Français et les Vietnamiens vivant dans des quartiers séparés, fréquentant des lieux de sociabilités différents, ne parlant pas la même langue et ne mangeant pas la même nourriture, mais vivant dans la même ville coloniale. Légalement, les Vietnamiens n'eurent pas les mêmes droits ni la même application de ses droits que les Français. Sans oublier toutes les violences physiques et les abus psychologiques subis par les ouvriers et indigents vietnamiens aux mains des colonisateurs. Ce racisme quotidien se révéla également dans les rapports sociaux entre les deux races. Le tutoiement, tout banalement, rappela constamment leur infériorité et le dénigrement vécut par les Vietnamiens en contact avec les Occidentaux. Une société où la hiérarchie sociale et les différences d'âge furent soulignées par le pronom, le mot tu prit une signification importante pour les Vietnamiens. S'adresser à un ainé ou à un lettré en le tutoyant constitua une impolitesse et fut considéré comme un manque de savoir-vivre et de civilité. Venant de la société française où le pronom put signifier également une déférence envers les plus âgés et les supérieurs, ce non-respect des règles de politesse par les colonisateurs renforcit encore plus la teneur de leurs mépris pour la société indigène. Par contre, l'utilisation du tutoiement fut pour les colonisateurs non seulement un signe de supériorité civilisationnelle et de racisme, mais aussi une

injonction sociale.[10] Bien sûr, le tutoiement fut également un autre exemple des moyens utilisés par les colonisateurs pour réitérer et consolider leurs pouvoirs sur les indigènes, néanmoins il fit également partie du rôle que s'attribuèrent les colonisateurs tels que décrits par George Orwell dans nombre de ses livres tels *Burmese Days* et *Shooting an Elephant*. Ne pas agir en colonisateur en n'affirmant pas son pouvoir, en ne répondant pas aux attentes des autres colonisateurs et à ce que l'on crut être les attentes des colonisés fut pressenti par la société coloniale comme des signes de faiblesses morales et une perte d'autorité envers les indigènes.[11] Cette injonction sociale et cette anxiété de performance coloniale eurent aussi un impact sur la société coloniale. Ils accentuèrent la différence raciale et limitèrent les transgressions aux codes de conduite en imposant aux colonisateurs la nécessité d'affirmer leur autorité et leur supériorité. Séparer et hiérarchiser la société coloniale concrétisèrent de cette manière l'application par les colonisateurs français en sol vietnamien du darwinisme social au centre de la mission civilisatrice et du projet de la modernité impérialiste occidentale au 20e siècle.

[10] Olivier Le Cour Grandmaison, « Violences symboliques et discriminations raciales dans l'empire français » dans *Historical Reflections*, Volume 36, Issue 2, Summer 2010, p. 25.
[11] Harald Fischer-Tiné, « Introduction » dans Harald Fischer-Tiné (éd.), *Anxieties, Fear and Panic in Colonial Settings : Empires on the Verge of a Nervous Breakdown,* Cham, Springer International Publishing, 2016. p. 2-3

La Tribune indochinoise 1927-04-06

Fort de cette conception de l'État-nation comme représentante du progrès de l'humanité et de son expansion à l'échelle planétaire de la compétition darwinienne entre les nations pour les ressources et les marchés, l'impérialisme occidental modifia profondément la société vietnamienne. L'expansion européenne au 19^{e} siècle en Asie de l'Est causa la perte d'autonomie politique à de nombreux États causant une remise en question des fondements de ces sociétés. De plus, la modernisation selon les standards occidentaux du Japon et sa victoire contre la Russie en 1904 confirma pour nombres d'Asiatiques la nécessité de se réformer pour survivre dans le monde

de la modernité impérialiste occidentale. Le besoin de mieux connaitre l'Occident et les raisons expliquant son succès furent, dès lors, jugés essentiels pour les lettrés vietnamiens. Les « écrits modernes » (*tân thư*) de l'Occident arrivant du Japon et de la Chine donnèrent plusieurs réponses aux préoccupations des lettrés vietnamiens dits modernistes. Ainsi pour ces lettrés, la solution se trouva dans la réforme de leur société selon la modernité occidentale comme le démontra le Japon en restant autonome politiquement n'ayant jamais été colonisé par l'Occident.

Particulièrement, devant la force de cet impérialisme occidental, les lettrés vietnamiens trouvèrent dans les « écrits modernes » du darwinisme social l'explication de leurs asservissements. La défaite du Việt Nam face au Français ne s'expliqua plus uniquement par une question de force militaire, mais le résultat de la supériorité civilisationnelle des conquérants et de la compétition entre les sociétés. La domination du Việt Nam se comprit dès lors, d'après les modernistes, selon la hiérarchisation des civilisations et la compétition pour déterminer la plus apte à survivre. Au Việt Nam, la colonisation directe renforça cette lutte entre les peuples et rendit la question de la survie centrale à leurs interprétations du darwinisme social.[12] La société vietnamienne leur apparut faible et sur le point d'être assimilé par la France plus forte et mieux adaptée pour survivre dans le monde moderne. Pour ces lettrés, ne voulant pas disparaitre, la survie de la société vietnamienne allait devoir nécessairement se civiliser, à l'instar du Japon, à l'aide de réformes demandant une longue et importante évolution vers la modernité occidentale.

L'importance de la tâche à accomplir, la profondeur et l'ampleur des changements nécessaires à la société vietnamienne selon ces modernistes se reflétèrent dans les représentations

[12] Voir Hue-Tam Ho Tai, *Radicalism and the Origins of the Vietnamese Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, pp. 20-23 et David G. Marr, *Vietnamese Tradition on Trial, 1920–1945*, Berkeley, University of California Press, 1981, pp. 296-298, Pierre Brocheux et Daniel Hémery, Indochine. La colonisation ambiguë, 1858–1954, Paris, Découverte, 2001 (1994). p. 285-286 et François Guillemot, *Dai Viêt, indépendance et révolution au Viêt-Nam : L'échec de la troisième voie,* Paris, Les Indes Savantes, 2012 pp. 41-42.

qu'ils firent de la nécessaire revitalisation de leur société. Cette injonction de modernisation à laquelle fit face la société vietnamienne se représenta essentiellement, pour les modernistes, comme un cheminement difficile et dangereux, mais qui finalement allait sauver les Vietnamiens. Cette représentation du défi de la mission civilisatrice se présenta selon Yufen Chang avec l'aide des tropes de la littérature classique sinisée du *Monde des rivières et lacs* et de la *Source aux fleurs de pêchers.*[13] À l'aide de ces tropes, ils représentèrent la civilisation de la culture vietnamienne comme un parcours menant à un monde meilleur. Débutant par un passage dangereux dans le premier trope menant ultimement à un monde idyllique civilisé dans le second, l'utilisation de ces tropes révéla l'admiration que les Vietnamiens eurent pour la mission civilisatrice en même temps que les appréhensions qu'elle suscita. Ce long cheminement vers un monde civilisé idyllique représenté dans un imaginaire sinisé nous révéla également leur intention de se projeter dans une éventuelle reviviscence dépassant le modèle original français en combinant civilisation occidentale et monde idéal de la littérature sinisée. Mark Philipp Bradley arriva au même constat. Selon lui, les lettrés vietnamiens modernistes envisagèrent la rénovation de leur société de façon optimiste. En s'appropriant la modernité occidentale, les réformistes, selon lui, crurent : « […] they could transcend French colonialism and regain their rightful place as leaders of a newly strengthened Vietnam. »[14] Les lettrés vietnamiens envisagèrent de la sorte la nécessaire revitalisation, malgré toutes les difficultés, avec une certaine confiance dans leur capacité de leur société vietnamienne à survivre.

[13] Yufen Chang, « Spatializing Enlightened Civilization in the Era of Translating Vernacular Modernity: Colonial Vietnamese Intellectuals' Adventure Tales and Travelogues, 1910s–1920s », dans *The Journal of Asian Studies* Vol. 76, No. 3 (August), 2017, pp. 627–654.
[14] Mark P. Bradley, «Becoming Van Minh: Civilizational Discourse and Visions of the Self inTwentieth-Century Vietnam », dans *Journal of World History*, Vol. 15, No. 1 (2004). p. 71

De cette façon, la civilisation et la survie de la société vietnamienne n'allaient pas se réaliser par une assimilation complète à la civilisation française, mais plutôt dans une combinaison d'éléments de la civilisation occidentale et de la civilisation sinisée. Cette présence du monde sinisé dans leur conception du mot civilisation s'expliqua en partie, d'après Yufen Chang, par la prédominance des textes chinois dans l'appropriation du terme civilisation au Việt Nam et de la proximité conceptuelle du terme dans langue chinoise. Selon Yufen Chang, le mot civilisation fut traduit en *quốc ngữ* par *văn minh*, une translittération du mot chinois *wenming*. Le mot chinois *wenming* fut utilisé en Chine et ces translittérations dans le monde sinisé comme référent au système tributaire chinois. Ce système hiérarchique concentrique lia différents États en Asie de l'Est et du Sud Est avec le centre impérial de Péking. *Wenming* définissa le cadre régissant la relation entre les membres de cette sphère politique et déterminant leur niveau hiérarchique au sein du *wenming* et assignant en cela leur position dans l'Empire et les tributs donnés et les cadeaux reçus. Ainsi, la traduction du mot civilisation par le mot *wenming* s'imposa pour les traducteurs puisque : « […] both words are boundary markers that define civilization through it contrast to barbarous others. »[15] Adopté par les lettrés modernistes, le mot *văn minh* inclut la notion de hiérarchie civilisationnelle en facilitant l'appropriation de cette notion et en la rendant plus significative. De cette manière, et encore que la France eut entièrement colonisé le Việt Nam au cours des années 1880, l'appropriation du mot civilisation fut bien ancré dans la culture vietnamienne avant que s'effectua son appropriation par la mission civilisatrice française.[16] Ainsi, pour Yenfu Chang, le mot civilisation *văn minh* garda dans les premières traductions le sens de *wenming* tout en soulignant que lorsque les Vietnamiens utilisèrent *văn minh* dans le cadre de

[15] Yufen Chang, *Traveling Civilization: The Sinographic Translational Network and Modern Lexicon Building in Colonial Vietnam, 1890s−1910s,* Nalanda-Sriwijaya Centre Working Paper No. 21 (Feb), 2016. p. 6
[16] *Ibid.,* p. 3

l'État-nation : « […] they tended to give it [*văn minh*] a collective tone and pair it with words such as state, society, nation, people, souvereignty, and so on. » [17] Par contre, la définition du mot prit progressivement après la Première Guerre mondiale une connotation plus proche du concept français selon lui. Dorénavant, le mot fut de plus en plus associé avec les individus démontrant ainsi le changement dans la relation des Vietnamiens éduqués avec la société : « […] younger generation of intellectuals, whose Franco-Vietnamese education enables them to directly access French sources, tended to associate the idea of *văn minh* with individualism and individual accomplishments. »[18] Essentiellement, le terme civilisation vint à signifier une réarticulation du rôle de l'individu et du lien entre l'individu et la société devant les défis de la modernisation du Việt Nam. [19]

Il y eut de cette manière deux éléments centraux à la question à la civilisation de la communauté vietnamienne : la société comme regroupement d'une communauté au sein d'un ensemble civilisationnel et l'individu comme agent de la revitalisation de la société. Les premières utilisations du terme *văn minh* s'effectuèrent ainsi à Hà Nội dans les premières années du 20e siècle. Des lettrés influencés par les écrits modernes (*tân thư*) créèrent le mouvement réformateur *Việt Nam Duy Tân Hội* (la Ligue pour la modernisation du Việt Nam) introduisant le concept de *văn minh khai hóa* (civilisation éclairée) comme fondement de la rénovation de la société vietnamienne. Les modernistes du *Duy Tân Hội* publièrent en 1904 le livre *Văn Minh tân học sách* (Manuel de civilisation et d'enseignement moderne) dans lequel la question de la civilisation fut présentée dans des termes du darwinisme social.[20] Opposant une civilisation vietnamienne statique adhérant de façon stricte à un confucianisme classique et méfiant envers les idées étrangères et une

[17] *Ibid.,* p. 17
[18] *Ibid.,* p. 18
[19] Mark P. Bradley*, loc. cit.*, p. 66
[20] *Ibid.,* pp. 69-72

civilisation occidentale dynamique où la compétition entre les idées généra des innovations, les modernistes critiquèrent leur société tout en proposant sa modernisation comme le Japon pour combler leur retard civilisationnel. L'utilisation du terme civilisation de cette façon souligna l'importance que prit la préoccupation des lettrés pour la question de la survie de leur société et l'importance que prit, selon eux, l'indispensable réforme de leur société.

Ainsi, la société signifia un concept étroitement lié avec l'idée du darwinisme social et du besoin de revitaliser le Việt Nam selon les standards de la civilisation européenne. Tel le mot civilisation, le néologisme société (*xã hội*) désigna un regroupement de communautés vivant dans la nouvelle réalité de l'historicité de l'État-nation. Au début du 20e siècle, le mot *xã hội*, la translittération du mot chinois *shehui*, selon George Dutton, remplaça les mots signifiants une collectivité dans un régime impérial confucéen (*wenming*) tel que "*thiên hạ*" (sous le ciel), la population sous l'autorité de l'empereur, et "*trăm họ*" (100 noms de famille), les Vietnamiens sous l'empereur. [21] Le mot *xã hội* altéra ainsi le sens de collectivité en lui retirant son lien avec l'empereur et en lui donnant une autonomie politique dans sa cohésion. Selon Dutton, malgré les différents sens que put prendre le terme, il fut utilisé principalement pour désigner une population distincte réunie au sein d'un État-nation maintenant des liens forts, entre eux, comme le démontre le mot *quốc gia* (nation) qui littéralement signifie nation famille.[22] La complexité du terme *xã hội* se refléta inévitablement dans les nombreuses nuances qu'il put prendre servant à désigner autant des groupes réunis par leur clan familial que par leur race. Cependant, toutes les différentes

[21]George Dutton, « 'Society' and Struggle in the Early Twentieth Century: The Vietnamese neologistic project and French colonialism », dans *Modern Asian Studies 49*, 6, 2015, p. 2004.

[22] Selon George Dutton, cette conception de la nation fondée sur les familles (les clans) garde l'aspect relationnelle confucéeen de l'organisation social et rejoint la relation politique pré-coloniale où la famille représenta le point de contact entre la population et les empires vietnamiens. Ce nouveau mot, par contre, refléta un lien particulier et solidaire des Vietnamiens entre eux. Le mot nation fit parti de néologismes qui eurent pour but de définir le regroupement de gens tels que les mots comme giống (race) avec des accents proche de la civilisation oriental en opposition à la civilisation occidentale et chủng tộc (race/clan) reflétant les composantes de l'identité de la race vietnamienne, de la nation vietnamienne. Voir George Dutton *loc. cit.,* p. 2006

nuances que prit ce néologisme incorporèrent, selon Dutton, l'importance de la question de la survie de la nation et de la race amenée par le darwinisme social. Les discussions entourant le terme société inclurent toutes la question de la régénérescence de la société vietnamienne et tous furent : « […] ultimately about the ingredients needed to become strong in order to survive. […]. »[23] De plus pour Dutton et tout comme le mot *văn minh*, le mot *xã hội* se transforma à partir des années 1920 en intégrant un sens de responsabilité individuelle et de solidarité entre les membres d'un État-nation représenté dans la formation du néologisme *chủ nghĩa xã hội* (socialisme). La société se comprit à partir de cette période comme un regroupement d'un peuple dans le cadre d'un État-nation dont les membres solidaires furent pris dans une compétition pour la survit de la société.

Le deuxième terme central à la question de la civilisation de la société vietnamienne fut l'individu comme agent de la revitalisation au sein de la société. Bien que les modernistes revendiquassent une réforme importante de la société vietnamienne, le rôle de l'individu se conçut essentiellement à l'aide de préceptes confucéens. Dans leur représentation du darwinisme social, les modernistes mirent l'accent sur le volontarisme des hommes de talents, au contraire du déterminisme des écrits chinois, comme moteurs de la revitalisation de la société vietnamienne. [24] Ce volontarisme se démontra à l'aide de biographies d'hommes occidentaux tels que James Watt, Thomas Edison ou Georges Washington qui par un esprit entreprenant et aventureux symbolisèrent ces hommes de talents confucéens (tài) pouvant avoir un contrôle sur leur destinée (mệnh). En utilisant ces exemples, ils voulurent expliquer la supériorité de la civilisation occidentale à sa capacité à générer de tels hommes de talents tout au contraire de la société vietnamienne inapte.

[23]George Dutton, *loc. cit.,* p. 2012.
[24] Mark P. Bradley, *loc cit.,* p. 70

Pour ces modernistes, ces hommes de talents eurent toutefois les mêmes caractéristiques que les hommes supérieurs confucéens (quan tử) : de moralité, de sacrifice, de courage et de loyauté. En utilisant ces archétypes pour symboliser les changements de la société vietnamienne, ces modernistes conservèrent leur conception de la primauté des élites confucéennes sur la population dans tous les changements politiques et sociaux. Ainsi, la rénovation de la société vietnamienne allait se faire par des hommes de talents confucéens démontrant le volontarisme du darwinisme social et que seule l'élite lettrée allait mener à la revitalisation du Việt Nam.

Cette représentation de l'individu, telle une élite guidant l'adaptation de la société, se modifia avec la présence française, toujours selon Bradley. Tout comme la définition du mot civilisation changea pour inclure l'individualisme dans sa signification, la responsabilité de la relance sociale n'incomba plus qu'aux lettrés. Avec l'instauration du système scolaire français, l'élite éduquée vietnamienne eut accès directement aux penseurs et connaissances scientifiques publiés en français. Pour ces Vietnamiens et même si la civilisation occidentale demeura un exemple pour réformer la société vietnamienne, la revitalisation de leur société selon les critères occidentaux ne représenta plus la seule solution. La barbarie de la Première Guerre mondiale, les inégalités sociales dévoilées par les mouvements socialistes et communistes, l'impérialisme et l'absence de réformes significatives en colonies abaissèrent la superbe de l'Occident aux yeux des colonisés. La revitalisation de la société ne fut plus uniquement représentée en termes civilisationnels, mais en termes aussi de modernisation qui inclurent toujours la question de la progression des sociétés vers l'État-nation.

Cette élite éduquée, d'après Bradley, garda la biographie d'homme de talent comme exemple d'individu éduquant le peuple comme le fit la première génération de modernistes. Toutefois, ces biographies négligèrent l'importance du volontarisme et de l'exemplarité de ces

héros comme source de changement pour mettre l'accent sur le rôle des forces politiques, sociales et économiques dans la définition des individus. Ne cherchant plus un modèle pour être à l'avant-scène d'action collective pour revitaliser la société colonisée, ils représentèrent ces hommes de talents : « […] as blueprints for how individuals could transform themselves and their relationship with society. »[25] Le meilleur exemple, au dire de Dutton, de cette nouvelle façon de négocier le lien entre l'individu et la société se démontra dans l'utilisation du reportage. Ces longs articles combinèrent réalisme social avec des reportages écrits au je sur des sujets sociaux comme la prostitution, la pauvreté et les prisons. Ces reportages eurent pour but de faire prendre conscience des réalités sociales à leurs lecteurs pour qu'ils: « […] reflect critically on the world around them and to recast individuals, whether writers, characters, or readers, as purposeful agents in the making of their own histories. »[26] Ainsi, le changement ne fut plus l'exclusivité d'hommes de talent guidant le peuple, mais la responsabilité d'individus de talent devenant des agents de changements en agissant comme membres de la société.

La modification des mots civilisations et sociétés à partir des années 1920 refléta de cette manière une adaptation du rôle de l'individu et de sa capacité à revitaliser la société; l'individu moderne devint un acteur dans la régénération de la société. Ainsi, marqué par la nouvelle réalité demandant aux cultures de s'adapter à la modernité, le mot individu (*cá nhân*) fut un néologisme important dans la régénérescence de la société vietnamienne. Reflétant l'influence de la France sur la nouvelle élite moderniste le mot garda tout de même des éléments essentiels de la culture vietnamienne en maintenant un lien fort et essentiel avec sa communauté. Pour Daniel Hémery, il eut trois genres de discours sur l'individu : trois façons d'être plaçant l'accent sur la nécessaire

[25] Mark P. Bradley, *loc cit.,* p. 77
[26] *Ibid.,* p.81

modernisation en éloignant l'individu, mais sans jamais l'en détacher, de sa conception communautaire et familiste de l'héritage culturel sino-vietnamien incarné par le mot *nhân* (gratitude/bienveillance/humanisme).[27] Le premier genre de discours, et plus significatif pour nous, fut l'individu politique, le citoyen qui se réalise comme agent actif dans l'action politique de style occidental. Le second l'individu culturel et littéraire qui agit pour moderniser la société et le troisième représente l'individu moderne et occidentalisé (civilisé) exprimé dans la littérature. Pour David Marr, le néologisme individu (*cá nhân*) qui apparut au début du 20e siècle, garda, et ce, jusqu'à aujourd'hui, l'idée que l'individu ne peut pas être conçu sans une communauté, sa famille ou son village, c'est un être de relation. [28] De plus, le concept d'individu garda l'obligation de se perfectionner moralement (*tu thân*), concept fondamental du confucianisme. Plus important, ce perfectionnement moral par l'apprentissage allait mener la société vietnamienne à progresser et atteindre l'autonomie politique. Pour ces deux auteurs, le mot *cá nhân,* quoiqu'il incorpora des éléments occidentaux tels que l'action politique, la modernisation de la société ou l'expression de l'individu littéraire, garda toujours le lien fort entre l'individu et la société. Cette relation s'inscrivit ainsi à partir des années 1920 dans un lien de solidarité entre l'individu et ses compatriotes se concrétisant dans l'obligation morale de se perfectionner pas seulement pour lui, mais pour le bien de sa société. Somme tout, l'impératif de l'État-nation, l'acuité de la question de survie et l'obligation de l'adaptation à la modernité impérialiste occidentale par les lettrés et les élites modernistes vietnamiennes se reflétèrent et influencèrent leurs appropriations du néologisme *cá nhân* (individu) et également dans les appropriations des mots *xã hội* (société) et *văn minh* (civilisation). À partir des années 1920, l'individu dès lors, représenta le moteur de la

[27]Daniel Hémery. « L'Homme, un itinéraire vietnamien. Humanisme et sujet humain au xxe siècle » dans Moussons Recherche en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est 13-14, 2009, p. 27 – 53.
[28]David Marr. « Concepts of 'Individual' and 'Self' in Twentieth-Century Vietnam» dans Modern Asian Studies, Vol. 34, No. 4. (Oct. 2000), pp. 769-796.

modernisation qui allait aider la société vietnamienne à se revitaliser en effectuant son devoir moral de perfectionnement et en s'engageant socialement dans le but de faire progresser sa civilisation vers un État-nation.

La tâche de la modernisation de la société vietnamienne devint ainsi pour les individus un cheminement long et difficile demandant de leurs parts efforts et devoirs pour mener progressivement leur société vers le monde idyllique de l'État-nation, la *Source aux fleurs de pêchers.* Pour les modernistes, cette quête de l'autonomie politique allait s'effectuer, d'autre part, en acquérant avec l'aide de la France les outils nécessaires pour faire progresser leur société. De plus, au début des années 1920, les modernistes furent conscients que les réformes, tant promises par les Français, allaient être décrétées qu'à la suite de revendications auprès de l'administration. L'arrivée d'un mouvement tel celui de Gandhi au début des années 1920 leur donna l'exemple d'un mouvement politique obtenant l'adhésion de la population et ayant la légitimité pour la représenter auprès d'une administration coloniale. Dès lors comment les modernistes expliquèrent-ils la force du mouvement gandhien? Le gandhisme réussit à créer un mouvement fort, selon les modernistes, par son habilité à utiliser la nouvelle façon de faire de la politique et à rallier une grande partie de la population indienne à sa cause. La clé de la méthode gandhienne se trouva, d'après l'élite moderniste, dans sa capacité à ancrer son action politique dans la culture indienne créant ainsi un mouvement politique puissant « faisant trembler l'Angleterre. »[29] Cet ancrage fut

[29] E. Dejean de la Bâtie, « La doctrine de Gandhi », *L'Echo annamite,* 1924-07-23

possible, selon eux, car Gandhi, particulièrement, incarna un politicien dont la démarche se révéla intrinsèquement religieuse s'incorporant dans les codes de la religion hindoue et rejoignant de cette façon la majorité de la population indienne. Conséquemment, cette capacité à s'inscrire dans des référents hindous permit au Mahatma d'obtenir de la population une adhésion et un appui indéfectible à ses différentes actions et mouvements politiques.

Cette représentation de Gandhi comme un être foncièrement religieux se présenta dès les premiers articles discutant de Gandhi au début des années 1920. D'ailleurs, le tout premier article publié dans *L'Echo annamite* sur le Mahatma présenta le personnage comme un politicien dont la religion fonda son action sociale. Présentant brièvement ses politiques et ses concepts comme du swaraj, de la non-coopération, de non-violence, de satyagraha et son opposition au matérialisme occidental, l'article mentionna à plusieurs reprises l'aspect unique et différent d'un politicien comme Gandhi qui réticent à faire de la politique fonda ses actions politiques sur des principes religieux. L'article pour souligner cette différence conclut en citant le Mahatma lui-même : « La plupart des hommes religieux que j'ai rencontrés sont des politiciens déguisés, moi, qui ai l'apparence d'un politicien, je suis en fait un homme religieux. »[30] Reprenant l'image que Gandhi voulut construire de lui-même, l'article le représenta comme un politicien différent et intègre dont la religion détermina la conduite de ses actions personnelles et politiques.

Toutefois, cette représentation de Gandhi un homme religieux intègre, sans déguisement, faisant de la politique à contrecœur ne fit pas l'unanimité. Tran Van Hoan, plus de vingt-cinq ans plus tard, dans un article de la revue *France-Asie* expliqua que la force du mouvement indien résulta de l'instrumentalisation consciente et stratégique par Gandhi de la religion pour arriver à ses fins. Cette revue mensuelle fit paraitre en novembre 1948 un numéro spécial *Hommage à Gandhi*

[30] L'Echo annamite, « Gandhi », *L'Echo annamite,* 1922-05-20.

assassiné en début d'année. Dans son texte hommage, Tran Van Hoa attribua le succès de Gandhi à son habileté à utiliser la religion pour adapter son message à la culture indienne. Bien que Gandhi fut un être foncièrement religieux, le Mahatma, de l'avis de Tran, se servit du pouvoir de la religion pour connecter avec ses compatriotes : « Mais Gandhi était exactement renseigné sur la mentalité, l'atavisme religieux et les possibilités spirituelles de son peuple. Il en avait largement tenu compte dans l'élaboration du programme de cette lutte épique qu'il allait entreprendre […] .» [31] Le programme de Gandhi selon lui s'effectua en deux phases. Gandhi débuta par le développement de la force spirituelle du peuple indien par la pratique de la non-violence et le mépris de la culture occidentale. Ensuite, selon Tran, Gandhi put mettre en place son programme de non-coopération. Ces deux phases se complémentèrent : « Cette primauté traditionnelle accordée aux valeurs spirituelles et morales avait préparé le terrain où pouvait s'accomplir le second commandement de Gandhi : 'Ne collabore pas'. » [32] La méthode Gandhi fonctionna en Inde puisqu'elle eut réussi à combiner spiritualité et action politique dans le contexte indien : « Le devoir religieux s'accordait donc parfaitement avec celui envers la Patrie, tracé par Gandhi. L'exercice de l'un impliquait la pratique de l'autre. » [33] Cette méthode fut tellement bien ancrée dans la culture que son adhésion par de nombreux Indiens se fit de façon naturelle : « Le citoyen de l'Inde devenait patriote sans s'en douter : […]. Il lui suffisait de se croiser les bras. »[34] La méthode de Gandhi en développant volontairement, au dire de Tan, en premier le caractère spirituel de son programme pour ensuite employer la non-coopération s'imbriqua en cela dans la culture indienne en unissant la culture religieuse à l'action politique.

Bùi Quang Chiêu fit de même le constat que derrière l'image du saint put se cacher aussi

[31] Tran Van Hoan, « Gandhi n'est pas mort », *France Asie*, 1948 (nov.), p.234
[32] *Ibid.,* p.235
[33] *Ibid.,* p.236
[34] *Ibid.,* p. 236

un politicien. Dans un court texte de février 1932 et un des seuls qu'il publia dans les années 1930 sur le gandhisme, il présenta la situation en Inde depuis l'échec des pourparlers à la conférence de la table ronde, de la commission Simon et de l'élection d'un gouvernement conservateur au parlement de Westminster. Devant le durcissement de l'attitude de Londres envers les politiciens indiens, il resta optimiste, étant un éternel supporteur de l'association avec l'Occident, sur la résolution du conflit puisqu'il vit chez Gandhi cette volonté de trouver une solution raisonnable : « Le Mahatma est non seulement un saint, mais aussi, et surtout un politique. »[35] L'image du religieux faisant de la politique se nuança, d'après Chiêu, devant la réalité de la joute politique et les aptitudes des politiciens à négocier des ententes pour le bien de leurs compatriotes.

Pour d'autres la popularité de Gandhi auprès de ses concitoyens ne fut pas uniquement une question de religion hindouiste ou de politicien astucieux, mais bien que Gandhi, un être spirituel, put fédérer les Indiens de toutes les religions. Cet aspect spirituel de Gandhi se manifesta, d'après Dejean de la Bâtie en 1924, car Gandhi fut influencé dans son action politique par plusieurs livres sacrés, dont le Nouveau Testament. Gandhi eut ainsi, de l'avis de l'auteur, une conception inclusive des religions. De plus, il soutint que ce fut dans la lecture de ces livres que Gandhi découvrit la non-violence et la résistance passive symbolisant sa compréhension d'une spiritualité unique à toute l'humanité. D'ailleurs, les assises spirituelles et les influences religieuses de ses actions politiques expliquèrent la puissance du gandhisme en Inde selon Dejean de la Bâtie. Cet aspect de la personnalité de Gandhi, selon lui, s'avéra être aussi un aspect fondamental de la société indienne : « […] la religion est intimement, aux Indes, mêlée à la vie politique et sociale. »[36] Ce trait de caractère octroya à Gandhi un lien privilégié avec la population indienne puisque cela

[35] Bùi Quang Chiêu, « Gandhi et les Anglais », *La Tribune Indochinoise*, 1932-02-17
[36] E. Dejean de la Bâtie, « La doctrine de Gandhi », *L'Echo annamite*, 1924-07-23

consista dans une condition *sine qua non* pour toutes personnes voulant diriger le pays : « Un leader indien doit donc être un esprit profondément religieux pour acquérir l'ascendant nécessaire sur la masse du peuple demeurée d'une croyance naïve. »[37] Au dire de l'auteur, la force de Gandhi ne consista pas uniquement à son ancrage dans la population grâce à l'hindouisme, mais qu'elle se constitua aussi à l'aide de sa profonde spiritualité non dogmatique ouverte à tous les êtres spirituels et religieux trouvant en Inde un terreau fertile pour son message.

Cette spiritualité typique de la civilisation indienne, d'après ces auteurs, eut d'autre part l'avantage de restreindre l'attrait de la culture matérialiste des Britanniques. Un article de *La Tribune indochinoise* de 1929 signé par Bùi Quang Chiêu argua que les Indiens restèrent imperméables aux sirènes de la modernité grâce à leur grande religiosité. Les Indiens, de l'avis de Chiêu, furent même réfractaires à l'apport de l'Occident : « [...] mentalement, socialement, il reste [l'Indien] impénétrable à l'Européen, dont il reconnaît que la supériorité matérielle. »[38] Dès lors, selon Bùi, la contribution civilisationnelle des Anglais fut restreinte qu'à ses capacités matérielles puisqu'il lui s'avéra impossible en Inde : « […] d'y faire le moindre apport intéressant au point de vue spirituel. »[39] Il expliqua cette attitude par la force spirituelle des Indiens qui les empêcha de rechercher le bonheur ailleurs que dans eux-mêmes : « L'Indien cherche sa liberté en lui et par lui; il estime que le germe du progrès est permanent dans sa vie spirituelle. »[40] L'auteur, en enlevant ici à l'Occident la primauté de l'évolution humaine et de l'historicité, souligna la possibilité pour le peuple indien de mettre à distance la modernité matérialiste et de conceptualiser une autre façon de se moderniser. Cette quête de progrès personnel et spirituel juxtaposé à l'histoire occidentale s'établit, dès lors pour Bùi, comme un élément central de cette résistance indienne et un élément

[37] *Ibid.*
[38] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Deux peuples en présence », *La Tribune indochinoise*, 1929-05-13.
[39] *Ibid.*
[40] *Ibid.*

clé du gandhisme : « Mahatma Gandhi donne l'exemple admirable du retour de l'indigène à lui-même, pour poser à l'emprise européenne une résistance efficace. »[41] L'opposition de la grande spiritualité indienne au matérialisme occidental expliqua, selon l'auteur, la force du mouvement indien en leur donnant la possibilité de concevoir une liberté autre que celle offerte par l'Occident et en renforçant, de fait, leurs pouvoirs politiques.

Cette image d'un homme foncièrement religieux fut doublement renforcée par l'idée qu'il se sacrifiât pour la cause indienne et qu'il vécût une vie d'ascète avec des codes religieux très stricts. Cette représentation de Gandhi dans les articles relatant sa vie utilisa de façon récurrente les thèmes de l'homme de talent confucéen du sacrifice et de loyauté envers sa patrie. Ils décrivirent un Gandhi, notamment, se sacrifiant en abandonnant la richesse de sa famille et en quittant sa grande carrière d'avocat lucrative pour se dévouer entièrement à son pays. En outre, dans ces passages biographiques, Gandhi prit avec sa grande spiritualité les traits du sage vivant sa vie en harmonie avec ses principes religieux démontrant une droiture morale, un ascétisme, un dédain des biens matériels, symboliser couramment par sa vie dans son ashram prêchant et vivant simplement.

Un article dans le journal *Le Flambeau* paru en 1925 exemplifia, parmi plusieurs articles, cette représentation de Gandhi se sacrifiant pour la cause indienne. L'article fut centré sur la vie de Gandhi depuis sa tendre enfance jusqu'à son emprisonnement en 1922. Selon l'article, l'idée que Gandhi se sacrifia pour la nation lui aurait été enseignée dès son enfance par son père et son grand-père selon le journal. Issu d'une famille riche, instruite et non de la caste supérieure, Gandhi, en outre, fut initié très tôt à l'importance du sacrifice pour la nation. Son père et grand-père furent : « En tant que ministres intègres et indépendants, disgraciés, obligés de fuir, leurs existences

[41] *Ibid.*

menacées, son grand-père et son père lui donnèrent, jeunes encore, l'éclatant exemple du sacrifice au patriotisme. »[42] Ce sens profond du sacrifice pour sa patrie se révéla, toujours au dire de l'article, aussi une caractéristique clé chez Gandhi de loyauté, car : « Et dans toute sa ligne de conduite, Gandhi ne démérita pas un instant de ses aïeux. »[43] De même, indigné lors de son séjour en Afrique du Sud par le traitement réservé aux citoyens d'origines indiennes, Gandhi ne put rester immobile devant ses injustices : « Dès lors, ce caractère noble et infiniment humanitaire prit une résolution des plus graves. Une âme manquait à cette masse désemparée : il s'offrit délibérément, bénévolement. »[44] Gandhi, de l'avis de l'auteur, se lança corps et âme dans la défense de ses compatriotes sacrifiant le gain matériel pour plaider leurs causes. Selon le journal, il se sacrifia pour l'amour de sa patrie en travaillant sans relâche et bénévolement pour réparer les injustices faites aux Indiens.

Ce sacrifice de Gandhi pour sa patrie s'avéra aussi pour les modernistes être une caractéristique de la société indienne. La population indienne fit de grands sacrifices nécessaires à la défense de leurs droits et de leur patrie démontrant en cela une grande maturité politique. Dès le début des années 1920, cet aspect du combat indien fut souligné dans des articles sur les évènements en Inde. Un article de *La Tribune indigène* discuta des problèmes aux Indes et la montée de la violence entre les indigènes et les représentants britanniques. Pour l'auteur, cette violence démontra que le combat des indigènes pour l'obtention de leurs droits demanda une lutte sans compromis des peuples soumis : « Il n'est pas bon que nos compatriotes puissent se figurer un seul instant qu'Indiens et Birmans aient obtenus leur statut politique comme un joli bibelot japonais présenté sur un plateau laqué. »[45] Au contraire, les Indiens démontrèrent les qualités

[42] Le Flabeau, « La Grand'âme », *Le Flambeau*, 1925-12-18.
[43] *Ibid.*
[44] *Ibid.*
[45] Signé Tribune indigène, « Nos cousins Indiens et Birmans », *La Tribune indigène*, 1921-08-16

requises pour se diriger vers l'autonomie : « Ils l'ont gagné au prix de très durs sacrifices, démontrant par là que ces peuples étaient dignes de la liberté qu'ils sollicitaient, puisqu'ils savaient mourir pour elle. »[46] Les Indiens et les Birmans en se sacrifiant pour obtenir leurs droits, et ce jusqu'à l'ultime sacrifice de leur propre vie démontrèrent, selon l'article, au peuple vietnamien des efforts nécessaires dans leurs revendications nationales.

L'image de Gandhi comme le sage Oriental ayant une grande spiritualité vivant en accord avec ses principes moraux fut une autre caractéristique récurrente dans les discussions sur le Mahatma. Entre autres, le texte Doan Quan Tan paru dans le numéro *Hommage à Gandhi* de la Revue *France-Asie* en 1948, expliqua la grande autorité morale de Gandhi par la cohérence entre ses paroles et ses actes, entre sa foi et sa morale, et vivant ainsi sa vie entièrement selon ses principes moraux, ne cédant pas sur ses principes, puisque convaincus de la justice de sa cause. Homme de parole, en refusant la violence puisqu'elle engendra que la violence, Gandhi prit une position basée sur sa morale en reléguant son usage à la faillite morale des protagonistes. Plus particulièrement selon l'auteur, l'utilisation récente de la violence durant la Deuxième Grande Guerre se justifiant par la nécessaire défense de la nation exemplifia cette faillite morale. En effet, Tan regretta que plusieurs personnes, dont de nombreuses personnes religieuses, abdiquassent leur morale au nom des intérêts de la nation : « […] le [sic] sauvegarde des intérêts du pays comme fin sanctifie tous les moyens, l'astuce, la trahison, la violence, l'emprisonnement et même la mort... » [47] Ainsi pour l'auteur ces personnes, ces religieux politiques sont des gens fourbes : « […] L'âme des religieux politiques a une face vers leurs frères – et ennemis – qui est toute d'orgueil et d'arrogance ; une autre, tournée vers Dieu, toute d'humilité et d'hypocrisie. » [48] L'Occident

[46] *Ibid.*
[47] Doan Quan Tan ,« Gandhi, consolation et désespoir du monde », *France Asie*, 1948 (nov.), p.228
[48] *Ibid.*

exemplifia, au dire de Tan, cette faillite morale privilégiant les gains matériaux à une conduite morale en harmonie avec ses principes.

Magnanime, l'auteur souligna que la grande divergence entre les discours publics moralisateurs et les actions politiques injustes et fourbes affecta négativement l'ensemble de la société occidentale : « L'Occident, ne pouvant concilier ses aspirations morales et spirituelles avec les ambitions matérielles, se résigne à compartimenter sa vie par des cloisons étanches et se débat dans le chaos des distinctions artificielles.» [49] Tout au contraire aux yeux de Tan, l'âme de Gandhi étant en accord avec ses actions publiques et se libéra entièrement : « Celle de Gandhi, qui conforma son action à sa foi, s'en est allée vers Dieu avec le même visage que nous lui avons connu, épanoui du même sourire. » [50] En outre, cette intégrité et cette moralité expliquèrent l'importance de sa popularité et de son message : « […] il remporta la plus grande victoire qui fût, parce que morale. Il rendit espoir à une classe opprimée et méprisée. Il obtint la libération d'un peuple. » [51] Pour Doan Quan Tan, Gandhi exemplifia cette image d'un homme d'une grande spiritualité dont son action politique en harmonie avec sa moralité déclencha un mouvement puissant libérant les opprimés et méprisée.

Admiratifs devant la force du mouvement gandhien et de la puissance de la culture indienne, les Vietnamiens restèrent pourtant dubitatifs à l'idée d'une transposition du gandhisme

[49] *Ibid.,* p.229
[50] *Ibid.,* p.228
[51] *Ibid.,* p.229

au Việt Nam. Pour de nombreux Vietnamiens modernistes, cela resta improbable, car leur culture empêcha le recours à la religion comme ancrage culturel. Pour certains modernistes, leur culture confucéenne, rationnelle et matérialiste fut immunisée aux discours basés sur la religion. Cette question de la possible application du gandhisme sur des assises religieuses en terre du Việt Nam se révéla centrale au débat entre Peyrot et le grand lettré Phạm Quỳnh. Pour Quỳnh très critique du gandhisme, il eut trop de différence culturelle entre la société indienne et vietnamienne pour que cela se réalisât : « Mais il n'est venu à l'esprit d'aucun Annamite de chercher à mettre en pratique les idées de Gandhi, de propager la doctrine d'un homme si éloigné de nous à tant d'égards. »[52] Il douta de l'influence du Mahatma tel que décrié par Peyrot du fait que l'ascendance de Gandhi sur la population indienne se fonda sur la religion et, donc, incompatible avec la pensée matérialiste vietnamienne : « La conception gandhiste, au surplus, basée sur un mysticisme échevelé, habituel à la pensée indoue (sic), est tellement éloignée du rationalisme confucéen qu'il y a comme une gageure à vouloir la rendre acceptable pour des Annamites. »[53] Phạm Quỳnh, en décernant au confucianisme la caractéristique rationaliste, utilisa les critères civilisationnels occidentaux et attribuant en cela à sa civilisation une valeur équivalente à celle de l'Occident et supérieure à celle de l'Inde. Au dire de Phạm Quỳnh, cette caractéristique du confucianisme vietnamien en opposition à cette spiritualité indienne devenue un « mysticisme échevelé » rendit l'identification à des actions politiques guidées par la religion presque impossible au Việt Nam comme elle put l'être en Inde.

Lors de son voyage en Inde, en 1929, Bùi Quang Chiêu eut maintes occasions de constater les différences culturelles entre les deux peuples et les difficultés d'appliquer la religion comme

[52] Phạm Quỳnh, « Gandhi et les intellectuels », L'Echo annamite, 1925-07-11
[53] *Ibid.*

ancrage culturel. Tels d'autres modernistes, il vit en Inde un peuple fondamentalement religieux : « […] tout imprégnés de l'enseignement d'altruisme et d'amour du Bouddha et de Mahomet, [les Indiens] vivent dans une atmosphère de renoncement, de mysticisme et de fraternité universelle[…]. »[54] Cette grande spiritualité indienne limita, par contre, sa compréhension du mouvement politique indien. Tel Phạm Quỳnh, il représenta sa culture selon les standards occidentaux et aux antipodes des Indes mystiques. En effet, il conçut sa propre culture à l'opposée de celle Indienne puisqu'il fut : « Élevé dans les principes de la morale confucéenne, essentiellement matérialiste [...]. »[55] Par contre, cette différence n'exclut pas que le mouvement politique indien allât pouvoir toute de même lui être instructif : « [...] j'étais impatient de connaître l'aspect de la lutte qu'un peuple de 350 millions essentiellement différents des Mongols [...]. »[56] Quant à Bùi Quang Chiêu, la supériorité de la culture vietnamienne confucéenne et rationnelle rendit difficile la compréhension de la société indienne. Toutefois, il ne ferma pas entièrement la porte au contraire de Phạm Quỳnh. Cette différence culturelle ne l'empêcha pas de concevoir que cette société et le gandhisme allait pouvoir lui être tout de même instructif politiquement.

Pour d'autres, par contre, la différence entre Gandhi et la société fut telle qu'ils leur semblèrent impossibles de concevoir que la société indienne put être un exemple. Pour un auteur comme Mon-Sinh, le mouvement politique en Inde, bien que vigoureux, ne put être un exemple à suivre puisque la culture indienne se démontra inférieure à celle des Vietnamiens. Reprenant les caractérisations typiques négatives de l'Orientalisme occidental, il décrivit la société indienne comme étant millénaire, atemporelle et ayant des coutumes religieuses et des pratiques culturelles barbares et arriérées, ne valant pas ainsi autant d'estime. En réponse à toute l'attention portée dans

[54]Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Sur le Dupleix. II », *La Tribune indochinoise*, 1929-03-29
[55] *Ibid.*
[56] *Ibid.*

les journaux aux mouvements anti-impérialistes en Inde, l'auteur dans son article de *L'Echo annamite* voulut apporter certaines précisions nécessaires selon lui. Son article débuta en expliquant son intérêt pour le mouvement même s'il y mit un bémol sur son ampleur : « […] certains hindous se remuent et leur mouvement, si peu général qu'il soit encore, n'est pas sans nous intéresser. »[57] Cependant, il ne se montra pas nécessairement sympathique à la cause des Indiens, car les caractéristiques physiques des Indiens limitèrent son appréciation : « […] vous savez notre horreur instinctive des fonctionnaires noirs. »[58] De cette façon, la société indienne ne mérita pas tant l'admiration et que celle des Vietnamiens : « vaut un peu mieux que la leur. »[59] En outre, il critiqua la société indienne pour ses coutumes barbares telles que le mariage entre enfants, le mariage d'enfants avec des hommes âgés et le traitement des veuves abandonnées devant se suicider. Pour l'auteur, des hommes tels que Gandhi et Tagore méritèrent son admiration : « […], mais leur peuple est encore bien loin de les suivre. »[60] Pour Mon-Sinh, la force du mouvement en Inde ne résulta pas du progrès et d'une plus grande maturité de la population indienne, mais uniquement du travail de quelques-uns plus éclairés ne représentant en rien cette culture arriérée et barbares.

La question demeure, toutefois, comment la force et la puissance du gandhisme allaient inspirer les Vietnamiens dans la rénovation de leur société et l'obtention de l'autonomie politique?

[57] Mon-Sinh, « Coup de pinceau », *L'Echo annamite*, 1925-05-28
[58] *Ibid.*
[59] *Ibid.*
[60] *Ibid.*

Au début du 20e siècle au Việt Nam, la participation de la population à des mouvements politiques encadrés par des partis politiques représenta un phénomène récent et le retentissement d'un mouvement populaire tel que celui de Gandhi représenta pour les politiciens vietnamiens une grande inspiration. En ancrant leur message dans la culture indienne, Mohandas Gandhi et Rabindranath Tagore réussirent à créer un mouvement politique avec lequel la population indienne put s'identifier créant ainsi un mouvement populaire et menaçant. En outre, cet ancrage du message et des méthodes politiques de Gandhi dans des éléments religieux et culturels Indiens eut comme effet de revaloriser ces éléments en leur donnant un nouveau sens aidant ainsi à la régénération de la société indienne. À regret pour les Vietnamiens modernistes, ils ne purent reproduire un mouvement similaire en utilisant des assises religieuses. La force d'attraction du gandhisme démontra toutefois pour de nombreux Vietnamiens qu'une solution fut possible. Il fallut pareillement développer une classe politique ancrée dans sa culture et pouvant incarner l'espoir de toute la population vietnamienne.

« L'intime pensée de l'élite indienne est donc régénérer la culture et la pensée orientales pour affranchir le peuple du matérialisme occidental. Ils y voient le seul moyen efficace de combattre la puissance européenne tout d'industrialisme et de militarisme. A cette puissance diabolique de tyrannie, il faut opposer la force d'âme tirée des profondeurs de la civilisation millénaire des Indes. »[61] Cette citation mise en exergue de Bùi Quang Chiêu, écrite en 1929, souligna l'importance pour les modernistes que la puissance du mouvement d'affirmation nationale indien ne fut pas le résultat du hasard. Cette force politique provint plutôt d'un acte délibéré de la part de Mohandas Gandhi et Rabindranath Tagore voulant rénover et revaloriser la

[61]Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Les bases du nationalisme indou », *La Tribune indochinoise, 1929-05-* 22

culture indienne. Prenant l'exemple du long travail des gandhistes pour revaloriser la culture indienne, les modernistes s'accordèrent pour faire de l'éducation le moyen fondamental pour faire émerger au Việt Nam une classe politique incarna l'espoir d'un peuple. Plus particulièrement, ces Vietnamiens déterminèrent que la clé de la rénovation de la société indienne par le Mahatma et le chantre se trouva dans leurs conseils pour tous les Indiens de vivre moralement en s'accordant avec la force de la vérité et de privilégier chacun l'éducation et l'apprentissage autant des connaissances indiennes que des savoirs occidentaux. [62]

La première solution inspirée par le gandhisme retenue par les Vietnamiens modernistes fut l'éducation morale des individus professés par Gandhi à l'aide du concept de satyagraha, la force de la vérité, et eut une attention particulière dans deux livres écrits sur le Mahatma. Pour les auteurs Trần Tuấn Khải et Trúc Khê, l'éducation morale de Gandhi exigea essentiellement à chaque individu de prendre en charge sa propre régénération. La force de la vérité émanant de chacun, l'individu dut reconnaitre qu'il fut responsable de ses propres convictions, de faire émerger la force de la vérité. Cette responsabilité individuelle fut la notion primordiale sous-jacente aux différents satyagrahas tels les mouvements de non-coopération et de la marche du sel. De plus, au dire des auteurs, tous eurent la responsabilité de la transformation de la société et cette transformation dut débuter en acceptant la responsabilité de ses actions selon sa propre conscience. Par contre, les deux eurent des interprétations différentes de la nature de cette vérité déterminant la conscience au coeur de chaque individu.

Cet aspect de la responsabilité individuelle responsable se situa au centre du gandhisme pour un auteur tel que Trần Tuấn Khải dans le premier livre sur Gandhi publié en *quốc ngữ* qui

[62] À la différence de la modernité impérialiste occidentale qui aussi favorisa l'éducation comme moyen de libération des individus, au Việt Nam l'acquisition de la connaissance fut pour l'individu un impératif moral imposé par la survie de la société.

nous est parvenu *Hồn Tự-lập lịch sử Găng-Đi* (Une grande âme, l'histoire de Gandhi) paru en 1926. Poète, éditeur et journaliste, il eut plusieurs démêlés avec la censure et fut condamné en 1932 pour avoir publié un document incitant à la sédition. Passage obligé pour de nombreux acteurs politiques radicaux à l'époque, il passa deux ans à la prison Hỏa Lò de Hà Nội.[63] Trần Tuấn Khải expliqua que ce fut la grandeur d'âme et l'humanisme de Gandhi, souvent, incomprise dans la population vietnamienne, qui l'incita à écrire son livre. Gandhi selon lui se sacrifia pour l'Inde « […] de tout son coeur, se résigner à souffrir depuis 10 ans, ayant combien de hauts et des bas, pour éveiller la conscience de quelque 100 millions d'âmes ignorantes et aveugles ne connaissant pas la dignité de l'indépendance dans les terres de cette civilisation ancienne (*cổ tích*) dans l'Eurasie. »[64] Devant cela, l'auteur ne put que penser que Gandhi représenta un grand homme, « un dieu (*đức thần*) de l'indépendance », et que cela le rendit : « émotif puisqu'il pousse des cris d'encouragement (reo hò) pour la justice. »[65] Ce combat pour la justice de Gandhi se concentra initialement sur l'unification du pays et les groupes religieux face à la présence étrangère : « Il recommanda aux groupes musulmans et hindous de s'unir pour s'opposer au règne du mal (*ác trào*) des pays étrangers. ». Ainsi, le sacrifice d'un homme pour sa patrie afin d'ouvrir les esprits de ses compatriotes et de leur apporter de la dignité se situa pour Khải au coeur de la démarche gandhienne de quête de justice s'opposant au règne du mal occidental.

Les caractéristiques de ce combat pour la justice de Gandhi selon l'auteur se présentèrent sous des traits spécifiquement religieux et d'un humanisme asiatique basé sur la responsabilité individuelle. Gandhi personnifia son humanisme au dire de Khải par : « […] l'abstinence sexuelle

[63]L'information biographique vient de Nguyễn Phương Chi. « Trần Tuấn Khải » dans Từ điển Văn học (bộ mới). Nhà xuất bản Thế giới, 2004, p.1811.
[64] Trần Tuấn Khải, *Hồn Tự-lập lịch sử Găng-Đi.* [Une âme indépendante, l'histoire de Gandhi.] Hà Nội, Thanh-Niên. 1926, p. 6
[65] *Ibid.,* p. 7

et le naturalisme [chủ nghĩa tự nhiên - expression naturelle des êtres humains] afin de représenter les Orientaux. »[66] Cette affirmation de l'humanisme eut un objectif politique selon l'auteur. Ainsi, l'action de Gandhi en Inde fut : « mené par une main de maître de politicien », car : « […] il a compris entièrement la civilisation matérielle actuelle de l'Occident et doit faire plus d'actions révolutionnaires pour opprimer le matérialisme et garder les activités naturelles pour toute l'humanité. » [67] Son combat opposa dès lors l'humanisme naturel oriental au matérialisme occidental. Cet humanisme oriental se fonda intrinsèquement sur la capacité de chacun de se perfectionner et de se cultiver avec ténacité, et ce sans aide extérieure : « L'idéologie de Gandhi est l'idéologie de l'autonomie personnelle (*chủ-nghĩa tự lập*) et sa capacité à se perfectionner (*chủ-nghĩa tự cường*) signifiant chacun doit se prendre en charge (*sửa lấy mình*), chacun doit fournir des efforts personnels (*gắng lấy mình*), le bonheur dans la vie dépend de la patience (*sự kiên nhẫn*) pour l'obtenir, ne pas s'appuyer sur personne. »[68] Chaque individu devint ainsi responsable de faire soi-même les changements nécessaires à l'obtention du bonheur.

Cet épanouissement individuel par sa propre prise en charge et par sa volonté à se perfectionner s'avéra possible selon l'auteur puisqu'elle révéla une vérité fondamentale à chaque être humain. Cette humanité gandhienne révéla la vérité qui se trouve dans chaque être humain : « L'humanité de Gandhi suit la voie de la liberté légale appartenant à la vérité indépendamment de la loi, elle ne dépend pas de la liberté légale des puissants dont la liberté n'est pas claire comme la liberté que certains pays ont, est-ce seulement une liberté extérieure sans la liberté intérieure? Seulement sur papier et irréel. » [69] Cette force intérieure, cette vérité que possède chaque être humain se développa et forma la base de l'autonomie individuelle selon lui. Cette vérité, cette

[66] *Ibid.,* p. 45
[67] *Ibid.,* p. 45
[68] *Ibid.,* p. 45
[69] *Ibid.,* p. 48

force, le satyagraha, que chacun possède dut être, en outre, cultivée par une pratique assidue: « Dans l'esprit de Gandhi, il faut constamment construire l'esprit unifié et persévérant (*nhẫn nại*) dans son propre renforcement de la force violente invisible contre la force violente visible des ennemis puissants qui oppriment beaucoup les gens plus fort unis et persévérants, cette force [invisible] est la plateforme pour construire l'indépendance personnelle. » [70] Pour l'auteur, la force créée par l'édification de la vérité en chacun allait modifier ultimement la société entière : « Cent mille Indiens, si tous gardent cette caractéristique [unifié et persévérant dans son renforcement] alors même l'union des plus puissants du monde ni peuvent rien, encore moins les Britanniques. Les plus puissants du monde peuvent uniquement tuer le corps extérieur, mais ne peuvent vaincre l'esprit d'indépendance dans cette vie. » [71] Le message de Gandhi parut simple selon l'auteur, mais eut un impact important, car : « [...] il inclut beaucoup l'esprit renforcer d'indépendance qui peut rendre les oppresseurs inquiets, et alors un jour la porte s'ouvrira pour laisser la justice arriver dans ce monde. Quel discours brave et humain - ! » [72] Au dire de Khải, plusieurs le comparèrent à Jésus ou Bouddha, mais, selon lui, Gandhi représenta : « [...] vraiment le Dieu de l'autonomie personnelle, qui propage la vérité du Créateur (hóa công) démontrant les vraies armes à toute l'humanité au 20^{e} siècle. » [73] Pour l'auteur, « les vraies armes » allaient s'épanouir par le développement de la force intérieure des individus. La responsabilité de chacun d'être persévérant dans son renforcement allait modifier ultimement la société entière. Car la force dégager de l'esprit de l'indépendance par une communauté unifiée dans l'esprit de cette vérité allait pouvoir résister à toutes les oppressions et laisser éventuellement la justice s'épanouir dans ce monde. De cette façon, l'auteur mit l'accent essentiellement dans sa représentation du satyagraha, de la force de la

[70] *Ibid.,* p. 50
[71] *Ibid.,* p. 50
[72] *Ibid.,* p. 51
[73] *Ibid.,* p. 51

vérité, sur les principes moraux confucéens de l'individu qui en se perfectionnant et en vivant en harmonie avec les principes de vérité allait aider la communauté à vivre l'esprit de l'indépendance.

Cet aspect de la responsabilité individuelle fut pareillement au centre du gandhisme pour un auteur tel que Trúc Khê (alias de Ngô Văn Triện). Toutefois, pour Khê, la force de vérité ne résulta pas d'un individu vivant conformément à l'esprit de l'indépendance, mais l'expression de l'amour et de la paix, l'essence de tous les individus. L'auteur travailla en tant que journaliste dans plusieurs journaux, dont le journal à grand tirage de Hà Nội *Trung Bắc tân văn*, et eut une carrière prolifique comme éditeur, poète et traducteur. Actif politiquement, il fut membre du parti *Việt Nam Quốc Dân Đảng* dans les années 1920 et emprisonné en 1928 deux ans par les autorités françaises. [74] Son livre *Thánh Gandhi với cuộc vận động độc lập của Ấn Độ*. [Gandhi et le mouvement indépendance de l'Inde] publiée en 1948 à Sài Gòn, l'année de l'assassinat du Mahatma consista principalement dans une traduction de différents textes de Gandhi couvrant sa vie, le mouvement politique décolonisateur indien et les différentes idées et méthodes utilisées par Gandhi. Par contre, et plus important pour notre travail, deux chapitres présentèrent sous forme d'arguments des thèmes du gandhisme à l'aide de courtes citations précédées de présentations biographiques ou évènementielles. Ces présentations furent également l'occasion pour le traducteur d'analyser les paroles et les actions de Gandhi.

Ce fut dans le chapitre intitulé *Cầm nắm chân lý cùng tư-tưởng căn bản của Gandhi* [la force de la vérité et les bases de l'idéologie de Gandhi] que l'auteur présenta la philosophie gandhienne de la force de la vérité (satyagraha). Développé, selon Trúc Khê, par Gandhi durant son séjour en Afrique du Sud, le Mahatma le conçut comme un outil pour se défendre contre les

[74]L'information biographique vient de Văn Tâm. « Trúc Khê » dans Từ điển Văn học (bộ mới). Nhà xuất bản Thế giới, 2004, p.1828

injustices. Gandhi put créer cette philosophie puisqu'il « […] fut influencé par l'Hindouisme et la Bhagavadgita […]. Ces livres font l'apologie de l'amour et de la paix, de la vérité de l'amour et de la paix comme guides moraux. »[75] Dès lors, l'hindouisme fut l'origine de cette force de la vérité en mettant l'accent sur ces vérités. Selon Khê, ce fondement de la force de vérité put être compris par tous : « Les gens du monde entier, s'ils croient dans l'existence des âmes, ne peuvent pas dénier que le pouvoir de l'âme est plus fort que la violence. Ceci est le pouvoir divin de l'amour, stable comme une montagne, chacun prenant la responsabilité de sa foi selon la Loi sainte. »[76] En somme, le traducteur vit dans la philosophie de la force de la vérité chez Gandhi, une pensée construite sur la vérité hindouiste de l'amour et de paix comme fondement de la réalité. Ces vérités rendirent ainsi l'Amour supérieur à la violence et insistant à chacun croyant en ce principe d'être responsable et de vivre selon la non-violence.

Dans le chapitre *Gandhi với cuộc cải tạo xã hội ở Ấn Độ* [Gandhi et les réformes sociales en Inde], le traducteur présenta, selon lui, la raison principale expliquant le succès de certaines réformes sociales et politiques de Gandhi. Pour Trúc Khê, la force de la vérité au sein des différents mouvements satyagraha de Gandhi s'établit sur le principe de la responsabilité individuelle. Le succès initial de Gandhi auprès de la population s'expliqua par son caractère religieux, mais l'auteur remarqua que l'action gandhienne changea plusieurs aspects de la société, car : « […] le mouvement actuel pour sauver l'Inde est politique et économique. »[77] Ces actions politiques et économiques de Gandhi eurent l'objectif de revitaliser profondément la société indienne : « […] ce nouveau dogme (cái thứ tông giáo) a une vraie existence et un idéal à long terme […]. »[78]

[75] Trúc Khê, Thánh Gandhi với cuộc vận động độc lập của Ấn Độ . [Gandhi et le mouvement indépendance de l'Inde], Saì Gòn , Knxb,1948, p 31
[76] *Ibid.*, p 32
[77] *Ibid.*, p 11
[78] *Ibid.*, p 11

Essentiellement pour l'auteur, ces changements furent fondés sur la responsabilité de chaque individu de vivre selon ses convictions : « Gandhi amène la philosophie de la responsabilité personnelle (nhân cách phụ trách) pour faire ressortir des individus le bien dans la société. » [79] Pour l'auteur, cette politique ne fut pas un mysticisme, ni l'émanation d'un rêveur, mais bien une transformation tangible de la société par sa composante constituante : « C'est une politique en fait prise dans la société civile (xã hội nhân dân), les bénéfices économiques et conscience de la dignité personnelle comme fondement, c'est une chose que tous peuvent comprendre. » [80] Ainsi, la philosophie de Gandhi changea la société indienne en redonnant à chaque personne un rôle essentiel au sein de la société : « L'individu est la mesure de l'organisation sociale; cette personne doit se former par elle-même, se dominer elle-même, et ne doit pas accepter l'imposition de la force par un autre que lui-même. » [81] L'importance de la responsabilité personnelle fut ainsi centrale dans la philosophie de Gandhi d'après l'auteur. Cette obligation morale de s'améliorer et de vivre selon ses convictions en affirmant sa force transforma la culture et la société indienne concrètement et à long terme en replaçant l'individu, son humanisme, au coeur de tout projet de société.

La seconde, et la plus discutée, des solutions inspirées par le gandhisme pour développer une élite ancrée dans sa communauté fut l'éducation pour perfectionner les individus et rénover la société. Cette rénovation de l'individu à l'aide de l'éducation allait aider la société vietnamienne à donner les assises des changements sociaux en favorisant l'apprentissage du *quốc ngữ*, de la moralité, d'humanisme et d'une combinaison de connaissances vietnamiennes et occidentales.

Nguyễn An Ninh dans un article publié en janvier 1924 préconisa la revitalisation de la

[79] *Ibid.*, p 13
[80] *Ibid.*, p 13
[81] *Ibid.*, p 14

société vietnamienne sur la base de l'éducation et de l'amélioration personnelle. Selon lui, cette amélioration dut se faire nécessairement par une éducation basée sur l'acquisition de connaissances indigènes et occidentales qui allèrent permettre l'éclosion d'un projet commun à tous les Vietnamiens. L'article retranscrit la célèbre conférence *L'Idéal de la jeunesse annamite* donnée à la Société d'Enseignement mutuel de la Cochinchine (SEMC) le 15 octobre 1923. Nguyễn An Ninh fut un des penseurs les plus en vue de l'entre-deux-guerres mondial au Việt Nam. Ninh, à l'âge de 23 ans, de retour de France où il obtint sa licence en droit, fonda avec Eugène Dejean de la Bâtie le journal *La Cloche fêlée* en décembre 1923.[82] Ce journal hebdomadaire paru irrégulièrement pendant deux ans eut un impact important dans la société saïgonnaise. De style combatif et revendicateur, défendant les principes républicains, le journal eut plusieurs difficultés avec l'Administration et les agents de la Sûreté coloniale. Faisant partie de cette première cohorte de Vietnamiens formés par le système scolaire français et émergeant au-devant de la scène vietnamienne après la Première Grande Guerre, Nguyễn An Ninh démontra une grande curiosité intellectuelle citant les classiques chinois et européens, traduisant en *quốc ngữ* le livre *Du Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau et écrivant une pièce de *hát tuồng* (opéra classique vietnamien) et des livres sur les religions. Cette ferveur intellectuelle égala ses nombreuses actions politiques et ses démêlés avec la justice coloniale. Son amour de la justice se révéla pour un de ses adversaires politiques, Bùi Quang Chiêu, la cause de sa révolte : « […] tout spirituel, imbu des doctrines de Tagore et de Gandhi […] »[83] Ninh d'après Chiêu ne put rester impassible devant la situation politique en Cochinchine : « […] le gouvernement despotique et malhonnête qui a enveloppé ce

[82] Pour plus de détails concernant les notes biographiques, le journal et les évènements entourant la conférence, voir : Daniel Hémery, « Nguyen An Ninh » dans Philippe Franchini (dir.), *Saigon 1925 – 1945. De la 'Belle Colonie' à l'éclosion révolutionnaire ou la fin des dieux blancs,* Paris, Autrement, 2008, p. 159 – 161, Philippe Peycam, *The Birth of Vietnamese Political Journalism: Saigon 1916-1930*, New York, Columbia University Press, 2012, p.121-124 et particulièrement Judith Henchy, *Performing modernity in the writings of Nguyên An Ninh and Phan Văn Hùm*, Thèse de doctorat. University of Washington, 2005.

[83] Compte rendu d'un discours, « Discour de M. Bui-Quang-Chiêu », *L'Echo annamite*, 1926-04-12

pays d'une atmosphère irrespirable. »[84] La conférence que Ninh prononça en octobre à la SEMC attira particulièrement l'attention du Gouverneur de la Cochinchine Maurice Cognacq.[85] Convoqué après la conférence par le Gouverneur à une rencontre, il s'en suivit une conversation que Ninh publia en introduction de la conférence dans le journal *La Cloche fêlée*. Ce fut durant cette rencontre, selon Ninh, que le Gouverneur Cognacq dit « d'un ton tranchant » sa légendaire affirmation : « Il ne faut pas d'intellectuels dans ce pays! Le pays est trop simple. » [86] Cette aversion envers les intellectuels du Gouverneur se conclut par une mise en garde : « Sachez bien que la graine que vous voulez semer dans ce pays ne germera jamais. »[87] Cette graine semée par Nguyễn An Ninh dans sa conférence qui exaspéra tant le Gouverneur Cognacq fut que la société vietnamienne pour se libérer de sa servitude dut se rénover par sa culture.

En effet dans sa conférence, Nguyễn An Ninh, partant du constat que le problème fondamental au Việt Nam ne fut pas politique, mais bien culturel, conclut qu'il allait devenir essentiel de revitaliser la culture du peuple. La solution ne put être qu'inhérente à la société elle-même et dut commencer par une régénérescence de chaque individu : « Une culture personnelle est donc la condition de vie, la condition de l'indépendance ou de l'expansion d'un peuple. »[88] À la différence des auteurs précédents, la transformation de la société ne fut pas fondée sur la recherche de la vérité en chacun, mais bien la responsabilité de chacun de s'améliorer pour élever ensemble la force culturelle de son peuple. Par contre, il manqua selon l'auteur un élément fondamental à la progression de la société vietnamienne vers son objectif. Ce fut l'absence d'un

[84] *Ibid.*
[85] Pour les détails de la soirée et le compte rendu du point de vue de l'Administration, voir ANOM GGI 65474 Notes d'information politique portant sur la période comprise entre le 1er juillet 1923 et le 31 décembre 1924, ANOM SPCE 350 notes a.s. de la conférence faite par M. Nguyên An Ninh 18 octobre 1923 et ANOM SPCE 350 la lettre d'excuse du comité organisateur de la conférence au SEMC du 19 octobre 1923.
[86] Nguyễn An Ninh, « L'Idéal de la jeunesse annamite », *La Cloche fêlée,* 1924-01-07.
[87] *Ibid.*
[88] *Ibid.*

projet de société : « Le problème vital de notre race est […] le problème d'un idéal commun qui puisse donner la graine d'où sortira l'arbre de l'avenir meilleur. » [89] Il s'inspira de la solution de Tagore pour contrer cette absence de projet commun. Pour Tagore « l'arbre de l'avenir » allait croitre des semences de la connaissance : « Il s'est consacré à l'éducation nationale […]. » [90] Cette éducation préconisée par Tagore eut pour but, selon lui, de se consacrer particulièrement à la création d'une élite ancrée dans sa culture. Cette raison fut pourquoi selon lui que Tagore : « créa pour ses élèves des chefs-d'oeuvre littéraires en langue bengalie dont les traductions s'éparpillent à travers toute l'Europe. »[91] Cette éducation ancrée dans la culture nationale ne signifia pas en contrepartie un refus des autres cultures. Tagore, refusant : « de se laisser séduire par la banale intoxication des mouvements politiques »,[92] préconisa en même temps une éducation ouverte sur le monde où les idées étrangères, dont celles de la culture européenne autant philosophique que scientifique, furent au programme.

En outre, l'épanouissement de la société à l'aide de l'éducation allait découler de l'émergence d'une nouvelle élite apte à mener le peuple vers un objectif commun. D'après cette vision élitiste de Nguyễn An Ninh, la société allait se transformer sous l'égide de grands hommes formés dans leur tradition telle que le préconisa Tagore puisqu'en Indochine « […] plus qu'en Inde, nous avons besoin des hommes qui connaissent l'âme de notre race, les besoins de l'âme et ce qui convient à l'âme de la race. »[93] Cette éducation établie sur des fondements culturels nationaux forts consista la solution selon lui : « Nous avons besoin des hommes qui guident les pas du peuple et éclairent son chemin, nous avons besoin d'artistes, de poètes, de musiciens, de

[89] *Ibid.*
[90] *Ibid.*
[91] *Ibid.*
[92] *Ibid.*
[93] *Ibid.*

savants pour enrichir notre patrimoine intellectuel. » [94] Ce fut cette phrase de Nguyễn An Ninh qui lui valut la réprimande du Gouverneur Cognacq et qui résuma essentiellement le propos de l'auteur. La régénérescence et l'évolution de la culture allaient permettre aux Vietnamiens de retrouver à l'aide d'une élite intellectuelle le sens nécessaire, cet 'arbre de l'avenir' fondamental à leur quête de liberté.

Deux semaines plus tard, à la fin janvier, Nguyễn An Ninh continua sa réflexion en spécifiant quels éléments de la culture indigène furent les plus importants dans l'éducation de la population. L'article prôna que l'éducation de la société vietnamienne, ce projet de société, allait se faire à l'aide de leur propre langue nationale, le *quốc ngữ*. Il vit dans le système scolaire axé sur la connaissance de la langue du colonisateur en vigueur au Việt Nam la cause de l'absence d'une élite connectée avec sa population. Cette éducation n'incluant pas la langue indigène présente également en Inde causa aussi le même problème : « […] la jeunesse hindoue, formée à l'école anglaise, a été déracinée, détachée de sa race, abandonnant sa langue maternelle ou plutôt ce qui est pire ne s'en servant que pour exprimer les rudesses et grossièreté qu'elle a gagnées par le contact des deux civilisations. » [95] Le problème exista aussi au Việt Nam : « Ici comme en Inde, on peut constater le danger que prépare cette classe d'Annamites qui ne s'expriment parfaitement en aucune langue […].» [96] Le problème selon Nguyễn An Ninh découla du fait qu'une éducation non ancrée dans la culture indigène créa une élite sans traditions ni repères, prises entre deux cultures, sans appartenir à aucune. Ce déséquilibre social consista dès lors en un terreau fertile pour les désordres sociaux : « […] dans une société composée de déracinés, attachés à aucune civilisation, ni au passé, ni à l'avenir, le désordre guette toutes les occasions pour paraitre.» [97]

---

[94] *Ibid.*
[95] Nguyên Tinh (Ng. An Ninh), « La controverse de la langue », La Cloche fêlée, 1924-01-24.
[96] *Ibid.*
[97] *Ibid.*

L'absence de repères et de traditions créa une élite qui ne put trouver sa place dans la société. Prises entre deux cultures, leurs situations générèrent un déséquilibre social et des problèmes politiques pour les colonies.

La solution à ce problème fut d'offrir aux indigènes une éducation dans leur culture et leur langue nationale sans néanmoins négliger les connaissances occidentales. Cette éducation allait fournir les assises pour la progression du peuple vietnamien. Pour Ninh, l'Inde fournit encore une fois l'exemple. Selon lui, les Indiens ouvrirent de nombreuses écoles : « où l'enseignement est donné dans la langue maternelle, la langue anglaise n'y tient qu'une place secondaire […].»[98] Cependant, l'éducation dans ces écoles ne concentra pas uniquement sur la culture indigène puisque : « […] l'Inde , pour éviter la mort de la race et l'échec de l'apport des bienfaits de la culture anglaise dans l'Inde, organise des écoles où l'on concilie les deux civilisations de façon à en tirer le plus de profits possibles.» [99] En effet, il devint primordial pour la transformation du peuple de construire à partir d'une base solide afin de permettre la progression du peuple vers un objectif : « On se sert d'une unité réalisée, d'une base établie pour construire dessus l'oeuvre nouvelle.» [100] De cette nouvelle éducation basée sur la langue nationale et les traditions combinées aux meilleurs éléments européens allait naitre une nouvelle génération de Vietnamiens apte à faire le pont entre les cultures. Se faisant, ces Vietnamiens allaient être en équilibre entre les deux cultures et allaient permettre aux groupes, en présence, de mieux se comprendre. L'auteur conclut dès lors que : « La langue annamite seule aide le plus puissamment à la diffusion de la pensée française.» [101]

---

[98] *Ibid.*
[99] *Ibid.*
[100] *Ibid.*
[101] *Ibid.*

La question de l'éducation dans la langue vernaculaire fut amplement discutée dans les journaux représentant une préoccupation importante pour les Vietnamiens. Un débat très éclairant sur le sujet eut lieu, durant l'été 1925, entre Phạm Quỳnh dans la revue *France Indochine* et G. Peyrot dans le journal *L'Éclaireur,* tous deux de Hà Nội. Ce débat nous éclaire sur l'importance de la langue nationale dans la réforme de la culture indigène. Ce dialogue par journaux interposés débuta par un article de Peyrot et repris par *L'Echo annamite* à la fin juin. Dans ce bref article, l'auteur voulut démontrer comment le mouvement et les revendications politiques de Gandhi influencèrent les Vietnamiens et spécialement certains intellectuels de Hà Nội, dont Phạm Quỳnh. Spécifiquement, Peyrot dénonça les récentes demandes par ces Vietnamiens de faire du *quốc ngữ* la langue d'enseignement au cycle primaire plaçant le français comme langue seconde d'apprentissage. Pour l'auteur, ces revendications des intellectuels vietnamiens concernant l'éducation des enfants en *quốc ngữ* pour ne pas créer des déracinés ne furent qu'un ersatz de l'Évangile gandhien de la renaissance culturelle.

La réplique de Phạm Quỳnh réfuta l'affirmation de Peyrot que les Vietnamiens firent la promotion de l'enseignement en *quốc ngữ* parce qu'influencés par le Mahatma. Pour Phạm Quỳnh, Peyrot se trompa complètement en affirmant que les revendications de l'enseignement du *quốc ngữ* furent récentes. Relatant les différentes réformes de l'enseignement depuis le début du protectorat, il stipula que l'élément central des demandes vietnamiennes en éducation, dès le début, fut centré sur l'enseignement du *quốc ngữ*. De plus, Phạm Quỳnh en reprenant les paroles de Nguyễn Văn Vinh : « L'avenir de notre pays est dans le quôc-ngu » [102] réaffirma le caractère capital de la langue vietnamienne pour la régénération de sa culture. Toutefois, la priorité donnée à l'apprentissage du *quốc ngữ* ne se fit pas au détriment des connaissances européennes. Ces

[102] Phạm Quỳnh, « Gandhi et les intellectuels », *L'Echo annamite*, 1925-07-11

dernières restèrent essentielles selon lui au Việt Nam, car : « Au point de vue intellectuel, leur rêve n'a jamais été d'adopter purement et simplement la culture occidentale, mais d'opérer une fusion entre la culture traditionnelle et la culture moderne. » [103] Il conclut son argument en réitérant que la volonté d'enseigner le *quốc ngữ* au cycle primaire fut toujours importante, et ce depuis de nombreuses années : « Voilà la genèse du mouvement d'opinion pour la rénovation de la langue et de la culture annamite que M. Peyrot attribue à l'influence de Gandhi, lequel n'est guère connu des Annamites que depuis un an grâce à l'ouvrage de Romain Rolland. » [104] En répondant de cette façon à Peyrot, Phạm Quỳnh réitéra la centralité du *quốc ngữ* depuis de nombreuses années pour la régénérescence de la culture vietnamienne et ce bien avant l'arrivée en scène de Gandhi.

Certes, les Vietnamiens furent depuis de nombreuses années au fait de l'importance de l'éducation et l'utilisation de la langue vernaculaire afin de régénérer leur société comme nous venons de la voir. Cependant, l'exemple indien réitéra et confirma une solution aux problèmes sociaux et culturels d'une élite déracinée bien présents au Việt Nam. L'enseignement en *quốc ngữ* ne fut pas la seule proposition pour aider au problème des déracinés. Il fut proposé d'inclure aussi des éléments culturels indigènes dans le système scolaire au Việt Nam. En 1922, un article signé Nguyễn Phan Long dans *L'Echo annamite* affirma l'importance d'inclure dans l'éducation moderne des aspects de la morale vietnamienne dans l'éducation. S'inspirant de la critique de Gandhi de la modernité et de son affirmation des valeurs indiennes, l'auteur souligna l'importance d'une éducation bien ancrée dans la tradition vietnamienne. Cela eut pour but de ne pas créer une élite déracinée de sa propre culture et sans morale telle que le système fit selon lui. Car les jeunes voulant imiter la culture française, ils oublièrent que les Français « ont une morale, des traditions

[103] *Ibid.*
[104] *Ibid.*

qu'ils respectent. Français? Ils ne le sont point. Annamites? Ils le sont encore moins. »[105] Bref, l'éducation dut inculquer cette morale vietnamienne, cette base sur laquelle la culture put se construire.

Cette idée de la revitalisation de la société en éduquant la population sur des fondements moraux indigènes fut également importante pour Bùi Quang Chiêu. En fait, pour lui, l'acquisition de fondements moraux allait permettre une progression culturelle ordonnée et non précipitée. Dans un long article sur les méthodes gandhiennes du *swadeshi*[106], il fit remarquer que le retour aux traditions étant au coeur de la démarche du gandhisme. Pour les Indiens, évoluer culturellement resta la condition sine qua non de l'obtention de l'autonomie politique : « Il ressort de ce que nous avons écrit que les Indiens, fiers d'une civilisation plusieurs fois millénaire, d'une haute culture spirituelle et intellectuelle, envisagent le retour aux traditions comme l'un des meilleurs moyens de se libérer de la domination étrangère. »[107] La société indienne fut prête : « Les revendications indiennes plus amples, mais de même nature que celles des Annamites sont dirigées par une classe dirigeante puissante, moralement et spirituellement, disposant de moyen d'action, intellectuels et matériels insoupçonnés en Indochine »[108] et conclut « Combien l'Annam apparait pauvre à côté de l'Inde. »[109]

Plus précisément et ce contrairement aux jeunes Vietnamiens réclamant des réformes similaires que celles appliquées en Inde, il expliqua que celle-ci put demander son indépendance puisqu'elle fut plus développée que le Việt Nam. Il vit dans la jeunesse vietnamienne une précipitation dans la progression normale des civilisations en faisant des demandes « dangereuse

[105] Nguyễn Phan Long, « Le rôle du passé dans l'évolution du'un peuple », *L'Echo annamite*, 1922-07-02.
[106] Le *swadeshi* est une méthode de boycott économique développé à la fin du 19e siècle par les nationalistes indiens. Il fut utilisé en grande échelle durant le mouvement de protestation de la partition du Bengale en 1905.
[107] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Swadeshi », *La Tribune indochinoise* 1929-06-10
[108] *Ibid.*
[109] *Ibid.*

et sans issus »[110] avec « une confiance irraisonnée dans ses forces, d'ailleurs limitées sinon problématiques. »[111] Conçu dans une perspective évolutionniste et par une transformation lente et dans l'harmonie de la société, ce retour aux traditions ne voulut pas dire un refus de la modernité, mais bien un retour aux valeurs traditionnelles culturelles comme l'art, la littérature. Donnant l'exemple de l' A.F.I.M.A (Association pour la formation intellectuelle, morale des Annamites) au Tonkin, il souligna leur apport « […] à la renaissance de l'art, de la littérature et des traditions nationales »[112] puisque ceux-ci « […] conditionnent une évolution annamite, sûre et rationnelle. »[113] Pour l'auteur, l'évolution d'un peuple vers son autonomie du se faire graduellement et la connaissance de la tradition permit à cette rénovation de se faire sans soubresauts.

L'ancrage de cette élite dans leur société par l'apprentissage du *quốc ngữ* et de ses traditions allait inscrire leurs actions dans des codes culturels auxquels la population vietnamienne allait pouvoir s'identifier. Cette éducation et cette valorisation de la culture indigène ne purent se faire, par contre, en rejetant la modernité à l'apprentissage de connaissances européennes que les modernistes jugèrent nécessaires à la progression de toutes sociétés.

Pour plusieurs Vietnamiens modernistes, le message de fraternité humaine promu par Tagore concorda avec l'importance du développement d'une connaissance combinant le meilleur de chaque civilisation. Le journal *Đuốc Nhà Nam* dans un article publié en mai 1930 présenta l'université créée par Tagore comme un exemple de cette volonté d'unir les connaissances. En discutant du cursus offert, l'auteur relata que les religions, la philosophie et la poésie asiatiques y

[110] *Ibid.*
[111] *Ibid.*
[112] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Swadeshi », *La Tribune indochinoise,* 1929-06-10
[113] *Ibid.*

furent enseignées et ainsi que de nombreuses connaissances scientifiques. De plus, le journal nota en citant Tagore qu'il importa d'utiliser les connaissances pratiques occidentales : « Nous enseignons aux gens les sciences pratiques (khoa học phổ thông) comme l'hygiène et l'agriculture selon les méthodes occidentales qui peuvent servir dans nos activités quotidiennes. » [114] Ainsi, en combinant la culture matérialiste et les connaissances pratiques occidentales aux humanités asiatiques, Tagore représenta cette volonté de créer chez les Vietnamiens une éducation où le meilleur de chaque culture s'enseigna préparant les Vietnamiens à la vie dans le monde moderne.

Toutefois, cette synthèse dut être égalitaire selon Nguyễn An Ninh. Dans un article publié en 1925, il promut un rapprochement intellectuel en parts égales des deux cultures en présence tel que soutenu par Tagore. Il basa son message sur le fait selon lui que la société vietnamienne fut : « […] édifiée sur une base démocratique. »[115] Il craignit, par contre, que ce caractère démocratique fût en danger, car la France : « […] non seulement n'applique pas les grands principes qu'elle-même a réclamés, mais encore y détruit l'esprit démocratique de la société annamite. »[116] Y voyant la perte d'influence de la France au Việt Nam, il importa pour Ninh que la France accomplisse au Việt Nam la grande oeuvre de la mission civilisatrice tant promise. Cela ne voulut pas dire une application bête de principes démocratiques européens au Việt Nam, car il n'accepta pas la supériorité culturelle européenne : « La conciliation de l'idéal républicain français et de l'esprit démocratique d'une société bâtie sur les idées confucéennes ne devancent pas, comme les coloniaux le font croire, l'évolution naturelle. »[117] Encore plus, il réfuta complètement l'idée d'une société asiatique arriérée et la primauté de l'historicisme européen : « Le mouvement d'émancipation de l'Asie ne suit pas les lois qui régissent l'évolution lente d'une société primitive

[114] Non signé, « Ông Tagore nói chuyện » [Mr. Tagore parle], *Đuốc Nhà Nam*, 1930-05-17
[115] Nguyên An Ninh ,« La France et l'Indochine », dans *Europe*. Vol. 8, No. 31. 1925, p. 261
[116] *Ibid.,* p.262
[117] *Ibid.,* p.261

vers la société européenne moderne. Il faut être “colonial”, au sens le plus sot, pour croire à la “mission civilisatrice” des Européens qui “colonisent” l’Indochine. » [118] Au contraire, il vit dans la démarche de Tagore justement et avec une certaine ironie cette égalité culturelle essentielle : « Dans l’Inde la proclamation de la mission civilisatrice de l’Europe éveille chez un Tagore la conscience d’une “mission civilisatrice” de l’Asie. » [119] Dans cette perspective égalitaire et consciente des avantages de la pensée critique européenne, il lui parut essentiel que cette culture démocratique vietnamienne se conciliât avec cette : . « […] Europe dans ses éléments élevés et forts, sa sincérité poussée jusqu’au sublime et son esprit critique qui fait tomber ce qui est mort et dégage ce qui vit, il importe que l’Europe soit connue en Indochine. »[120] La conciliation intellectuelle des deux peuples en présence au Việt Nam pour Nguyễn An Ninh dut sortir du carcan des hiérarchies civilisationnelles et reconnaitre l’apport des différentes civilisations dans la progression des sociétés.

La question du rôle que l’individu dut prendre en société s’articula également sur la place des femmes dans la revitalisation de la société vietnamienne. Les discussions sur le mouvement indien dans la presse vietnamienne furent également l’occasion de porter leur attention sur le rôle que prirent les femmes indiennes dans le mouvement gandhiste. Dans de nombreux articles, la représentation de ces femmes indiennes exemplifia une société s’étant modernisée en intégrant les

[118] *Ibid.*
[119] *Ibid.*
[120] *Ibid.,* p.262

nouvelles valeurs et normes occidentales. Ces articles, en cela, nous informent sur différentes conceptions que se firent des Vietnamiennes et des Vietnamiens modernistes du rôle des femmes dans le monde moderne. Essentiellement, des femmes telles que Sarojini Naidu et Miss Slade furent représentées par leurs qualités individuelles et aidant à rénover par leurs actions la société indienne. L'image de ces femmes émancipées et actives politiquement s'opposa au rôle de la femme soumise dans le confucianisme prévalent au Việt Nam. Dans les canons du confucianisme, les femmes eurent trois obligations, soit la triple soumission à leur père, leur mari et leur fils ainés, et quatre vertus : la chasteté, l'habilité au travail domestique, le sérieux du visage, et la politesse et la soumission exprimées dans la parole. Le rôle de la femme eut ainsi une place de subordonnée toute leur vie au service des hommes. Par contre, dans le récit pour la construction de la nation vietnamienne élaborée au début du vingtième siècle, l'histoire de la nation vietnamienne comprise des femmes fortes, dont les deux soeurs Trưng au premier siècle de l'ère chrétienne, ayant réussit des rébellions contre les gouverneurs et envahisseurs chinois. Ces images de femmes fortes indiennes et vietnamiennes, en opposition aux standards confucéens, s'inscrivirent de cette façon dans la volonté des modernistes vietnamiens de les faire participer en tant qu'individus modernes dans la rénovation de la société.

Dès 1922, un article de *L'Echo annamite* présenta la situation des femmes indiennes et leurs revendications de l'obtention d'une représentation politique. Le journal souligna pour justifier les revendications des femmes indiennes qu'elles eurent toujours beaucoup de pouvoir au sein de leur société, rappelant d'une certaine manière l'histoire du Việt Nam. Suivant de près la situation politique en Inde à la fin des années 1920, le journal *Đuốc Nhà Nam* souligna à de nombreuses reprises que Sarojini Naidu s'impliqua activement dans les actions politiques du mouvement nationaliste indien. Le journal décrivit cette femme au coeur des actions politiques

nationalistes indiennes en soulignant qu'elle représenta une femme de talent avec une grande éducation et une poétesse jouissant d'une grande renommée en Europe et aux États-Unis d'Amérique.

De fait, Sarojini Naidu fut une des représentantes du mouvement gandhiste ayant reçu beaucoup d'attention dans la presse vietnamienne. La revue *Phụ Nữ Tân Văn* publia quelques articles sur elle, dont le premier, en juillet 1929. L'article, anonyme, introduisit la politicienne aux lecteurs de la revue en faisant un survol de sa vie personnelle et politique. L'article nous présenta une femme éduquée, forte et élégante ayant les atouts nécessaires pour être politicienne. Également célèbre poétesse, elle fut publiée dans de nombreux pays. À l'instar de Tagore et Gandhi, elle fut une femme très religieuse, mais tout en gardant une grande indépendance d'esprit. Elle ignora notamment certaines règles de l'hindouisme en mariant un homme qu'elle a choisi et né dans une autre caste que la sienne. Politiquement, elle fit partie de la garde rapprochée de Gandhi étant même une amie intime et eut de grandes responsabilités en étant la remplaçante du Mahatma à la tête du mouvement lorsqu'il se fit arrêter. Consciente de l'immense responsabilité qui lui fut léguée, il lui importa d'aller à la rencontre des gens pour mieux comprendre leurs situations. En outre, selon la revue, son implication sociale et politique ne se limita pas à la cause des femmes comme auraient pu croire ses lectrices. En citant Naidu, l'article réitéra que son combat inclut tous les membres de la société indienne et non seulement les femmes : « Je ne comprends pas qu'est-ce que le droit des femmes. En Inde nous ne l'avons pas : j'espère que nous ne l'aurons jamais dans le futur. Hommes et femmes doivent travailler ensemble vers le bonheur et la prospérité de tous. » [121] La représentation de Sarojini Naidu mit ainsi l'accent sur sa personnalité forte, son

[121] Non signé, « Bà Sarojini Naidu là học trò ông Gandhi » [Mme Sarojini Naidu est une étudiante de Mr. Gandhi] , Phụ Nữ Tân Văn, 1929-07-11.

indépendance d'esprit et sa grande éducation. Cette femme de talent fut également une grande politicienne avec des convictions profondes travaillant pour le bonheur et la prospérité de sa société.

Le *Phụ Nữ Tân Văn* publia un second article sur Sarojini Naidu en août 1931. Cet article signé par Vân Anh analysa les impacts pour les femmes indiennes des actions sociales et politiques de Naidu. Constatant le grand nombre de livres publiés sur l'Inde chaque année, l'autrice stipula qu'il y en eut tellement : « discutant (bình phẩm) de l'évolution de l'esprit de la civilisation (tinh thần văn minh) en Inde, je pourrais lire quelques années sans tous les lire. »[122] Cet intérêt pour la civilisation indienne incita l'autrice à étudier un des personnages centraux à la transformation de la société indienne de l'époque soit Sarojini Naidu. Pour l'auteur, elle représenta : « l'âme de la modernisation des femmes en Inde »[123] et une figure primordiale pour : « […] parler des problèmes de l'émancipation de la femme en Inde […]. »[124] Cette Indienne dont « […] son oeuvre et son idéologie est vaste et infini »[125] participa à tous les efforts pour la cause des femmes en Inde et ce qu'elle effectua : « C'est un très vaste travail très significatif. »[126] Elle réussit son travail immense malgré le scepticisme de certains et finalement : « […] tous doivent en être surpris et en admiration. »[127] L'oeuvre de Sarojini Naidu pour la cause des femmes en Inde fut importante et qui ne put qu'être admiré selon l'auteur.

Parlant ensuite de son rôle social et politique, elle souligna son caractère fort et résolu et son objectif de revitaliser la société et pas uniquement la situation politique en Inde. Par exemple, elle s'opposa aux moeurs et aux coutumes indiennes comme les mariages exclusivement entre

[122] Vân Anh, « Đàn Bà Ấn Độ» [Femmes Indiennes], Phụ Nữ Tân Văn, 1931-08-27.
[123] *Ibid.*
[124] *Ibid.*
[125] *Ibid.*
[126] *Ibid.*
[127] *Ibid.*

membres d'une même caste : « Mais elle rompt seulement avec les moeurs qui empêchent les gens d'être heureux. »[128] Cette une politicienne douée ayant reçu les qualités de vertus et de bonnes dispositions de caractères pour le travail requis : « Comme politicienne, elle est sévère, têtue et rusée (đa mưu) […]. » [129] De surcroît, comme politicienne auprès du gouvernement anglais ou comme leader du mouvement pour le droit de vote des femmes : « […] elle a démontré qu'elle était une personne très ingénieuse (tri mưu) et courageuse. » [130] Ses aptitudes lui permirent d'obtenir le soutien de nombreuses femmes de haut rang sociales comme des reines et princesses d'état princier indien selon l'auteur. L'article conclut que Naidu avec tous ces talents : « […] elle peut convertir des gens et comment sa force de caractère (thế lực tinh thân) peut affecter grandement la population indienne. » [131] Selon Vân Anh, le travail de Sarojini Naidu en Inde pour la cause des femmes et de la population en général fut un succès puisqu'elle posséda la force de caractère et les aptitudes nécessaires pour faire avancer la cause des femmes.

La représentation de la femme indienne participant à la transformation sociale prit aussi la figure d'une Britannique sacrifiant famille et richesse pour suivre Gandhi et le mouvement d'autonomie indien. Son histoire racontée dans un article de la revue *Phụ Nữ Tân Văn* de novembre 1931 la représenta comme une femme avec une grande conviction personnelle et détermination. Miss Slade, cette jeune femme anglaise, quitta sa famille pour devenir une disciple de Gandhi après la lecture du livre de Romain Rolland. Pour l'auteur de l'article, ce furent particulièrement les idées de Gandhi qui convainquirent cette fille d'amiral britannique de joindre le mouvement gandhien. Cela alla de soi selon l'auteur : « Les idées du maître [Gandhi] sont inédites et modérées, et, malgré qu'elles soient très profondes, donnent des résultats; c'est pourquoi Saint Gandhi est

[128] *Ibid.*
[129] *Ibid.*
[130] *Ibid.*
[131] *Ibid.*

possiblement un des hommes les plus admirés au monde. »[132] Pour la revue, ce geste de Miss Slade démontra énormément de courage en allant à contresens de la culture impériale britannique. Pour l'auteur, les jeunes gens d'Angleterre qui : « dans leurs esprits, il n'y a pas de raisons (lẻ nào lại) qu'elles ne soient pas le peuple qui gouverne l'Inde, ce que le dénigrement et le mépris vécus par les Indiens démontrent de fait. »[133] La jeune fille suivit les idées de Gandhi malgré cet esprit ancré dans la jeunesse britannique, car : « […] Mlle Slade est une jeune femme intelligente avec un grand coeur, c'est pourquoi elle reconnait que Saint Gandhi a une idéologie très profonde qu'elle suit, bien qu'elle soit britannique, aussi bien que ses compatriotes britanniques rient d'elle […]. »[134] Dès lors, la vie de Miss Slade nous enseigna une leçon importante selon l'auteur : « C'est de devoir suivre les règles conformes à la vie (phaỉ lẽ) […] , il n'a rien de mal avec sa conscience (lượng tâm), il faut alors rester indifférent (cử việc) ne pas craindre que les autres personnes nous blâment. »[135] Et de conclure que Slade suivit Gandhi sans crainte et avec courage « Mlle Slade suit Saint Gandhi, portant couverture (chăn) de l'Inde, elle ne craint pas tous les britanniques riant d'elle. »[136] Elle fut déterminée, ne se laissa pas influencer par la société et eut le courage de garder ses convictions malgré les conditions pouvant l'en détourner .

L'image de la nouvelle femme indienne moderne forte, compétente et résolue eut des difficultés par contre à être acceptée dans la société indienne. Dans un article paru en juin 1944 dans la revue *Thanh Nghị*, l'auteur Trung Đưc fit le constat que la situation des femmes s'améliora grandement en comparaison aux années précédentes, mais de nouveaux problèmes émergèrent. La situation s'améliora grandement puisque les femmes eurent accès à l'éducation en plus grand

[132] Non signé, « Sực cãm-hóa cũa thánh Gandhi » [La vertue de Gandhi] , Phụ Nữ Tân Văn, 1931-11-26.
[133] *Ibid.*
[134] *Ibid.*
[135] *Ibid.*
[136] *Ibid.*

nombre : « Maintenant, l'éducation est davantage disponible et elles peuvent avoir des carrières comme professeures ou docteures. » [137] Même les femmes des basses castes purent selon Đưc avoir accès à de l'éducation comme celles des hautes castes. Toutefois, il y eut un nouveau problème pour ces femmes éduquées « […] les femmes ne sont plus respectées par les hommes. » [138] Qui plus est, ces femmes avec des carrières éprouvèrent des difficultés supplémentaires puisque : « Ces femmes ne peuvent pas se marier et trouver un mari puisqu'elles sont trop indépendantes. Les gens n'aiment pas les femmes comme celles-ci. » [139] Les hommes redoutèrent ces femmes pour leurs indépendances et : « Ils veulent des femmes plus traditionnelles. » [140] Pour Trung Đưc, le plus grand accès des femmes à l'éducation en Inde leur permit d'avoir des carrières améliorant leur situation. Malencontreusement, cette nouvelle indépendance se buta aux hommes indiens préférant des femmes moins éduquées et plus traditionnelles.

Le désir de voir les femmes se moderniser par certains ne fit pas nécessairement consensus chez tous les modernistes. Soulignant le rôle actif de femmes indiennes en politique, Bùi Quang Chiêu eut une attitude ambigüe sur le rôle des femmes en politique. Il admira les femmes indiennes s'impliquant dans la cause nationale sans toutefois démontrer la même attitude envers les femmes vietnamiennes les reléguant aux rôles de soutien et d'éducation. En 1929, Chiêu, dans un article sur l'importance d'enseigner et de promouvoir la tradition, regretta de cette manière que les Vietnamiens fussent encore très loin d'être aussi évolués que les Indiens. En conclusion de son article et pour souligner ces sacrifices pour le bien de la Nation, il relata une rencontre qu'il eut avec une jeune femme indienne. Cette demoiselle parsie lui parla de son intention de travailler pour la cause nationaliste indienne parce que les femmes selon elles représentèrent la moitié de

[137] Trung Đưc, « Địa vì người dàn bà ở Ấn Độ »[La place des femmes en Inde], *Thanh Nghị*, 1944-06-17, p. 23
[138] *Ibid.*
[139] *Ibid.*
[140] *Ibid.*

l'humanité : « À ce titre notre devoir est de seconder nos pères, nos maris dans leurs tâches de relèvement national. »[141] Cette attitude d'abnégation de la jeune femme lui inspira une pensée pour les femmes vietnamiennes qui selon lui ne furent pas aussi patriotiques. Il garda tout de même un certain espoir; en effet la parution d'une nouvelle revue pour les femmes allait peut-être changer la situation. Ainsi selon lui : « Si notre collègue le "Phu Nu Tan Van" pouvait contribuer à faire répandre dans les milieux féminins que le devoir national est assez lourd pour qu'aucun enfant du pays d'Annam, homme et femme, vieillards et enfants, ne puisse croire que son rôle social ne consiste qu'à prendre de la vie que les côtés agréables, il rendra un immense service à la Patrie, sans s'immiscer à la vilaine politique. »[142] Le rôle de la femme ne fut pas de participer aux actions politiques telles que la demoiselle Farsi lui fit part, mais bien dans un rôle individuel d'éducatrice et de transmission de valeur sociale dans la rénovation de la société.

Ainsi, les hommes et les femmes par leurs actions individuelles furent placés au centre de la rénovation nationale. Une éducation ancrée dans la culture vietnamienne combinée aux meilleurs éléments de la civilisation occidentale allait créer cette nouvelle élite apte à faire le pont entre les Français et la population vietnamienne. Toutefois, l'émergence de cette élite branchée allait se combiner à un autre phénomène aidant la revitalisation de la société et la quête de l'autonomie politique comme le démontra le succès populaire du gandhisme : le développement naturel des peuples à désirer leur État-nation.

Cette idée du développement inévitable d'une conscience nationale chez les peuples pour le journal *L'Echo annamite* représenta la conséquence d'une éducation involontaire de la part des colonisateurs. Dans le premier long article de *L'Echo annamite* sur les troubles politiques dans les

[141] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Swadeshi », *La Tribune indochinoise,* 1929-06-10
[142] *Ibid.*

Indes anglaises, l'auteur souligna que le nationalisme chez les peuples indigènes fit partie de la progression d'une société et que de s'y opposer resta inutile. L'auteur fit ce constat devant l'usage de la force et de la violence envers le mouvement de Gandhi n'eut que des effets limités. Selon l'auteur, même si on étouffa les cris de la liberté sous la répression musclée « […] l'histoire ne nous apprend-elle pas que lorsque la lutte est engagée entre le droit et la force, la victoire est toujours restée du bon côté malgré toutes les apparences contraires? » [143] Pour appuyer son argumentaire, l'auteur stipula qu'il fut normal que les peuples sous tutelle s'améliorassent au contact des nations européennes. Et ce fut de cette manière que toutes les sociétés progressèrent : « Les races en tutelles apprennent à mieux s'estimer en s'instruisant au contact des nations européennes, et le sentiment de leur infériorité s'avive au fur et à mesure qu'ils apprécient davantage l'usage de la liberté. » [144] La prise de conscience de l'iniquité du colonialisme fut, pour lui, inhérente à la progression de tous les peuples : « Il n'est pas naturel, pour les individus et les peuples, qu'ils acceptent volontiers d'être les éternels mineurs quand ils se sentent dignes d'un rang social meilleur […]. » [145] Et il conclut : « L'erreur du vieux colonialisme provenait de la théorie trop facilement admise des races irrémissiblement inférieures, niant ainsi la Loi du progrès pour l'être humain essentiellement perfectible. » [146] Dès lors, la colonisation ne put pas se justifier autrement que par l'éducation du peuple conquis : « La France qui a proclamé les droits de l'homme et du citoyen ne pouvait mentir à ses traditions républicaines et à son idéalisme généreux en s'hypnotisant sur les avantages matériels et immédiats d'une domination dont la seule et une unique justification sont l'éducation des peuples protégés. »[147] La progression de toutes les sociétés

[143] Signé Tribune indigène, « Leçon de la voisine », *La Tribune indigène*, 1922-04-27
[144] *Ibid.*
[145] *Ibid.*
[146] *Ibid.*
[147] *Ibid.*

colonisées au contact des Européens menant inévitablement à une prise de conscience de leur part de l'injustice de la situation, les colonisateurs durent dès lors les guider et faciliter cette rénovation par l'éducation.

Le développement inévitable du nationalisme par les sociétés colonisées résulta d'autre part d'une conséquence involontaire de l'impérialisme occidental selon Bùi Quang Chiêu. Ce dernier expliqua que la quête d'autonomie découla de la nécessité des colonisateurs de former une force de travail pour administrer les colonies. Et pourtant, cette formation nécessaire d'une élite collaboratrice en Inde eut une grande répercussion involontaire : « […], mais l'instruction occidentale s'est répandue dans les Indes plus rapidement et plus profondément que ne l'aurait voulu la nation conquérante. »[148] Cette nécessité administrative expliqua, en outre, une grande partie du succès populaire du mouvement nationaliste indien selon Chiêu : l'adoption de l'anglais comme langue commune. Cette nouvelle *lingua franca* créa une cohésion dans l'élite politique permettant d'unir différentes communautés autrement séparées. En outre, l'anglais offrit aux peuples indiens « […] parlant tous une langue occidentale plus riche, plus souple , mieux adaptée aux besoins spirituels et matériels de la vie moderne. »[149] L'anglais en créant cette nouvelle communauté de pensée et adapté à la nouvelle réalité unifia les peuples indiens dans un même sentiment : « […] la haine du maître étranger, dont tout compte fait, ils estiment que les services rendus ne compensent pas les méfaits. »[150] Cette expression de la haine de l'envahisseur représenta pour Bùi Quang Chiêu l'affirmation d'un sentiment fondamental et naturel à tous les peuples : « Dans toutes les classes sociales […] , il n'est qu'une pensée : se libérer de la domination étrangère

[148] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Les bases du nationalisme indou », *La Tribune indochinoise,* 1929-05-31
[149] *Ibid.*
[150] *Ibid.*

par tous les moyens politique, économique, spirituelle. »[151] Cette nécessité d'éduquer les indigènes pour le bien de la colonisation amena une prise de conscience contre l'injustice de la colonisation et une nouvelle communauté imaginée par une langue qui ensemble créèrent une cohésion sociale unifiant la population dans le but commun de retrouver sa liberté.

Conclusion:

Inspirés par la force et la popularité du gandhisme, les Vietnamiens tentèrent de comprendre la source de cette popularité et de déterminer si ce fut possible de le dupliquer au Việt Nam. Comment, dès lors, les Vietnamiens modernistes expliquèrent-ils la force et la puissance du gandhisme? Les Vietnamiens réclamant une revitalisation de la société expliquèrent la force du gandhisme par sa capacité à s'inscrire dans la culture indienne. La culture indienne étant foncièrement religieuse, Gandhi par sa grande spiritualité put faire résonner son message dans la société. Que cela fut par son sacrifice, son intégrité et son autorité morale Gandhi sut démontrer les qualités nécessaires de l'homme de talent pour mener et faire les changements nécessaires à sa société pour qu'elle puisse devenir libre. Par contre, la représentation de l'Inde dans les journaux vietnamiens ne fut pas que positive. Quelques-uns virent dans la société indienne barbarie et archaïsme ne méritant pas l'admiration. Cette quête d'identité fut développée en comparaison au gandhisme et à sa possible mise en pratique au Việt Nam. Pour les Vietnamiens, l'application au Việt Nam du gandhisme sur une base religieuse s'avéra très problématique. Le caractère confucéen, matérialiste et rationnel de la culture vietnamienne selon certains rendit impossible l'utilisation de la religion pour fédérer la population à la cause nationale.

[151] Bùi Quang Chiêu. « Vers les Indes et le Siam. Les bases du nationalisme indou. » *La Tribune indochinoise* 31 mai 1929. p.1

Alors comment la popularité du gandhisme aurait-elle inspiré les Vietnamiens modernistes dans leur projet politique? Pour ces Vietnamiens, le gandhisme en valorisant la culture indigène confirma la nécessité de reconstruire la nouvelle société sur des assises profondes. De plus, la question du rôle de l'individu vietnamien fut essentielle dans leur conceptualisation de la rénovation de leur société vers son autonomie politique. À l'instar des revendications effectuées en Inde, les modernistes préconisèrent que l'individu se perfectionne en vivant moralement selon la force de la vérité et en privilégiant l'apprentissage des savoirs vietnamiens et occidentaux. La nécessité de l'individu de participer à la rénovation de la société inclut aussi la nécessité de changer le rôle des femmes dans la société pour refléter les besoins de se moderniser. De plus, le développement naturel de l'affirmation et des revendications nationales fut engendré par le colonialisme autant par l'exemple qu'il donna que par la nécessité de former une administration. Ultimement, ces réformes eurent pour but de favoriser l'émergence d'une nouvelle classe dirigeante ancrée dans la culture vietnamienne apte à proposer un projet politique auquel la population put s'identifier. Cette nouvelle classe dirigeante allait pouvoir également faire le pont entre les indigènes et l'Administration française. Cette nouvelle dynamique favorisera ainsi la montée d'un nationalisme indigène accentuant la pression sur l'Administration, facilitant la transformation de la société et ultimement aidant le Việt Nam à progresser vers son autonomie politique.

> « Tout cela [discourir sur Rabindranath Tagore] ne serait que vanité, que voile trompeur jeté sur la voix de la conscience, si, ensuite, nous ne tournions pas nos regards vers les nôtres, pour découvrir leurs douleurs cachées et y appliquer le baume bienfaisant. »
>
> Hi Vong 1929

Troisième chapitre : Universalisme asiatique et revitalisation culturelle de la société

Le présent chapitre prolonge la discussion sur le rôle de la culture dans la régénération de la société vietnamienne. Le chapitre précédent présenta l'importance attribuée au perfectionnement des individus par l'éducation selon leur propre culture comme moteur de progression de la société principalement en favorisant le développement d'une élite pouvant faire le pont entre l'Occident et la culture vietnamienne. Ce chapitre-ci construit sur cette idée de régénérescence de la société vietnamienne en plaçant la culture vietnamienne dans l'ensemble civilisationnel asiatique. Certains éléments de la civilisation asiatique allaient aider les modernistes vietnamiens dans leur quête d'autonomie politique.

Au début du 20e siècle, plusieurs nationalistes en Asie voulurent présenter avec le pan-asianisme une image de l'Asie différente de celle héritée de la modernité impérialiste occidentale et du darwinisme social. Cette idée d'une Asie unifiée dans un ensemble civilisationnel s'exprima principalement à travers des mouvements culturels et dont Rabindranath Tagore en fut un des plus illustres représentants. Tagore après la Première Guerre mondiale fonda son pan-asianisme sur

l'idée d'un humanisme asiatique basée sur une grande spiritualité se retrouvant, selon lui, dans toutes les cultures et les religions de la région.[1] L'Asie, pour Tagore, représenta ainsi une entité civilisationnelle et non politique et son unification allait s'effectuer dans la reconnexion d'éléments religieux comme l'indouisme et le bouddhisme et dans les échanges culturels entravés par le colonialisme européen. [2] Ce pan-asianisme ne fut pas un rejet de l'Occident, mais plutôt une volonté d'harmoniser les rapports humains et de chercher dans chaque civilisation les éléments pouvant améliorer la vie de tous.[3] Tagore de cette manière voulut en faisant la promotion de ce particularisme rendre le monde meilleur, ouvrir les esprits à l'unité des êtres humains et favoriser la collaboration, non seulement des Asiatiques, mais de tous les humains. Cet humanisme universaliste de la concorde entre tous les êtres humains se voulut, pour lui, un universalisme moral s'appliquant à tous les individus au-delà des frontières nationales et pouvant les aider dans leur épanouissement pour le bien d'une humanité vivant plus harmonieusement.

Les Vietnamiens modernistes, sensibles au message de Tagore, publièrent de nombreux articles sur l'oeuvre du poète dès le début des années 1920, et ce jusqu'à sa mort en 1941. En outre, ces Vietnamiens représentèrent, moins fréquemment toutefois, l'oeuvre de Mohandas Karamchand Gandhi également comme un universalisme humaniste, mais cette fois fondé sur la grande spiritualité des peuples asiatiques. Pour nombre de ces modernistes vietnamiens, le gandhisme devint l'expression d'éléments culturels universels typiquement asiatiques pouvant unir tous les hommes. Toutefois, la question demeure, comment l'universalisme de Tagore et de Gandhi allait-il leur permettre d'atteindre leur autonomie politique?

---

[1] Lipi Ghosh, « Introduction », dans Lipi Ghosh (éd.), *Rabindranath Tagore in South-East Asia. Culture, Connectivity and Bridge Making*, Delhi, Primus Books. 2016. p. 12
[2] Sabyasachi Bhattacharya, « Rabindranath Tagore in South-East Asia, Connectivity and Bridge Making », dans Lipi Ghosh (éd.). *op. cit.,* p. 31 - 32
[3] Lipi Ghosh, *loc. cit.,* p. 12

Cet universalisme humaniste doit être compris en partie comme une réaction, par les Vietnamiens, à la modernité impérialiste occidentale. Car cette dernière justifia à la fin du 19e siècle la colonisation de nombreux peuples par la supériorité de la civilisation européenne. Le colonialisme européen, comme extension de la montée des États-nations en compétitions, justifia, entre autres, son expansion territoriale par la mission civilisatrice : ce devoir moral fraternel de l'Occident de civiliser les peuples inférieurs. Basée sur le darwinisme social, cette idée de la civilisation occidentale moralement supérieure s'imposa comme le barème universel d'évaluation de la civilité des sociétés colonisées. Cependant, les atrocités de la Première Guerre mondiale et l'absence de réformes démocratiques promises par les administrations coloniales eurent comme effet de délégitimiser les prétentions morales de la civilisation occidentale aux yeux de nombres de peuples colonisés et particulièrement des Vietnamiens assis aux premières loges de la contradiction d'un républicanisme colonial. Les mouvements nationalistes de cette manière se retournèrent vers leurs propres cultures pour trouver les sources morales de leurs nations et la légitimité pour prétendre à devenir souverain sur leur territoire.[4] L'universalisme humaniste de Tagore représenta, de plus, cette volonté d'inscrire le récit fondateur de la nation vietnamienne dans une source asiatique d'une civilisation immémoriale et civilisée de fait différemment. Les standards de civilisation et de civilité se transformèrent pour inclure de la sorte des universaux

[4] Carolien Stolte et Harald Fischer-Tiné, « Imagining Asia in India : Nationalism and Internationalism (ca. 1905-1940) », dans *Comparative Studies in Society and History* 54(1), 2012, p. 66, Jeremy Jammes et David A. Palmer, « Occulting the Dao: Daoist Inner Alchemy, French Spiritism, and Vietnamese Colonial Modernity in Caodai Translingual Practice », dans *The Journal of Asian Studies* Vol. 77, No. 2 (May) 2018, p. 409 et Prasenjit Duara, « The Imperialism of 'Free Nations': Japan, Manchukuo, and the History of the Present », dans A. L. Stoler, C. McGranahan, et P. C. Perdue (éds.). *Imperial Formations* (Santa Fe, N.Mex., School for Advanced Research Press, 2007), p. 214.

émanant hors de l'Occident et aptes à justifier l'ascension vers l'État-nation. Dorénavant, il n'y eut plus seulement une civilisation, mais des civilisations justifiant l'autonomie politique.

Ce récit légitimant la nation en opposition au discours de l'Occident s'effectua essentiellement en représentant leur civilisation asiatique en tant que possédant des équivalences aux standards occidentaux, en tant que s'opposant à certaines caractéristiques de l'Occident et en tant que désignant l'harmonisation des antagonismes Occident versus Orient. [5] Au Việt Nam, ces discours affirmant leurs différences se firent par exemple en définissant le confucianisme comme une philosophie rationaliste et matérialiste utilisant ainsi des caractéristiques de la philosophie des Lumières pour définir sa valeur et le placer ainsi à égalité avec les standards européens. Ils représentèrent aussi leur civilisation comme l'antithèse spirituelle et humaniste d'un Occident matérialiste et guerrier, l'un positif, l'autre négatif. La représentation de la civilisation asiatique comme l'harmonisation s'effectua au Việt Nam lors des discussions que nous allons voir sur le pan-asianisme de Rabindranath Tagore et sa vision de l'Asie apportant son humanisme et sa spiritualité à l'Occident pour le bien de toute l'humanité. Essentiellement, les critiques de la civilisation occidentale par les peuples colonisés s'effectuèrent en particularisant le discours civilisationnel occidental en proposant des alternatives civilisationnelles universalistes. Ces discours d'équivalence, d'opposition et de synthèse eurent pour objectif de revitaliser la culture vietnamienne en valorisant leur civilisation lui permettant de se définir comme l'égale et même supérieure à l'Occident et de se représenter comme ayant la légitimité pour obtenir un État-nation.

Cette affirmation d'un universalisme humaniste asiatique se comprend de cette manière par la volonté/nécessité des peuples colonisés de définir leur société au sein d'un récit instituant un

[5] Prasenjit Duara, « The Discours of Civilization and Pan-Asianism », dans *Journal of World History,* Vol. 12, No. 1, 2001, pp. 107-108.

État-nation. Ce récit ayant pour but de légitimer le pouvoir d'un État-nation (effectif ou souhaité) sur un territoire doit déterminer les membres de la population qu'il dit représenter. En incluant ou en excluant de cette façon des communautés, le récit de l'État-nation définit les normes et les pratiques culturelles jugées représentatives de cette communauté imaginée et, de ce fait, détermine l'identité des membres de la nation. La critique de la civilisation occidentale par les Vietnamiens refléta, en cela, cette volonté de définir les normes et pratiques instituant leur État-nation. Ainsi, ces critiques de la civilisation occidentale représentèrent pour les peuples colonisés l'occasion en se comparant à la civilité occidentale de définir leur propre communauté.

Ce discours valorisant une autre civilisation basée sur des critères spirituels et moraux émergea au-devant de la scène politique au cours des années 1920 au sein de nombreux mouvements nationalistes en Asie. Ce phénomène put paraitre une contradiction entre des mouvements nationalistes particuliers s'associant à une identité débordant le cadre de la Nation. Cette représentation des mouvements nationaux dans le cadre restreint de son territoire néglige selon Sugata Bose les liens extranationaux dans la construction d'identité nationale. [6] Que cela soit les mouvements religieux comme l'Islam soufi ou le bouddhisme theravada ou des mouvements culturels comme l'humaniste asiatique de Tagore, les membres de ces communautés influencèrent et enrichirent les récits nationaux en y inscrivant des universaux qui leur furent propres. De plus, ces groupes en proposant des universaux non occidentaux permirent de renforcer les liens entre les communautés et les mouvements anti-impérialistes. Ainsi, ils favorisèrent par cette circulation d'idées la diffusion de nouvelles conceptions de leur communauté et de leur État-nation.

[6]Sugata Bose, *A Hundred Horizons: The Indian Ocean in the Age of Global Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2006. pp. 267-270.

En outre, le discours de Tagore sur l'humanisme et la concorde entre individus prit au Việt Nam une connotation particulière au monde sinisé. En vietnamien, le mot *nhân* de ses origines confucéennes a une signification complexe incluant autant l'individu que son lien dans la société. Cette complexité se reflète dans le fait que le mot eut deux significations dans le confucianisme. Le premier sens désigne la personne en tant que telle : « un être humain » et le deuxième sens signifient « ce qui fait qu'un être humain est digne de l'être »[7]. Cette dernière signification spécifie le lien particulier de l'individu avec sa société en sachant que se comporter dignement comme un être humain c'est savoir gérer ses relations avec les autres êtres humains. Dans le répertoire sinisé, cette dynamique entre l'individu et ces relations doit s'effectuer dans une volonté de maintenir un équilibre entre les devoirs et les responsabilités. De plus dans le Việt Nam colonial, le discours d'un universalisme humaniste promouvant la concorde entre les humains s'inscrivit également dans le récit de la Troisième république de la fraternité comme fondement moral de la République française. Faire la promotion de l'universalisme humaniste asiatique s'inséra aisément ainsi dans les référents culturels vietnamiens tout en leur permettant de rappeler aux Français leur manquement envers leur devoir fraternel et de leur perte de légitimité.

Le but de notre chapitre est de présenter les différentes interprétations et les débats entourant l'universalisme humaniste proposé par Rabindranath Tagore et dans une moindre mesure du Mahatma Gandhi. Comment ces discours allaient-ils aider les Vietnamiens à atteindre leur autonomie politique? Pour les Vietnamiens, cet universalisme en tant qu'universalisme fondé sur des valeurs asiatiques eut pour objectif de redonner à leur société une légitimité leur permettant de revendiquer leur État-nation. Ces discussions autour de l'universalisme humaniste des gandhistes

[7] Marcel Granet, *La pensée chinoise*. Paris, Renaissance du livre, 1934, cité dans Bui Tran Phuong, *Viêt Nam 1918-1945, genre et modernité — émergence de nouvelles perceptions et expérimentations*, Thèse de Doctorat, Université Lumière Lyon 2, 2008, p. 46

se présentèrent à l'aide de trois thèmes soutenant la rénovation de leur société. Le premier thème consista dans la valorisation de la société vietnamienne en tant que partie prenante d'une civilisation ayant comme qualité fondamentale un humanisme universel. Le second thème fit la critique de l'Occident comme seul dépositaire d'universalisme et affirma, en contrepartie, un universalisme alternatif. Le dernier thème fut l'expression par cet universalisme d'un désir de participer à la création pour de toute l'humanité et non seulement des Asiatiques d'une harmonie plus grande entre les humains. [8] Ces trois thèmes s'imbriquèrent dans un ensemble de discours ayant pour but de revaloriser la société vietnamienne soutenant les revendications d'autonomie politique.

Pour le bien de notre présentation, nous suivrons de façon chronologique les différentes occasions manquées et consommées entre Rabindranath Tagore et la population vietnamienne. Tout au long des années 1920, à plusieurs occasions la population vietnamienne crut que le chantre allait leur faire l'honneur de les visiter ce qu'il fit à une occasion. Surtout, ces possibles et réelles visites donnèrent aux différents journaux l'occasion de publier de nombreux textes sur l'œuvre de Tagore et sur les différences et les similitudes avec celles du Mahatma Gandhi. Ainsi en suivant les différentes rencontres, espérées ou consommées, entre l'Indien et les Vietnamiens nous pouvons suivre les différentes interprétations sur des conceptions de l'universalisme humaniste de Tagore et de Gandhi. Les premiers articles de journaux au début des années 1920 eurent pour but principalement d'introduire les lecteurs à la vie et à l'oeuvre de Tagore. Symbolisant un homme de grand talent, les Vietnamiens modernistes représentèrent Tagore essentiellement tel le grand sage apôtre de la synthèse des cultures et de la concorde entre les humains défendant un humanisme

[8]Kris Manjapra, « Introduction », dans Kris Manjapra et Sugata Bose, *Cosmopolitan Thought Zones: South Asia and the Global Circulation of Ideas*, Palgrave Macmillan, 2010, p.2 et Sugata Bose, op. cit., p. 267.

libérateur de toute oppression. Beaucoup moins discuté que dans le cas de Tagore, l'universalisme gandhien s'ancra également dans un grand humanisme basé sur la spiritualité cherchant à faire éclore la force de vérité. Nous soulignerons également, tout le long de ces débats, les critiques de cet universalisme tagorien et gandhien. Bien qu'il y eut un grand nombre de textes sur l'humanisme des gandhistes entre 1924 et 1931, les critiques envers Tagore, très peu présentes avant l'année 1929, devinrent plus nombreuses dans la presse vietnamienne à la fin de la décennie. Ces critiques envers la représentation de Tagore, surtout, et de Gandhi, dans une moindre mesure, comme promoteur d'un universalisme humaniste portèrent principalement sur l'absence d'action concrète pour rénover la société. La dernière série d'articles fut publiée à l'occasion du tragique assassinat du Mahatma en 1948. Après la Deuxième Guerre, la perspective d'obtenir l'autonomie politique étant de plus en plus réalisable à court terme pour nombres de Vietnamiens, la mort de Gandhi représenta moins l'occasion dans une certaine mesure de discuter du Mahatma libérateur des peuples opprimés que de l'héritage universaliste de son humanisme spirituel et moral. En suivant ainsi les évènements, cette suite d'articles nous démontre l'importance que prit pour certains Vietnamiens dans leur quête d'autonomie politique ce message d'universalisme fondé dans la culture asiatique à travers plus de vingt-cinq ans.

Grand voyageur, Rabindranath Tagore parcourut les mers du monde à plusieurs reprises durant sa vie donnant plusieurs conférences sur la culture et la littérature indienne et faisant la promotion de la compréhension entre les cultures. L'exemple parfait d'un vecteur de circulation des idées, il fut invité sur plusieurs continents incarnant le pèlerin de la culture indienne et de la concorde entre les humains. Rabindranath Tagore naquit au Bengale en Inde en 1861 (mort en 1941) dans une famille ayant fait fortune dans le commerce de l'opium et dont le père participa activement dans les mouvements de réformes sociales au Bengale. Écrivain, poète et romancier, il

obtint le prix Nobel de littérature en 1913 et selon Lu Hsun [9] en 1927 il fut la seule voix asiatique écoutée par l'Occident.[10] Nombre de ses voyages durant les années 1920 consistèrent dans des expéditions de recherche pour approfondir le concept de la Grande Inde. Ces expéditions tentèrent de retracer la diffusion et les adaptations depuis plus d'un millénaire de la culture indienne à travers l'Asie du Sud-Est. Accompagné de nombreux chercheurs indiens, Rabindranath Tagore visita les grands royaumes d'anciennes civilisations indianisées dont le royaume de Srivijaya sur l'île de Sumatra et différentes communautés de religion hindoue telle que celle sur l'île de Bali (Tagore pour diverses raisons ne put visiter les temples khmers et Chams sur la péninsule indochinoise). Très actifs au Bengale dans les années 1920, les promoteurs du concept de Grande Inde voulurent en réactualisant les gloires des anciennes civilisations indianisées faire la promotion du rôle de l'Inde à travers l'histoire du monde et lier son passé à ses réalisations contemporaines. De cette façon, ils proposèrent une conception de l'identité indienne dépassant les frontières restrictives de l'identité nationale et représentèrent la diffusion de la culture indienne comme une colonisation culturelle paisible en contraste à l'impérialisme occidental basé sur l'exploitation économique et la domination politique. [11]

Le Việt Nam étant situé sur le trajet de nombreux paquebots navigant entre l'océan Indien et l'océan Pacifique, plusieurs rumeurs circulèrent au cours de la décennie des années 1920 sur la possible venue de Tagore en Indochine, et ce particulièrement à Sài Gòn. De plus, les recherches effectuées par l'École française d'Extrême-Orient (EFEO) sur les civilisations indianisées khmères

[9] Lu Shun fut un important écrivain, traducteur et essayiste en Chine durant la période républicaine. Politiquement de gauche, il fut acclamé par le Parti communiste Chinois après 1949.

[10] Voir Pankar Mishra dans *From the Ruins of Empire: The Revolt Against the West and the Remaking of Asia,* London , Allen Lane, 2012, p. 219 - 229

[11] Mario Prayer, « Creative India and the World : Bengali Internationalism and Italy in the Interwar Period », dans Kris Manjapra et Sugata Bose. op. cit., p.246 -249.

au Cambodge et Chams au Việt Nam firent de l'Indochine un arrêt plus qu'intéressant pour les savants et chercheurs de la Grande Inde.

Dès avril 1924, une rumeur circulant initialement dans la communauté indienne de Sài Gòn s'étendit dans plusieurs journaux vietnamiens, dont *La Clôche fêlée*. Reprenant la rumeur, ce journal annonça dans un entrefilet : « Suivant nos informations recueillies dans le milieu hindou de Sài Gòn, Rabindranath Tagore aurait quitté Calcutta jeudi dernier et serait à Sài Gòn dans le courant de cette semaine. »[12] Cette annonce s'avéra un faux espoir puisque comme l'annonça le même journal deux semaines plus tard, Tagore venait d'arriver à Hong Kong sans s'être arrêté en Việt Nam au préalable. Par contre, dès le début juin, il fut annoncé que Tagore à son retour de Chine allait séjourner à Sài Gòn au mois de juillet. En préparation à son arrivée, la communauté indienne de Sài Gòn organisa une réception avec tous les grands honneurs et annonça qu'une grande procession « […] avec musique en tête, deux éléphants avec ornements, drapeaux et autres attiraux[sic] de fête » allait accueillir et célébrer Tagore à son arrivée.[13] Malheureusement pour la société saïgonnaise, Rabindranath Tagore ayant été appelé d'urgence à Calcutta ne put s'arrêter comme prévu à Sài Gòn. Cependant celle-ci ne fut pas en reste puisqu'un membre de son équipe, Kalidas Nag, y fut dépêché pour parler en son nom.

Le docteur Kalidas Nag arriva à Sài Gòn le 17 juillet 1924 pour un séjour de plusieurs semaines en Indochine avec des visites organisées à Angkor et à Nha Trang pour étudier les cultures khmères et chams, des rencontres pour établir des liens avec l'EFEO et faire plusieurs conférences publiques, dont une, à Sài Gòn. Ancien étudiant de Sylvain Lévi à Paris, Kalidas Nag,

[12] Entrefilet, « Rab. Tagore a quitté l'Inde », *La Cloche fêlée*, 1924-04-07.
[13] Entrefilet, « En l'honneur de Tagore », *L'Echo annamite*, 1924-07-02. Voir également pour la mise en contexte de la visite pour la communauté indienne de Sài Gòn : Natasha Pairaudeau, *Mobile Citizens: French Indians in Indochina 1858-1954,* Nordic Institute of Asian Studies – Copenhague, NIAS Press. 2015. p 249-251.

un érudit avec de multiples intérêts, fonda, avec d'autres collègues, la *Greater Indian Society* en 1926.[14] Il prononça une conférence à Sài Gòn à la Société Philharmonique le 22 juillet en soirée avec les thèmes annoncés : la vie et l'œuvre de Rabindranath Tagore et sa conception de l'éducation. La conférence improvisée fut traduite de l'anglais par Georges Mignon, rédacteur en chef de *L'Impartial* et professeur de philosophie au Collège Chasseloup-Laubat. Malencontreusement pour les gens n'ayant pu assister, cette conférence ayant été improvisée aucune version écrite ne fut reproduite dans les journaux, cependant une brochure fut produite au préalable pour l'occasion présentant la vie et l'œuvre de Rabindranath Tagore.[15] Sans être certain si c'est la même que celle mentionnée par Hoàng Tích Chu en 1927, une brochure anonyme sur la vie et l'œuvre de Tagore fut publiée à Sài Gòn en 1924. Cette brochure de 30 pages composée principalement de citations de l'œuvre du poète avec des petites introductions contient également quelques paragraphes sur ses actions politiques qui furent présentés comme celles « d'un homme sage et respectueux », n'étant rien « d'un anarchiste », mais plutôt caractérisés par « un nationalisme pacifique ».[16] Kalidas Nag quitta Sài Gòn en direction du Siam le 4 août après avoir fait une conférence sur la littérature indienne quelques jours plutôt à Phnom Penh.

Les rumeurs de la visite imminente de Tagore en Indochine depuis le printemps et la visite du docteur Nag en juillet 1924 suscitèrent un certain engouement avec la publication de nombreux articles introduisant la vie et l'œuvre du grand poète indien. Ils représentèrent principalement Tagore comme un illustre représentant de la culture asiatique et comme un grand humaniste eut

[14] Mario Prayer, *loc. cit.,* p.245-246. L'Administration coloniale française suivit également la venue possible de Tagore et les différentes activités du professeur Nag. ANOM GGI 65474 note de la Sûreté concernant la situation politique indigène. , 25 mai 1923 - mars1922-1923 signé Arnoux et dans ANOM GGI 42491 Voyages en Extrême-Orient du poète hindou Rabindranath Tagore.

[15] Hoang-tich-Chu : « J'ai appris aussi, par les mêmes moyens, que des brochures avaient été distribuées et vendues, à cette occasion, qui relatait la vie et l'oeuvre de Tagore. » dans Hoang-tich-Chu, « le voyage de Rabindranath Tagore. L'arrivée à Singapour», *L'Echo annamite*, 1927-08-02.

[16] Anonyme, *Rabindranath Tagore,* Saigon, Imprimerie du Centre Louis Minh, 1924, p 26 et 29

pour objectif de favoriser la liberté de tous les êtres humains. Assignant à Mohandas Karamchand Gandhi ce même humanisme, cette quête de liberté toutefois se concrétisa différemment chez les deux hommes autant dans le type d'action politique que dans leur conception du nationalisme.

En juin 1924, le journal *L'Echo annamite* publia en première page un long article sur la vie et l'œuvre de Tagore le présentant comme un grand humaniste. Signé par Eugène Dejean de la Bâtie, l'article présenta Tagore en soulignant l'importance de la culture indienne dans son œuvre et de son travail pour le rapprochement entre l'Orient et l'Occident. Conséquemment pour le journaliste, Rabindranath Tagore représenta : « […] la plus éminente incarnation de la culture et de l'intellectualité asiatique et, à ce titre, sa personnalité doit intéresser quiconque s'intéresse au réveil de l'Asie. » [17] En cela pour Dejean de la Bâtie, Tagore, par son ancrage culturel et sa recherche d'une synthèse entre les cultures, devint le symbole, non seulement de sa terre natale, mais de tous les peuples asiatiques. La quête tagorienne de l'harmonie entre les humains devint pour l'auteur, en s'appropriant ainsi les qualités de l'illustre Asiatique, une quête également pour le peuple vietnamien.

Nguyễn An Ninh publia dans *La Cloche fêlée* au début juin un texte sur les convictions morales et politiques de Rabindranath Tagore fondées sur un humanisme et une conception universaliste de la liberté humaine. Ce texte, typique de nombreux autres articles sur l'humanisme de Tagore et Gandhi dans la première moitié des années 1920, utilisa le trope de l'homme de talent confucéen pour exposer les grandes qualités spirituelles et surtout humanistes des deux hommes. Pour Ninh, l'humanisme de Tagore se démontra dans son opposition à la démarche de Gandhi qu'il jugea contraire à plusieurs égards à ses propres conceptions de l'action politique. Au dire de Nguyễn An Ninh, Tagore ne crut pas au mouvement de non-coopération de Gandhi puisque : « La

[17]E. Dejean de la Bâtie, « Rabindranath Tagore », *L'Echo annamite*, 1924-06-11.

non-coopération le blessait dans son action et dans sa foi intellectuelle, car Tagore croit en l'Union de l'Orient et de l'Occident. » [18] Il s'y opposa d'autant plus, car cela ne comprit pas simplement un obstacle à cette union, mais encore un rejet de l'Occident : « La mise à l'index de la culture européenne, suivie de l'intolérance mesquine des exaltés vis-à-vis des études anglaises, dans l'Inde et à Londres n'est pas la seule raison de l'opposition de Tagore à la non-coopération.»[19] L'autre raison de l'opposition de Tagore au mouvement de non-coopération se fonda selon l'auteur sur une différence importante entre Tagore et Gandhi au sujet de l'action politique de masse et de la perte de la liberté de conscience des individus que cela impliqua. Au dire de l'auteur, le poète s'inquiéta du rôle de la foule en politique bien que : « Tagore admire Gandhi et a confiance en celui-ci. Mais il craint les gandhistes. » [20] Pour Tagore, la foule dans l'action politique ne put que contrevenir au message de liberté de Gandhi : « Tagore devinait les passions soulevées par le nationalisme indou qui déformait fatalement la pensée de Gandhi.»[21] Il ajouta que pour Tagore cette foule nationaliste n'agit que par coercition attaquant les fondements de la véritable liberté de l'être humain : « Il craignait la puissance destructrice des foules en délire, avait peu confiance aux passions et craignit que celles-ci ne régnassent à la place de la liberté véritable.» [22] D'après Nguyễn An Ninh, un esprit libre tel Tagore ne put qu'observer dans les actions politiques de masses que divisions et confrontations : « […] d'un côté comme de l'autre, étroitesses, ignorances, incompréhensions. » [23] Au dire du journaliste, le mouvement politique de masse de Gandhi par la force des choses s'attaqua à la conception humaine de fraternité entre les peuples et à la véritable liberté humaine si précieuses pour le poète indien.

---

[18] Nguyễn Tinh (Ng. An Ninh) ,« Patriotisme chez Tagore », *La Cloche fêlée*, 1924-06-06.
[19] *Ibid*.
[20] *Ibid*.
[21] *Ibid*.
[22] *Ibid*.
[23] *Ibid*.

Toutefois d'après Nguyễn An Ninh, cette distinction entre les deux hommes s'atténua quand on compara les assises fondamentales de leurs actions. Pour Ninh, Tagore, éveilleur de conscience, demanda aux humains d'être fidèle à leurs convictions et dont la visée fut : « […] le rêve lointain d'une humanité à venir. »[24] Gandhi, à l'inverse, se préoccupa des injustices vécues au quotidien par ses compatriotes et lutta pour répondre à « […] l'appel pressant de l'humanité actuelle, et souffrante. » [25] La distinction entre les deux hommes s'estompa selon Ninh dans leur humanité : « Et l'on aime tous les deux, car tous deux sont larges, tous deux sont humains.»[26] L'auteur conclut son texte en soulignant l'importance chez Tagore de vouloir transformer le monde par sa poésie et ainsi : « […] chanter la beauté du monde et de faire de sa vie une chose simple que Dieu puisse remplir de musique. »[27] La distinction entre les deux hommes selon Nguyễn An Ninh se situa dans l'horizon temporel de leurs actions politiques puisque tous les deux voulurent libérer tous les humains de leurs asservissements, l'un dans une humanité à venir avec la musique et la poésie et l'autre dans une humanité présente avec l'action politique directe.

Les actions politiques de Rabindranath Tagore et du Mahatma Gandhi eurent ainsi l'objectif de rénover la société influencée par la modernité occidentale qu'ils jugèrent immorale et inhumaine. Ce fut pour ces deux hommes, selon nombre d'articles discutant des combats de Tagore pour une humanité à venir et celui de Gandhi pour celle qui est présente, l'impérialisme et le capitalisme occidental qui constituèrent la source de l'exploitation et de l'injustice dans les sociétés modernes. L'affirmation de cet universalisme humaniste vit dans la civilisation occidentale matérialiste une des causes importantes empêchant l'épanouissement non seulement des peuples colonisés, mais également de toute l'humanité. Une série d'articles écrits par Dejean de la Bâtie

[24] *Ibid*.
[25] *Ibid*.
[26] *Ibid*.
[27] *Ibid*.

quelques semaines après son article précédent fit de l'opposition entre le spiritualisme de Gandhi et le matérialisme occidental une différence incommensurable, mais surmontable par un profond humanisme. Le premier article de Dejean de la Bâtie publié en 1924 dans *L'Echo annamite* fit de cette opposition au matérialisme un aspect fondamental du gandhisme. Il apparut alors normal que : « cet esprit imprégné de spiritualité » d'après le journaliste : « […] condamne —trop sévèrement sans doute - la civilisation toute matérielle de l'Europe moderne. Il ne cesse de la dénoncer comme "le grand vice". » [28] Pour Gandhi, cette civilisation sombra dans une déchéance dont la Première Guerre mondiale symbolisa la plus grande preuve. Selon Dejean de la Bâtie, l'opposition de Gandhi à l'Occident s'avéra telle qu'il voulut en restreindre le plus possible son influence en Inde : « Aussi Gandhi considère-t-il cette civilisation comme l'unique et véritable ennemi de l'Inde et combat-il avec âpreté ceux de ses compatriotes qui rêvent de faire de leur pays un État civilisé à la manière moderne ? »[29] Par contre, Gandhi y vit un problème de civilisation et non d'individus démontrant ainsi son humanisme selon le journaliste : « Ses efforts tendent moins à chasser les Anglais —" qui, individuellement, ne sont pas méchants, mais malades de leur civilisation ", — qu'à expulser cette dernière, " trop grossièrement matérielle". » [30] Pour Dejean de la Bâtie, l'opposition de Gandhi à l'Occident fut au demeurant caractérisée par la dichotomie entre l'Asie spirituelle et l'Occidental matérialiste en déniant toutefois le choc civilisationnel et en redonnant toute leur humanité aux individus.

Le second article paru dans l'édition suivante du journal soit le vendredi 25 juillet nous présenta plus spécifiquement l'universalisme de Gandhi basé sur la force de vérité inhérente à tous. Cet article représenta Gandhi comme d'un homme solitaire réticent à l'action politique, mais dont

[28]E. Dejean de la Bâtie, « La doctrine de Gandhi », *L'Echo annamite*, 1924-07-23
[29]*Ibid*.
[30]*Ibid*.

l'engagement fut construit sur des assises religieuses et spirituelles. C'est pourquoi selon l'auteur, l'action politique de Gandhi ne représenta pas un nationalisme étroit comme celui des nations européennes tenu responsable de l'impérialisme et des barbaries de la Première Guerre mondiale. Le combat de Gandhi, à l'opposé, donna la priorité à la force de vérité et non à la liberté politique de l'Inde. Ainsi selon l'auteur, ce sacrifice de la nation pour la vérité, Gandhi : « […] assigne à sa patrie une mission qui dépasse de bien loin ses limites géographiques » et de conclure que cette mission signifia : « […] celle de se sacrifier dans l'intérêt de l'humanité. » [31] Pour Gandhi, la quête de vérité, le satyagraha, dépassa les frontières de la nation et fut universelle puisqu'elle consista dans l'essence de tous les êtres humains : « Nobles idées qui donnent tout le sens humain à la lutte que mène le Mahâtmât [sic] depuis quatre ans et qui font de lui un concitoyen de tous les hommes, un nouveau Messie apparu dans le monde. » [32] Il renchérit le décembre suivant dans un autre article en précisant que Gandhi fut un patriote puisqu'au contraire du nationalisme, Gandhi : « [...] assigne à sa patrie un devoir envers l'humanité. En somme, il sert cette dernière en servant l'autre. » [33] L'universalisme de Gandhi, d'après l'auteur, représenta un universel humaniste puisque la quête de la vérité s'avéra plus fondamentale pour les êtres humains dépassant une nation particulière.

Durant l'été 1927, une autre rumeur commença à se propager à la fin juillet d'une possible visite de Tagore en Indochine durant l'été lors de voyage en Asie du Sud-Est. La nouvelle circula que Tagore venait de partir pour un voyage d'études en Malaisie, en Indonésie et possiblement à Angkor dans le but de redécouvrir les liens que l'Inde eut jadis avec ces communautés : la Grande Inde. L'engouement pour la venue du poète signala une autre occasion pour les journaux locaux

[31] E. Dejean de la Bâtie « Pourquoi et comment Gandhi devint le chef du mouvement séparatiste indien». *L'Echo annamite*, 1924-07-25
[32] *Ibid*.
[33] E. Dejean de la Bâtie, « nationalisme et patriotisme», *L'Echo annamite*, 1924-10-30

de proposer plusieurs articles sur l'œuvre du chantre.[34] Ce fut le journal *L'Echo annamite* qui encore une fois alimenta la rumeur avec un article du 18 juillet intitulé « *Le docteur Rabindranath Tagore visitera-t-il l'Indochine?* ». L'article relaya la nouvelle du départ de Tagore pour un voyage d'études ayant pour but : « [...] de mieux comprendre un large aspect de notre histoire, dépassant les limites géographiques et nos petits intérêts humains, si limités [...]. » Citant Tagore, le voyage allait être bénéfique puisqu'il allait permettre une meilleure compréhension de l'histoire indienne ce qui : « [...] nous aidera à élever notre cœur »[35]. La connaissance de cette Grande Inde selon le journal, allait aider ses compatriotes à être moins « mesquin et sordides » et, plus important pour Tagore, à voir l'humanité dans son ensemble : « [...] la nécessité d'un accord social entre les races qui vivent ensemble dans les Indes, races oublieuses de l'unité fondamentale de l'humanité qui les englobe toutes. »[36] Ainsi, les voyages d'études sur la Grande Inde de Tagore eurent pour objet de faire mieux comprendre l'histoire régionale de la culture indienne, cependant pour le poète ces voyages eurent le but plus profond de faire resurgir de l'oubli l'unité du genre humain. L'étude de la Grande Inde pour Tagore selon le journal se voulut une façon de dépasser le nationalisme étroit pour réitérer le sentiment d'appartenance à une communauté dépassant les frontières nationales.

L'intérêt pour des nouvelles concernant Tagore se manifesta de nouveau à la fin du mois lorsque le journal fit la promotion inusitée d'articles à venir d'une entrevue de Rabindranath Tagore effectuée par un de leurs compatriotes. Les articles furent publiés en première page le 2 et 4 août 1927. Les articles relatèrent la rencontre fortuite du journaliste avec Tagore et son entourage

[34] Cet engouement fut suivi de près, également, par l'Administration coloniale française qui relata dans une lettre du 27 novembre 1927 ses différents discours en Indonésie et s'inquiéta de ses possibles liens avec la Ligue anti-impérialiste en Europe. Ils furent également très respectueux envers Tagore puisque sa possible visite se dut d'être à la hauteur de sa notoriété et de son âge. Voir ANOM GGI 42491 Voyages en Extrême-Orient du poète hindou Rabindranath Tagore.

[35] Non signé, « Le docteur Rabindranath Tagore visitera-t-il l'Indochine?», *L'Echo annamite*, 1927-07-18

[36] *Ibid*.

sur le paquebot *l'Ambroise* entre Madras et Singapour. L'auteur des articles, Hoàng Tích Chu, retourna en Indochine à la suite d'un séjour d'étude en France. Journaliste estimé ayant déjà travaillé, entre autres, au *Nam Phong*, il allait devenir au début des années 1930 un acteur important à Hà Nội où il transforma le journalisme au *Ngọ báo* (Le journal du midi) où il préconisa un style d'écriture concis et factuel.[37] Sa rencontre avec Rabindranath Tagore d'une durée de plus d'une heure eut lieu dans la cabine de ce dernier. Les articles continrent principalement des impressions de sa rencontre avec celui qu'il désigna de célébrité mondiale. Décrivant la cabine, il remarqua un lotus frais sur la table de travail du poète qui résuma bien le personnage à ses yeux. Cette fleur dans une cabine symbolisa, pour l'auteur, le message de Tagore : « Vision d'Orient, dans un cadre d'Occident ! Emblème concret de l'idéal de Tagore ; le rapprochement entre deux civilisations : celle d'Europe, celle d'Asie ! »[38] La portée du message tagorien de la fraternité entre les peuples ne fut pas une vue de l'esprit, mais se concrétisa au dire du journaliste lors de leur escale à Singapour. Une foule immense, « bariolée » attendit Rabindranath Tagore sur le quai à leur arrivée : « Toutes les races s'étaient donné rendez-vous pour fêter l'homme qui appartenait à toutes les races, puisqu'il les aimait toutes, il l'avait dit, d'un amour égal. »[39] Cette concorde entre toutes les races, entre l'Orient et l'Occident, expliqua selon le journaliste de l'adoration de la foule « bariolée » pour le poète indien puisque : « […] une personnalité telle que Tagore, je le répète, appartient à l'humanité tout entière ; sa gloire déborde de son pays d'origine, pour rejaillir un peu sur les autres […]. »[40] Pour Hoàng Thích Chu, cette foule singapourienne réunie pour célébrer le

[37] Peter Zinoman, *Vietnamese Political republican: The Political Vision of Vu Trong Phung*, Berkeley, University of California Press, 2013, p. 30 voir aussi le chapitre 1 pour la transformation du journalisme au Việt Nam durant les années 1930.
[38] Hoang-tich-Chu, « Interview de Rabindranath Tagore, à bord de l'Ambroise, par M. Hoang-tich-Chu», *L'Echo annamite*, 1927-08-02
[39] *Ibid*.
[40] *Ibid*.

grand personnage réalisa en fait une représentation effective du message tagorien de fraternité : la concrétisation d'une fraternité entre différents peuples au nom d'un idéal.

Deux jours plus tard, Eugène Dejean de la Bâtie prit l'occasion des textes de Hoàng Tích Chu pour revenir sur l'oeuvre de Tagore et Gandhi et souligner une différence fondamentale dans leur conception du rôle de la nation dans la quête de liberté. L'article intitulé *De Tagore ... à Hoàng-tich Chu, en passant par Gandhi*, Dejean de la Bâtie présenta principalement l'importance du travail de Tagore pour la fraternité et le rapprochement des cultures : « C'est son idéal, le but qu'il poursuit inlassablement dans ses oeuvres. »[41] Par contre, cette volonté de créer la concorde entre les humains fut ce qu'il le distingua de Gandhi. Continuant sa réflexion amorcée en 1924 où il présenta Gandhi comme un patriote refusant le nationalisme étroit, il reprocha à Gandhi d'être, tout au contraire de ses premiers écrits et à l'inverse du message de Tagore, un isolationniste s'opposant à tout rapprochement entre l'Orient et l'Occident. Gandhi voulut pour délivrer son peuple et tous les peuples opprimés une « […] séparation d'avec l'Angleterre, et par suite d'avec l'Europe et sa civilisation, séparation définitive. » [42] De plus, l'isolationnisme de Gandhi se révéla extrême selon lui puisqu'il rejeta toute influence occidentale : « Il voudra qu'une seconde muraille de Chine […] délimitât son pays et le préservât de l'influence néfaste de la civilisation blanche. » [43] Cette vision de Gandhi isolationniste contrasta vivement avec la position d'ouverture fraternelle de Tagore au dire de l'auteur. Cette distinction fut la raison d'une polémique « d'une extrême courtoisie » entre les deux hommes où Tagore eut : « […] l'occasion d'affirmer sa foi dans la réconciliation des races aujourd'hui divisée par des intérêts matériels égoïstes, dans la fraternisation de l'humanité de demain. » [44] Pour Dejean de la Bâtie, la différence entre les deux

[41] Dejean de la Bâtie, « De Tagore ... à Hoàng-tich Chu, en passant par Gandhi», *L'Echo annamite*, 1927-08-06
[42] *Ibid*.
[43] *Ibid*.
[44] *Ibid*.

illustres Indiens resta fondamentale. Gandhi, prônant le rejet de la culture occidentale, voulut isoler le particularisme du peuple indien tandis que le poète au contraire voulut favoriser la rencontre des cultures dans un universalisme humaniste pour l'évolution de tous vers des jours meilleurs.

Rabindranath Tagore fit, enfin, escale à Sài Gòn le 21 juin 1929 à bord du paquebot *L'Ambroise*. À l'occasion de son retour d'un voyage en Amérique du Nord et au Japon, Tagore fit escale en Indochine pour un bref séjour de 3 jours. La visite tant espérée du grand poète donna lieu à un branlebas de combat important de la part de membres de la classe politique et des notables de la communauté. Un comité comprenant de nombreux membres de différentes communautés saïgonnaises fut établi. De plus, la presse locale dont *La Tribune indochinoise*, *L'Echo annamite,* le *Đuốc nhà Nam* et *le Phụ nữ tân văn* couvrit dans les moindres détails avec plusieurs reportages et de comptes rendus les différents évènements auxquels participa le grand poète indien nobélisé Rabindranath Tagore. Cet intérêt de la presse et de la classe politique autant française que vietnamienne et de la population en générale envers la visite du poète démontra l'importance du personnage dans la sphère culturelle asiatique et européenne de l'époque.

Le comité organisa un horaire minutieux des différentes activités de Tagore en sol vietnamien. Sous la présidence honoraire du Maire de Sài Gòn, M. Béziat, présidé par Bùi Quang Chiêu avec un vice-président français, M. Monribot, et un vice-président hindou, M. Xavier et autres, la composition du comité avec plus de trente membres au total fit dire à *L'Echo annamite* : « En un mot, le comité de réception se compose de tous les élus et de tous les journalistes et intellectuels français, annamites, hindous. » [45] Le programme du séjour du « poète du monde » planifia plusieurs réceptions, des visites de sites de pagodes et écoles, une soirée au cinéma et une

[45] Non signé, « Réception de Rabindranath Tagore à Saigon», *L'Echo annamite*, 1929-06-20

grande réception le vendredi soir. Comme prévu au programme, la délégation du comité de réception alla accueillir l'invité à son arrivée le vendredi midi. La délégation du comité formé de M. Noueilhetas, chef du cabinet du Gouverneur de Cochinchine, de M. Samy, de M. Béziat et M. Bùi Quang Chiêu à l'appontement des Messageries Maritimes accueillit le poète. Messieurs le maire et Bùi Quang Chiêu eurent l'honneur de présenter les salutations au poète au nom de la population vietnamienne. Après les salutations de Tagore à la nombreuse foule qui l'attendit sur le quai, un groupe de jeunes lui offrit : « [...] un bouquet qu'il reçut avec émotion. » [46] Cet engouement pour la population saïgonnaise fut également manifeste le soir même puisque selon *La Tribune indochinoise* lors de son arrivée à l'Hôtel de Ville Rabindranath Tagore attira « […] une foule comme Saigon en a vu bien rarement attendait l'arrivée de l'illustre poète. » [47] Cette visite tant espérée après de nombreuses occasions manquées fut l'occasion pour les Vietnamiens de démontrer leur grande admiration envers leur distingué visiteur.

Durant son séjour, Tagore eut l'occasion de visiter plusieurs lieux important comme la pagode vietnamienne Giac Duyen (Chùa Giác Viên) la pagode de la communauté cantonaise (Chùa Bà Thiên Hậu) de Chợ Lớn, la pagode hindoue des chettys et le tombeau de Lê Văn Duyệt à Gia Định, un grand mandarin du 19e siècle. Lors de sa visite à l'École de poterie de Biên Hòa, Rabindranath Tagore acheta des poteries et des céramiques et lors de sa visite de boutiques indiennes et annamites sur la rue Catinat, la grande artère commerciale, il acheta plusieurs étoffes de soie vietnamienne. Il se fit confectionner, aux grands plaisirs de plusieurs Vietnamiens, chez Trần Thái Nguyên, un tailleur renommé, une tunique vietnamienne. Il porta le jour suivant cette tunique composée d'un brocart clair, des pantalons de soie blanche ainsi que des souliers de Gia

[46] Non signé, « Rabindra nath Tagore est arrivé », *La Tribune indochinoise*, 1929-06-21
[47] Non signé, « Rabindranath Tagore en Cochinchine», *La Tribune indochinoise*, 1929-06-22

Định et un turban lui donnant l'aspect « d'un vieil homme à l'allure annamite » [48] selon le journal *Đuốc Nhà Nam.* Seul regret pour le chantre durant son escale, et ce bien qu'il en eût fait le souhait auparavant, Tagore ne put explorer pour des raisons de santé les temples d'Angkor au Cambodge.

Durant la journée de samedi, Tagore visita les locaux de l'hebdomadaire *Phụ nữ tân văn* situé sur la rue Catinat en compagnie de son propriétaire et de sa femme, rédactrice en chef de la revue, M. et Mme Nguyễn Đức Nhuận. Cette visite relatée avec beaucoup de détails dans un article écrit par Madame Nguyễn Đức Nhuận souligna finement le scepticisme et l'attitude ambivalente de certains Vietnamiens envers le message d'universalisme de Tagore. Elle relata dans son article qu'elle fut très impressionnée par le personnage particulièrement ses aspects physiques. S'attendant à voir un homme petit à la peau foncée comme Gandhi, elle fut surprise de voir un homme grand ayant « […] la peau blanche et lisse, un grand nez, un large front […] des mains élégantes et nobles, des doigts ronds et blancs. » [49] Ces caractéristiques selon elle démontrèrent la noblesse de sa famille et sa position privilégiée : « […] c'est pourquoi qu'il a tous les jours uniquement déclamé de la poésie. » [50] Sur un ton de reproche, elle souligna, en citant Gandhi, que Tagore en dédiant sa vie à l'art négligea ainsi l'importance d'agir pour rénover sa société et qu'il allait devoir : « […] travailler de ses mains et tisser. » [51] Elle termina son texte en regrettant de ne pas avoir eu la possibilité de lui parler puisqu'elle ne parla ni anglais, ni bengalais et lui ne parlant pas français. Malgré ses réserves envers la politique de Tagore, elle dit qu'il : « […] est une des plus belles fleurs du monde et qu'elle brûle de l'encens devant son effigie. » [52]

---

[48] Non signé, «Ba ngày thi sĩ R. Tagore ở Saigon », [Les trois jours du poète R. Tagore à Saigon], *Đuốc Nhà Nam*, 1929-06-27
[49] Mme Nguyễn Đức Nhuận « Thi sĩ Tagore ghé viêng tào báo Phụ Nũ Tân Văn» [Le poète Tagore visite les bureaux du journal Phụ Nũ Tân Văn], Phụ Nữ Tân Văn, 1929-07-04
[50] *Ibid.*
[51] *Ibid.*
[52] *Ibid.*

Bien que la visite fût organisée et orchestrée dans les moindres détails, un incident fâcheux, causant quelques désagréments et embarras au comité organisateur, démontra également cette critique de l'élitisme du poète et de son manque d'engagement dans la communauté. Le dimanche matin, un groupe de représentants du Parti travailliste alla à la rencontre du célèbre invité à la villa de Diệp Văn Giáp où il logea durant son séjour. Bùi Quang Chiêu, dans un article du mercredi 26 juin, relata les faits sur un ton agacé. Le représentant du Parti travailliste, Lê Thành Lu, frustré que Tagore s'excusant, car fatigué, ne voulût pas donner une conférence aux travailleurs vietnamiens. Le représentant l'accusa de ne pas s'impliquer auprès des gens du peuple : « M. Tagore de préférer la compagnie des capitalistes à celles des prolétaires, de se laisser accaparer par Bùi Quang Chiêu et Cie […]. » [53] Pour Lê Thành Lu, l'élitisme de Tagore ne fit pas ombrage à la grandeur de l'homme bien qu'il termina son altercation en envoyant au poète cette insulte qui heureusement selon Bùi Quang Chiêu ne fut pas traduite : « […] vos compatriotes viennent ici pour sucer le sang des Annamites, nous, travaillistes, avons fait abstraction de cela pour vous recevoir dignement et vous nous insultez en refusant notre invitation. » [54] Selon Bùi, ces « singuliers visiteurs » quittèrent les lieux en proférant des menaces de vengeance qu'ils n'exécutèrent jamais. Utilisé dans cet incident inopportun, le terme « suceur de sang » pour désigner la communauté indienne indiqua les tensions existantes entre les différentes communautés ethniques à Sài Gòn et au Việt Nam. Les Indiens au Việt Nam et particulièrement ceux de Sài Gòn provenant principalement de la communauté chettys du sud de l'Inde eurent des comptoirs de commerce et

[53] Bùi Quang Chiêu, « Ah! ces Messieurs les patriotes! », *La Tribune indochinoise*, 1929-06-26
[54] *Ibid.*

de prêts usuraires occasionnant nombres de conflits et ressentiments au sein de la population vietnamienne. [55]

Le poète quitta Sài Gòn le dimanche 23 juin après une courte visite de trois jours. Le journal *La Tribune indochinoise* salua son départ soulignant que le passage du poète leur permit de vivre : « trois jours dans une atmosphère inaccoutumée; où le mysticisme hindou déteignait sur le rationalisme moderne. » [56] Pour le journal, cette visite eut le mérite de donner aux Saïgonnais l'occasion de renouer avec une façon de vivre profondément humaine : « Il est salutaire que de temps à autre, des esprits élevés rappellent aux hommes qu'il est d'autres joies plus nobles et plus pures que les satisfactions immédiates et tangibles du 'struggle for life' à l'américaine. » [57] Le chantre représenta ainsi pour le journal cette ambivalence humaine entre une quête d'un bonheur matérialiste immédiat et une quête de liberté s'effectuant sur un plus long terme.

Un des grands moments de la visite de Rabindranath Tagore à Sài Gòn fut la réception donnée en son honneur le vendredi soir au théâtre municipal. Cette réception offrit l'occasion à plusieurs personnalités de prendre la parole pour rendre hommage au visiteur. *L'Echo annamite*, *La Tribune indochinoise* et le *Đuốc nhà Nam* publièrent dans leurs éditions du samedi 22 juin de longs reportages sur les évènements du vendredi et particulièrement firent un compte rendu et une retranscription de tous les discours durant la soirée. La salle comble où les différentes communautés de Sài Gòn se côtoyèrent « fraternellement » offrit une réception empreinte d'une grande révérence envers Tagore selon *La Tribune indochinoise*. N'étant pas en reste, *L'Echo annamite* mit en perspective l'ensemble des fêtes offertes en comparaison de la grandeur de

[55] Pour plus de renseignements sur les rapports entre la communauté indienne et vietnamienne, voir le livre de Natasha Pairaudeau, *op. cit*., et la thèse de doctorat de Phạm Phương Chi. *Visible Invisibility: Case of the Indians in Vietnam*. PhD Dissertation, University of California in Riverside, 2016.
[56] Anonyme, « Le séjour de Tagore à Saigon », *La Tribune indochinoise*, 1929-06-24
[57] *Ibid.*

Rabindranath Tagore : « Quelques somptueuses [que les fêtes] puissent être; elles sont indignes du génie qu'elles prétendent honorer; elles demeurent bien pâles en présence de sa valeur. » [58] Cette grande déférence envers leur invité fut confirmée par *La Tribune indochinoise*, car lors de la réception lorsque le poète se leva pour faire son allocution : « Enfin le grand poète se leva et quasi instinctivement l'on vit se lever en même temps sur la scène tous ceux qui l'entouraient. » [59] De plus, la foule présente ne put que rester coite devant ce génie : « Il parla dans un silence religieux où l'assistance suspendue à ses lèvres goûta la mélodie des paroles tant espérées. » [60] La communion entre Tagore et la société saïgonnaise après de longues années d'attente eut enfin lieu et elle donna la chance aux Vietnamiens de pouvoir exprimer, à l'un des leurs, leur profonde « admiration pour l'un des plus grands penseurs qui honorent l'humanité et la haute culture asiatique. » [61]

Deux personnalités ayant le privilège de prendre la parole furent le président du comité de réception Bùi Quang Chiêu et Dương Văn Giáo.[62] Ces deux hommes eurent également la chance de rencontrer Tagore lors de leur voyage en Inde en décembre 1928 et janvier 1929 pour assister à la rencontre annuelle du Congrès national indien qui eut lieu à Calcutta. Leurs discours, bien que différents, eurent comme thème commun la volonté de Tagore de créer une synthèse des cultures orientales et occidentales, cette quête de concorde entre les êtres humains. L'aspect solennel de la réception en présence du chantre, du « premier Asiatique à gagner le Nobel de littérature », donna

[58] Non signé, « Rabindranath Tagore à Saigon », *L'Echo annamite*, 1929-06-22
[59] Non signé, « Rabindra nath Tagore est arrivé », *La Tribune indochinoise*, 1929-06-21
[60] *Ibid.*
[61] Bùi Quang Chiêu, « En l'honneur de Rabindra Nath Tagore », *La Tribune indochinoise*, 1929-06-21
[62] Bùi Quang Chiêu présida le Parti constitutionnaliste, le seul parti politique indochinois sans reconnaissance officielle en Indochine, mais ayant un statut légal en France. Dương Văn Giáo journaliste au journal Đuốc Nhà Nam, avocat et neveu de Bùi Quang Chiêu fut aussi proche du Parti constitutionnaliste.

aux différentes allocutions un ton plus sobre et respectueux demandant des discours utilisant les thèmes convenus et moins sujets à débats de son oeuvre culturelle.

Le premier discours prononcé par Bùi Quang Chiêu souligna avec révérence la grandeur de Tagore, perçu comme un être respirant la spiritualité et ayant une grande sérénité typiquement indienne. Il représenta également le « Messager de la sagesse orientale » [63], cette vieille civilisation « qui donna tant de fondateurs de religions. » [64] Pour Bùi Quang Chiêu, la sagesse orientale de Tagore incarnée dans sa spiritualité put atténuer les méfaits de la culture occidentale : « Tagore rêve que l'idéal asiatique vienne un jour prochain au secours de l'Europe en danger du matérialisme dissolvant. » [65] Les paroles de Tagore s'opposèrent au cloisonnement des nationalistes étroits voulant au contraire naître une volonté d'unir tous les humains : « [...] dans l'harmonie d'une active coopération vers l'amour désintéressé du prochain et des êtres, vers le culte de beau, du bon et du vrai. » [66] Il tenta d'unir les peuples pour « [...] donner au monde leur pleine valeur génératrice de beauté et de bonté. » [67] Le message de Tagore selon Bùi Quang Chiêu fut que l'Inde eut la responsabilité d'apporter sa spiritualité pour rééquilibrer le monde. L'Inde allait apporter à « [...] l'Europe écrasée sous le poids de ses mécaniques le baume adoucissant d'une philosophie sereine. » [68] Tagore selon l'orateur assigna la capacité à la spiritualité indienne de reconstruire un monde meilleur en infusant à l'Occident une plus grande part de spiritualité et d'humanisme. Il espéra une synthèse entre l'Occident et l'Orient pour améliorer la vie de tous les humains.

Enfin pour Dương Văn Giáo, gardant la sobriété du moment, présenta l'oeuvre de Tagore également comme la conciliation entre l'Orient et l'Occident, mais aussi comme un idéal de liberté.

---

[63] Non signé, « Rabindranath Tagore à Saigon », *L'Echo annamite*, 1929-06-22
[64] *Ibid.*
[65] *Ibid.*
[66] *Ibid.*
[67] *Ibid.*
[68] *Ibid.*

Cette quête de liberté pour tous les humains fut, selon lui, la raison pour laquelle Tagore ne symbolisa pas seulement le poète de l'Inde, mais le « poète du monde ». [69] Tagore, selon lui, incarna fièrement l'Inde éternelle, cette « alma mater de toutes les nations » [70], ce pays qui eut depuis toujours une grande influence en Indochine, mais dont le lien millénaire se brisa avec la colonisation. Forte de cette vieille civilisation, l'Inde, pour Giáo, en outre, symbolisa la profondeur de la civilisation asiatique éternelle résistante par sa culture aux différentes conquêtes : « [l'Inde] contre lesquelles le temps n'avait aucune prise, l'Inde se dresse encore du milieu des empires dispersés dans la poussière, en poursuivant le cours de son histoire. » [71] Pour l'orateur, cette richesse culturelle constitua la base sur laquelle Tagore tenta de refaire renaître les liens humains rompus par la modernité impérialiste occidentale. Tagore, philosophe, d'après Giáo, voulut établir cette concorde et cette fraternité dans une recherche de la liberté pour tous. Par contre, cette quête ne put se faire uniquement par l'action politique. Giáo, en citant Tagore, souligna qu'il s'avéra impossible pour le poète de concevoir la liberté seulement sur le plan politique puisque ceux y cherchant la liberté : « […] doivent constamment la restreindre, et réduire leur liberté de pensée et d'action. » [72] La quête de la liberté, strictement au plan politique, pour Tagore demeura difficile puisque celle-ci s'acquit : « [...] très souvent au prix de la liberté de conscience. » [73] Pour Giáo, Tagore méprisa la politique, avec raison, puisqu' « Un esprit tel que le vôtre ne saurait s'arrêter aux horizons si bornés. Il lui faut prendre son envol et planer bien au-dessus des passions humaines. » [74] Toutefois, il vit dans l'œuvre de Tagore un message d'espoir. Cette volonté de créer la concorde entre les hommes inspira particulièrement un peuple comme les Vietnamiens : « Il faut

[69] *Ibid.*
[70] *Ibid.*
[71] *Ibid.*
[72] *Ibid.*
[73] *Ibid.*
[74] *Ibid.*

beaucoup de courage, de l'héroïsme pour oser être pacifiste quand on est le citoyen d'un pays conquis ! » [75] Pour Giáo, ce message d'espoir et d'espérance de jours meilleurs se retrouva aussi au Việt Nam malgré sa colonisation : « [...] le peuple annamite n'est point animé par la haine. Son labeur a aussi pour fin l'amitié avec le monde entier; il lutte aussi pour la vie de l'âme. » [76] Ce message de concorde et de liberté , cette lutte « pour la vie de l'âme » fut pour l'orateur un message bien vivant au Việt Nam où plusieurs virent la visite du poète comme annonciatrice de « paix et de Liberté de l'Union indochinoise. » [77]

L'annonce de la venue et la visite de Tagore en sol vietnamien provoquèrent encore une fois la publication de nombreux articles à son sujet. Plusieurs textes sur sa poésie, sa philosophie de l'éducation et plusieurs traductions de ses écrits furent proposés en français et en vietnamien durant l'été 1929. Cette effervescence occasionna aussi des débats sur l'œuvre de Tagore et plus importants pour nous sur l'avantage et la pertinence de cette quête d'universalisme humaniste fondée sur la concorde entre les humains pour les Vietnamiens modernistes. Ce faisant, cette réévaluation et mise en perspective critique du projet de Rabindranath Tagore se différencia de la réception positive des années précédentes et signala une représentation négative par les modernistes des paroles utopistes sans actions directes selon eux dans la société.

Ce regard critique envers l'humanisme de Tagore se démontra quelques jours après le départ du chantre indien dans une réponse au discours de Dương Văn Giáo qui se voulut respectueux et empreint de déférence envers le poète. Dans sa réponse à l'allocution de son collègue, Dương Văn Lới interpréta la remarque de Giáo sur la difficulté d'être pacifiste « quand on est le citoyen d'un pays conquis ! » comme une remise en cause profonde de l'oeuvre politique

[75] *Ibid.*
[76] *Ibid.*
[77] *Ibid.*

du poète. Touchant le problème fondamental de la philosophie de Tagore selon nombre de ses critiques vietnamiens modernistes, Dương Văn Lới reprit les paroles de Dương Văn Giáo pour souligner l'inefficacité et la futilité de l'action politique promue par le poète pour contrer l'exploitation et la misère humaine créées par l'impérialisme occidental. Pour l'auteur, la souffrance de la population en Inde suite aux conflits entre l'Angleterre et les nationalistes indiens devint considérable pour ne pas agir. Cette critique de Dương Văn Lới reflèta les nombreuses autres critiques qui à partir de 1929 s'exprimèrent de plus en plus dans les journaux envers l'idéal de fraternité proposé par Tagore. Pour Dương Văn Lới, la faisabilité d'un tel idéal fut irréalisable particulièrement dans le monde colonial où les pouvoirs coloniaux représentèrent un système d'exploitation inhumain et où régna la violence.

Cette critique, selon Dương Văn Lới, se justifia par l'urgence de la situation en Inde qui exigea des actions concrètes tout au contraire du travail sur le long terme de Tagore. Pour l'auteur, la situation en Inde qui depuis le début de la campagne de non-coopération et de désobéissances civiles aux lois injustes en 1921 où elle : « […] vit une vie d'enfer. Du sang a coulé et continue de couler » [78] demanda plus que de belles paroles. Cette souffrance de l'Inde contrasta avec l'attitude de Rabindranath Tagore le « poète du monde » préférant prendre sa lyre pour « chanter une sereine indifférence » devant son peuple : « victime de l'impérialisme et d'une civilisation matérielle étouffante. » [79] Au dire de Lới, Tagore s'opposa à la non-coopération de Gandhi parce que cela représenta une « […] doctrine de désunion et de négation. » [80] L'auteur caractérisa Tagore comme un idéaliste qui « plane trop haut » dont le rêve de la coopération entre les humains se révéla simpliste. Car les conditions imposées par la civilisation occidentale impérialiste et utilitaire

[78] Dương Văn Lới, « L'Inde et Tagore», *L'Echo annamite*, 1929-06-29
[79] *Ibid.*
[80] *Ibid.*

« tends de plus en plus à faire de l'univers un 'Occident généralisé'. » [81] Dès lors, dans ces conditions, la recherche de la coopération entre l'Orient et l'Occident tant désirée par le poète s'avéra vaine puisque ces conditions ne permettant pas « …[d'] obtenir cette harmonie universelle, faite du libre épanouissement de toutes les civilisations[…]. » [82] Cette quête d'harmonie entre les peuples par l'apôtre de la paix et de la fraternité universelle ne put fonctionner : « Car tant que la moitié des hommes tient l'autre moitié dans la sujétion, ses nobles strophes de concorde et de libertés universelles risquent de s'évaporer dans l'immensité de la voûte éthérée […]. » [83] Ainsi, la quête de concorde future par Tagore releva de l'espoir impossible selon l'auteur puisque l'exploitation et l'impérialisme occidental le rendirent caduc. L'auteur conclut son article en soulignant le caractère ineffectif des chants et des poèmes du poète étant donné qu'ils : « […] constituent pour ceux qui règnent autant de rêveries dont ils rient et pour ceux qui souffrent autant de sarcasmes dont ils se plaignent. » [84] Pour l'auteur, les messages de concorde et d'harmonie de Tagore furent des vaines paroles inefficaces pour aider la population et dont la naïveté devant l'impérialisme occidental ne put qu'être contraire au rêve de Tagore de la libération de tous les individus.

La visite de Rabindranath Tagore suscita également de l'intérêt jusque dans la presse d'Hà Nội au nord du pays. Le *Hà thành ngọ báo* publia pareillement quelques semaines après la visite de Tagore un article critique envers son message de la réconciliation des peuples. Dans un texte sur la visite de Tagore à Sài Gòn en juillet, Anh Sơng décrivit l'idéologie de Tagore comme futile. L'article présentant principalement les différents évènements de la visite de Tagore nota que sa visite au Việt Nam se couronna d'un plus grand succès que ses séjours aux États-Unis et en Chine.

[81] *Ibid.*
[82] *Ibid.*
[83] *Ibid.*
[84] *Ibid.*

Selon Anh Sơng, les idées de Tagore y furent accueillies défavorablement puisque dans ces deux pays : « Les Américains aiment les machines et l'action, ils n'aiment donc pas un professeur qui s'assied et lit de la poésie. La même chose arriva en Chine. » [85] L'idéologie de Tagore, d'après l'auteur, se basa sur l'amour de la nature et le « […] rejet de l'esprit matériel qui fait souffrir énormément les gens. Il faut élever son esprit, ne pas manger, boire de l'eau pure, mais se sentir heureux avec sa vie. » [86] Cette idéologie équivalu pour l'auteur à : « […] vivre dans la fantaisie. » [87] De cette façon, l'idéologie de Tagore pour l'auteur du manque de modernisation et d'actions concrètes représenta un discours vide sans réalité.

Cette critique de l'universalisme humaniste de Tagore se manifesta de nouveau l'année suivante. Un bref article publié dans le *Công luận báo* de Sài Gòn en avril 1931 en comparant les écoles de Gandhi (son ashram) et de Tagore (l'école Santinikestan) nous présenta les différences idéologiques entre les deux hommes. Dans la même lignée que les articles précédents, l'article critiqua Tagore pour son inaction politique et la futilité de son message. Pour le journal, Tagore fut un amoureux de la nature au lieu de travailler à la situation des Indiens : « L'Inde brûle et Tagore regarde la nature. » [88] L'idéologie du chantre, au dire de l'auteur, se situa uniquement au niveau des idées dans sa quête de liberté au contraire d'un Gandhi agissant selon son coeur. Pour le journal, tandis que Tagore écrivit des poèmes, Gandhi travailla pour nourrir et vêtir l'Inde et de conclure ironiquement : « Avec un grand esprit comme Tagore, les Anglais seront peut-être optimistes pour l'Inde. » [89] Tout comme les critiques précédentes publiées principalement dans la presse en quôc-ngu, l'article du *Công luận báo* sur l'absence d'action politique concrète de Tagore

[85] Anh Sơng, « Ông Tagore ghé bến Saigon » [Tagore arrive au Port de Saigon], *Hà thành ngọ báo*, 1929-07-20.
[86] *Ibid.*
[87] *Ibid.*
[88] non signé, « Trường học Gandhi và trường học Tagore » [L'école de Gandhi et l'école de Tagore], *Công luận báo,* 1931-04-29
[89] *Ibid.*

devant l'urgence de la situation coloniale démontra l'inefficacité et ultimement la futilité des paroles pour résoudre les problèmes pressants vécut par les peuples colonisés.

La question de l'efficacité du projet tagorien de favoriser l'harmonie entre le matérialisme occidental et la spiritualité asiatique au nom d'une fraternité universelle fut aussi critiquée par son manque de réalisme anthropologique. Au début juillet 1929 et quelques semaines après la visite de Tagore, *L'Echo annamite* publia un article critique du projet humaniste de Tagore, car selon l'auteur le programme ne put fonctionner, car il se heurta à la nature humaine. L'article fit ce constat en comparant les traitements faits à Tagore et celui réservé à Phan Bội Châu. L'auteur de l'article Hi-Vong approuvant l'action politique de Tagore constata une distinction importante dans le traitement par les autorités coloniales des deux hommes tout en proposant une réflexion sur les causes de cette différence. Pour l'auteur, ces deux hommes furent du même calibre, car tous les deux incarnèrent des êtres : « assoiffés d'idéal, vers la lumière, l'Amour et la Liberté. » [90] Ils exprimèrent à leur manière ce que l'auteur décrivit comme une quête humaniste : « [cette quête d'humanisme] interprète une fois de plus, et magnifiquement, le cri éternel, vital de la créature humaine, vers un ordre social supérieur, vers plus de bonheur, vers plus d'humanité. »[91] Ces hommes combattirent pour libérer les humains, et ce malgré la cruauté du monde, ils continuèrent d'espérer « sans crainte de désillusion, un avenir splendide pour l'humanité, jusqu'ici si atrocement meurtrie! »[92] Ces deux hommes représentèrent en cela cette quête vers un monde où l'évolution du genre humain progressa vers une plus grande fraternité universelle. Ces hommes se battirent pour

[90] Hi Vong « Le poète et le martyre. Tagore et Phan Bôi Châu » *L'Echo annamite*, 1929-07-03
[91] *Ibid.*
[92] *Ibid.*

« la patrie libre dans l'Humanité libre »[93] à l'aide d'un : « [...] patriotisme dans son sens le plus pur » [94] sans chauvinisme pour l'unité du genre humain.

Cette quête universelle partagée par les deux hommes n'eut pas le même traitement selon les gouvernements coloniaux respectifs. Effectivement, Phan Bội Châu fut traité en paria au Việt Nam selon Hi Vong : « Ramené à la terre de ses ancêtres […], il se sent prisonnier plus que jamais, parce qu'objet d'une étroite surveillance administrative. Tandis que là-bas, le célèbre riverain du Gange se promène librement. »[95] Se gardant d'attaquer directement la France pour expliquer la différence de traitement entre les deux hommes, il se demanda sous forme de question pourquoi dans le cas de Phan Bội Châu : « Ces aspirations vitales de l'homme, pourquoi sont-elles réprimées, toutes les fois qu'elles cherchent à se muer en réalités, par la haine d'autres hommes ? » [96] Cette haine de la fraternité universelle expliqua selon lui la cause des pouvoirs fondés sur « la Force et la Crainte. » [97] Le journal se garda de traiter de crédule face au pouvoir de l'impérialisme occidental les deux grands hommes idéalistes et expliqua plutôt leurs insuccès par la nature humaine. La fraternité universelle promue par des gens comme Phan Bội Châu et Tagore se heurta selon le journal à cette propension des êtres humains à fonder leur pouvoir non pas sur des principes moraux universels, mais sur « la Force et la Crainte » limitant le développement du genre humain si bien démontré par l'attitude du gouvernement colonial indochinois.

Le journaliste Thạch Hồn écrivit dans le *Hà thành ngọ báo* de Hà Nội un article partant du constat que la violence devint la seule solution politique en cours à l'époque critiquant conséquemment l'absence de résultats de l'approche tagorienne. Voulant chercher une solution au

[93] *Ibid.*
[94] *Ibid.*
[95] *Ibid.*
[96] *Ibid.*
[97] *Ibid.*

problème de la violence politique, il se demanda si de mettre les femmes responsables des négociations n'allait-il pas éviter la violence en politique? L'article partit du constat que les diplomates eurent échoué à prévenir les guerres. Peut-être, se demanda-t-il, que les femmes allaient être capable de réaliser « […] la théorie de la paix mondiale. » [98] Les difficultés des diplomates d'obtenir du succès résultèrent du fait que les hommes eurent des cœurs de fer et qu'il s'avéra difficile de les faire changer d'avis. Ce problème restreignit la portée du travail d'apôtres de la paix comme Rabindranath Tagore d'après Thạch Hồn. Malgré qu'il utilisa « sa voix douce pour chanter des berceuses (*ru*) pour apaiser les gens », il ne réussit pas à changer la situation. Ses paroles n'eurent aucun effet puisqu'il fut « l'Indien qui n'a pas pu faire accepter (*đem*) la doctrine de la paix dans son pays, encore moins le monde. » [99] La méthode douce de persuasion par le cœur de Tagore démontra depuis plusieurs années , au dire de l'auteur, qu'elle ne put mener à la fraternité et la paix entre les humains.

Toutefois, il se trouva quelques textes pour défendre le projet tagorien de favoriser la concorde entre les humains. Le journal *Hà thành ngọ báo* publia à l'été 1929 un article répondant aux critiques formulées sur la naïveté de l'humanisme de Tagore tel celle d'Anh Sơng et de Dương Văn Lới. Pour l'auteur, Đinh Nam, les critiques présentant Tagore comme un rêveur démontrèrent une incompréhension du rôle de son action politique. La poésie de Tagore d'après le journaliste eut plus de répercussions que de créer uniquement de l'apaisement par ses paroles, par sa sympathie envers autrui et par sa notoriété résultant de son prix Nobel, et ce, malgré que ces critiques : «[…] aient raison d'une certaine façon, mais ils ne comprennent pas toutes les idées de

[98]Thach Hồn, « Nữ-giới có ảnh-hưởng gì đến tường lại của thế-giới không? » [Est-ce que les femmes ont une influence sur l'avenir du monde?], *Hà thành ngọ báo*, 1930-05-07
[99]*Ibid.*

sa poésie. »[100] Ils n'eurent pas compris que l'humanisme de Tagore eut un impact sur la société puisqu'il réussit à créer une culture propre au peuple indien. Rejoignant l'argument de la nécessité de rénover la culture pour amener des changements profonds, le travail de Tagore eut selon lui pour effet de « Créer un mur pour protéger contre les vents forts venus de loin [sous-entendu de l'Occident]. »[101] Ce fut l'apport de Tagore à la culture indienne qui représenta l'élément essentiel de son travail d'après Đinh Nam. Développer la culture aida à l'épanouissement politique d'un peuple, au dire de Nam, car : « Si le peuple indien supporte seulement la politique et pas la culture, alors leur politique sera comme un château en Espagne. » Et il conclut : « La culture et la politique ne peuvent être séparées. »[102] La méthode de Tagore différa de celle de Gandhi, selon lui, mais « Les deux vivent et travaillent ensemble. »[103] Les paroles apaisantes de Tagore pour l'auteur ne constituèrent pas des actions politiques à court terme, mais la profondeur de sa poésie et de son message d'humanisme fut essentielle pour l'affirmation et la revitalisation culturelle et politique du peuple indien pour protéger des vents venus de loin.

Au cours des années 1930, cette représentation de Tagore cherchant l'harmonie entre un Occident matérialiste et déshumanisant et l'Asie spirituelle et humaniste fut reprise que rarement. Le journal *Đuốc Nhà Nam* de Sài Gòn, dans un article de mai 1930 à propos d'un séjour en France du poète, mit l'accent sur la nécessité pour le bien de l'humanité de créer une plus grande harmonie entre les peuples. Le voyage en Europe selon l'article eut pour Tagore l'objectif de mieux comprendre les Occidentaux et de les aider à trouver la vérité universelle. Selon Tagore cité dans l'article, les Occidentaux eurent la responsabilité d'aider le monde avec leurs connaissances « […]

[100]Đinh Nam, « Cảm tưởng riêng về văn nghiệp ông Tagore » [mon opinion de la carrière de Tagore], *Hà thành ngọ báo*, 1929-08-17.
[101]*Ibid.*
[102]*Ibid.*
[103]*Ibid.*

de faire sortir l'esprit de la matière. » [104] Par contre, pour lui, la civilisation occidentale eut de nombreux défis à surmonter, car l'Occident représenta égoïsme et exploitation : « Ils ne s'occupent pas du spirituel. Ils ne calculent et qu'exploitent les sociétés. Ils sont aussi que préoccupés par la force de leur pays. » [105] Sa caractérisation de l'Occident de cette façon ne l'empêcha pas de vouloir mieux comprendre le succès de cette civilisation. Bien que Tagore jugea que l'Occident fut que calcul et exploitation, il considéra qu'il resta important de reconnaitre cette capacité à faire « sortir l'esprit de la matière » pour le bien de tous. Bien que minoritaire après 1929, ces articles sur le projet de Tagore d'un humanisme favorisant à long terme la revitalisation de l'Inde et sur sa représentation de l'Occident contribuant positivement à l'humanité nous démontrèrent que pour certains modernistes vietnamiens l'oeuvre poétique et politique de Rabindranath Tagore garda sa pertinence malgré les injustices et l'exploitation subies par les peuples colonisés.

En 1948, malgré de longues années de silence sur le gandhisme dans les journaux, le meurtre de Mohandas Karamchand Gandhi à Delhi le 30 janvier produisit un effet important dans la presse au Việt Nam. De nombreux articles dans les jours suivant son décès furent publiés avec moult détails. Ce triste évènement s'avéra aussi l'occasion pour certains de discuter de la vision gandhienne de l'universalisme humaniste. Quelques mois plus tard, en novembre, la revue Fance-Asie publia un numéro spécial *Hommage à Gandhi*. Par contre, les articles publiés, loin de l'apologie attendue d'un hommage, firent de façon nuancée l'analyse de l'impact politique, social et philosophique du message d'humanisme et de spiritualité du Mahatma. La situation politique au Việt Nam après la guerre fut très instable avec une guerre civile entre les Việt Minh et les forces nationalistes libérales et le début de la Première guerre d'Indochine entre les communistes et la

[104] Non signé, « Ông Tagore nói chuyện » [Discussion avec Tagore], *Đuốc Nhà Nam*, 1930-05-16
[105] *Ibid.*

France. De plus, les pressions américaines pour la décolonisation amorcée après 1945 et les démarches décolonisatrices de l'Empire britannique dans ses colonies asiatiques, dont l'Inde en 1947, convainquirent les Vietnamiens que l'indépendance du Việt Nam put devenir réalité dans un court laps de temps. Gandhi ne fut plus le politicien inspirant les mouvements nationalistes vietnamiens pour devenir autonome politiquement, mais le porteur d'une philosophie humaniste fondée sur une profonde spiritualité ayant aidé à l'Inde d'obtenir son autonomie politique.

Pour Phan Van Ky dans le numéro Hommage à Gandhi, l'universalisme humaniste de Gandhi resta incompris par nombres de commentateurs. Ainsi, selon lui, l'image de Gandhi comme le champion de la différence incommensurable entre l'Occident et l'Orient se fonda sur une mécompréhension de l'humanisme de Gandhi. Dans son texte, il représenta Gandhi comme le partisan d'une philosophie plaçant l'humain au centre de ses préoccupations. Pour lui, la lutte du Mahatma contre l'Empire britannique ne s'incarna pas dans un conflit entre l'Asie et l'Europe, un conflit de civilisation. Comme proposé par Hi Vong en 1929, cela représenta plutôt un conflit au sein même de l'humanité : « En réalité, ce sont deux parties de l'humanité qui se posent et s'opposent. » [106] Cette opposition au sein même de l'humanité se présenta d'autant plus manifestement chez Gandhi puisqu'il fut influencé par la pensée européenne : « Mais elles [l'Europe et l'Asie] ne se posent ni s'opposent en Gandhi qui, s'il est d'abord l'Asie, a été aussi formé par l'Europe […]. » [107] Dès lors, Gandhi ne symbolisa plus uniquement un illustre représentant de la civilisation asiatique, mais le représentant d'un aspect fondamental de l'humanité présent depuis des millénaires : « C'est l'Europe du sermon de la montagne, c'est le combat pour l'Homme […].» [108] Gandhi représentant d'un combat millénaire pour l'Homme devint

[106] Phan Van Ky, « L'an 73 après Gandhi », France Asie, 1948 (nov.), p. 252
[107] *Ibid.*
[108] *Ibid.*

de cette façon un être humain universel : « Dans cette vision de miroirs parallèles, la personnalité du Saint se déshindouise. » [109] Pour Ky, Gandhi ne fut pas l'étendard d'une opposition entre deux civilisations, mais plutôt le représentant d'un humanisme millénaire, le « combat pour l'Homme » dans toute son humanité.

Dans le même numéro de la revue, Nguyễn Phan Long souligna également l'unicité de l'être humain de Gandhi fondée, cette fois, sur la spiritualité. Lors de son allocution à l'occasion de l'anniversaire de naissance du Mahatma Gandhi à l'Alliance française le 2 octobre 1947 et reproduite dans la revue France-Asie de novembre 1948, il présenta Gandhi unifiant tous les êtres humains par sa quête spirituelle. La révolution la plus importante pour Gandhi au dire de Long fut la révolution spirituelle. Elle eut pour but d'unir tous les êtres humains puisqu'elle symbolisa : « […] celle qui fera enfin des hommes de différentes nations des êtres humains conscients des liens qui les unit […] de l'unité spirituelle du monde. » [110] Pour l'auteur, l'oeuvre de Gandhi consista substantiellement en une tentative d'éveiller les consciences à l'unité des êtres humains sous-jacente à nos différences.

Par contre, plusieurs auteurs formulèrent des critiques envers cette conception d'humanisme gandhien. Pour Cung Giũ Nguyên toujours dans la même revue, l'oeuvre de Gandhi s'avéra, de fait, tellement ambitieuse qu'elle ne put qu'être irréaliste. Les combats de Gandhi contre le machinisme et pour le rouet, contre l'exclusion des intouchables et pour la concorde entre les religions se démontrèrent infructueux : « Le syncrétisme religieux s'avéra de réalisation impossible, comme le retour systématique à une économie vétuste. » [111] Ceci démontra selon

[109] *Ibid.*
[110] Nguyễn Phan Long, « Allocution de Nguyên Phan Long », *France Asie*, 1948 (nov.), p. 314
[111] Cung Giu Nguyen,« Violence et Sainteté », *France Asie*, 1948 (nov.), p.232

l'auteur « […] le côté utopique et idéaliste des doctrines de Gandhi» [112]. Malgré cela, il concéda que la méthode de satyagraha eut du succès : « Cette manière de revendiquer la vérité, jusque dans le domaine politique […], aurait été un pur paradoxe si des faits ultérieurs n'étaient venus démontrer combien l'action politique de Gandhi pouvait avoir d'importants effets. » [113] Il expliqua le succès du gandhisme par son lien particulier avec la population indienne : « Gandhi ne dut l'adoration de ses compatriotes et l'estime des autres hommes qu'à cette existence étrange qui tenait quelque peu du divin. » [114] Pour l'auteur, le gandhisme représenta une démarche utopique ne pouvant être réalisée uniquement dans le contexte particulier indien où le lien entre du Mahatma et la population résultat au succès local de l'humanisme gandhien.

Tam Ich dans un texte publié dans la revue *France-Asie* de novembre 1948 ne fut pas impressionné non plus par le gandhisme. Pour lui, l'intérêt envers Gandhi entre les deux Guerres, bien qu'admiratif, ne fut pas sans bornes : « […] il ne représentait pour nous qu'un grand religieux qui forçait moins notre admiration que notre curiosité teintée de profond respect. » [115] Pour l'auteur, Gandhi mérita un profond respect pour ses combats fondés sur sa spiritualité pour les causes sociales. Cette facette du gandhisme, particulièrement qui fascina l'auteur : « Si l'Inde, par sa mort, a perdu un héros, la pensée religieuse mondiale a acquis un maître de plus et les problèmes sociaux se sont trouvés enrichis d'un élément de tout premier ordre. C'est pourquoi, désormais, l'histoire ne pourra plus compter sans cette haute figure. » [116] Tam Ich expliqua sa réticence à faire l'apologie de Gandhi en faisant la distinction entre Gandhi, le politicien héros national, et Gandhi, le philosophe. Ce fut ce dernier qu'il critiqua : « […] dans Gandhi, il n'y eut pas que le héros : il y

[112] *Ibid.*
[113] *Ibid.*
[114] *Ibid.*
[115] Tam Ich, « Gandhi, libérateur et philosophe », *France Asie*, 1948 (nov.), p. 237
[116] *Ibid.*

eut également le philosophe dont les théories mystiques pouvaient à juste titre inquiéter. » [117] Il reprocha à Gandhi philosophe son idéalisme et surtout sa conception d'une société inégalitaire : « Il est évident que l'humanité en ce moment attend de ses philosophes non des vues de l'esprit, mais une nouvelle organisation sociale qui […] fondera les bases d'une société nouvelle où l'égalité sera le pain quotidien des hommes. » [118] Le problème du gandhisme pour l'auteur s'avéra fondamental puisqu'il ne réussit pas à être appliqué en Inde avant sa mort : « Or l'expérience de Gandhi ne fut pas concluante puisqu'elle n'arriva pas à arrêter le sang qui, depuis des mois, coulait sur cette terre riche de pensées et d'actions. »[119] Le gandhisme s'avéra, dès lors, problématique puisque son application donna un pays où la violence fut de mise pour régler les problèmes politiques et où un peuple fut de plus en plus désuni : « Ce qui me fait dire que […], le Gandhi philosophe et mystique ne peut que nous laisser sceptiques - très sceptiques. » [120] Pour Tam Ich, il importa de faire la distinction entre le Gandhi politicien, héros national voulant combattre les inégalités sociales et le philosophe, le mystique, aux idées inapplicables et ce même dans une « terre riche en pensées et d'actions. » [121]

Conclusion:

En bref, comment alors, l'universalisme humaniste proposé par Rabindranath Tagore et Mohandas Gandhi fut-il représenté comme un outil pouvant aider les Vietnamiens à obtenir leur autonomie politique? Les textes écrits par les Vietnamiens présentèrent l'universalisme humaniste

[117] *Ibid.*
[118] *Ibid.*
[119] *Ibid.*
[120] *Ibid.*
[121] *Ibid.*

avec l'objectif de redonner à leur civilisation les attributs nécessaires pour être considérée comme civilisée et apte à gérer leur propre nation. Fondamentalement, l'universalisme humaniste de Tagore et de Gandhi reflétant la caractéristique foncièrement humaniste de la culture asiatique se concrétisa selon de nombreux Vietnamiens dans les messages de concorde et d'unité des humains pour le bien de l'humanité.

Toutefois, les deux hommes eurent une attitude différente envers la méthode préconisée. Pour Tagore, cette concorde se fit par l'apport de la culture humaniste et spirituelle de l'Asie au matérialisme occidental. Cette nouvelle synthèse allait atténuer les méfaits du matérialisme en ajoutant de l'humanisme dans la conduite du monde. Tandis que pour Gandhi, sa quête s'incarna dans une action politique soutenue par une spiritualité unissant tous les êtres humains.

Par contre, cette affirmation d'un universalisme asiatique se fit dans le contexte de l'impérialisme occidental dénigrant les cultures jugées inférieures. L'affirmation culturelle de l'Orient se fit en partie en réponse à l'imposition par l'impérialisme occidental des barèmes d'humanité et, de cette manière, dans une compétition d'universalismes. Les critiques de l'Occident formulées pour son matérialisme, son inhumanité et son exploitation, purent aussi se percevoir dans leurs critiques de l'irréalisme de l'humanisme tagorien et gandhien devant la violence du monde colonial et la propension de l'Occident à utiliser « la Force et la Crainte » pour résoudre les problèmes politiques.

Néanmoins, cette affirmation culturelle ne se fit pas entièrement qu'en réponse à l'oppression coloniale. La volonté de valoriser la culture asiatique en présentant un universalisme humaniste basé sur la spiritualité signala aussi une volonté de participer à l'amélioration de la condition humaine et de faire progresser les sociétés vers un monde meilleur. Cela ne constitua pas uniquement une volonté de construire des murs autour de leurs différences culturelles. Leurs

assises ancrées dans leurs culturels indigènes, ils offrirent au monde une solution aux problèmes de l'exploitation humaine résultant du colonialisme et plus largement du capitalisme. Ainsi, l'affirmation culturelle, la critique de l'Occident et la participation à l'élaboration d'un monde meilleur eurent pour objectif de démontrer qu'ils furent assez civilisés et évolués pour être une nation.

Par contre, les discours universalistes initialement accepté et corroboré furent à la fin de la décennie critiquée par leur manque d'action sociale. Certains modernistes vietnamiens jugèrent que l'horizon temporel de long terme des discours de concorde ne fut plus acceptable. Les problèmes créés par le colonialisme demandèrent des actions immédiates selon eux. Toutefois, ces critiques de l'humanisme fraternel ou spirituel de Tagore et Gandhi ne critiquèrent pas le pan-asianisme, mais le message de concorde et de fraternité de Tagore.

> « Nous sommes le nombre; nous détenons la plus grosse portion des richesses du pays. Or, au lieu de nous organiser sérieusement, méthodiquement, pour arriver à imposer au gouvernement notre volonté collective, et à arracher, envers et contre tous, les réformes que nous réclamons pour notre émancipation politique progressive, nous avons l'air d'attendre que des alouettes nous tombent toute rôties dans la bouche. Notre étatisme et notre individualisme nous ont perdus, ou, du moins, ont énormément entravé notre évolution économique et politique. »
>
> Dương Văn Lới
> 1926

Quatrième chapitre : Satyagraha, non-coopération, boycott et le pouvoir de l'économie

Ce chapitre quitte la question de la revitalisation culturelle inspirée par le gandhisme des deux précédents chapitres pour analyser une des méthodes d'actions politiques préconisées par Gandhi les plus discutées au Việt Nam. Le mouvement de non-coopération fut une des représentations les plus présentes dans les textes sur le gandhisme au Việt Nam, et ce principalement au début des années 1920, lorsque la non-coopération, Gandhi et le gandhisme devinrent presque des synonymes. Cette identification entre Gandhi et la non-coopération s'expliqua en partie par le fait que Gandhi émergea au-devant de la scène internationale avec la campagne de non-coopération immédiatement après la Première Guerre mondiale. Le présent chapitre analyse comment la presse vietnamienne représenta les différents mouvements de

satyagraha initiés par Gandhi de la non-coopération et de la marche du sel et comment elle y vit un outil pour les aider à retrouver leur autonomie politique.

Les campagnes politiques des satyagrahas de la non-coopération et de la marche du sel de Gandhi furent discutées dans les journaux vietnamiens dès 1921, et ce tout au long des années 1920 et 1930. Il est important de souligner que dans les articles sur le gandhisme écrits durant cette période au Việt Nam les termes de non-coopération et de boycott économique devinrent synonymes du terme satyagraha qui fut rarement utilisé dans la presse. Ainsi, la marche du sel de 1930 fut présentée comme un mouvement de non-coopération et de boycott économiques comme le satyagraha gandhien de non-coopération du début des années 1920. La première campagne de non-coopération fut établie officiellement par le Parti du Congrès national indien (INC) en 1920. Les Vietnamiens modernistes présentèrent cette première action politique généralement comme un mouvement demandant aux Indiens entre autres de ne plus travailler pour les Anglais, de ne plus envoyer leurs enfants dans les écoles britanniques, de ne plus payer les impôts et de s'habiller uniquement avec des tissus fabriqués en Inde boycottant ainsi les tissus industriels anglais. La campagne de non-coopération gandhienne qui eut pour but de boycotter différentes facettes de la domination britannique fut analysée et évaluée par ces modernistes principalement par son impact économique. Ils représentèrent cette première campagne essentiellement comme ayant le double objectif de poursuivre l'indépendance économique par le développement de l'économie locale et de soustraire la population du pouvoir des colonisateurs avec le boycottage des produits anglais. Ces deux versants du mouvement durent ultimement mener l'Inde à

l'autonomie politique : « […] c'est l'acheminement vers le swaraj, c'est-à-dire le self gouvernement. » [1]

Le second satyagraha, soit celui de la marche du sel de 1930, fut essentiellement présenté comme un boycott de la taxe du sel imposée par l'Administration britannique. Très peu commentés dans la presse francophone, les articles sur ce satyagraha dans la presse en *quốc ngữ* se limitèrent à faire la recension des évènements entourant la marche et en se concentrant principalement sur l'ascendant de Gandhi sur la population. Comme nous avons vu dans le chapitre 1, l'Administration coloniale exerça une censure plus stricte de la presse vietnamienne en cette période trouble du début de l'année 1930 au Việt Nam limitant en cela les analyses et les commentaires sur les évènements en Inde. Somme toute, Gandhi avec ces deux campagnes, selon ces modernistes vietnamiens, eut pour objectif de créer les conditions favorables à l'épanouissement politique de la société indienne. La politique de satyagraha de la non-coopération et de la marche du sel de Gandhi devint pour ces Vietnamiens modernistes le symbole fort de la lutte contre le colonialisme en Inde et un outil important pour toutes luttes nationales. Ultimement pour eux, le satyagraha gandhien allait permettre de créer les conditions à l'établissement de structures économiques nécessaires à l'obtention de l'autonomie politique.

Les représentations de la presse vietnamienne du satyagraha et des actions de non-coopération du gandhisme par la presse vietnamienne laissèrent ainsi de côté les aspects spirituels, politiques, culturels des satyagrahas pour se concentrer sur le rôle de l'économie dans le développement des peuples colonisés vers leur autonomie économique et politique. Même si la plupart des journalistes furent au fait que le satyagraha gandhien comprit des composantes

[1] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Swadeshi », *La Tribune indochinoise*, 1929-06-07

politiques et sociales, la composante économique du mouvement domina selon eux les autres aspects du satyagraha tels que le swaraj individuel et la non-violence. Que cela fût la première campagne de non-coopération débutée en 1920 ou le satyagraha du sel au printemps 1930, leurs analyses portèrent principalement sur les aspects économiques des campagnes en vue du swaraj de Gandhi.

Cette représentation essentiellement économique des satyagrahas démontra la primauté que certains modernistes vietnamiens donnèrent à l'économie comme outil principal des populations colonisées à atteindre leur autonomie politique. Un journaliste comme Dương Văn Lới de *L'Echo annamite*, affirma ainsi le rôle crucial de l'économie particulièrement du gandhisme, mais surtout dans toute lutte politique dans un éditorial du 7 juin 1926 intitulé *Préparons l'avenir*. Cherchant des solutions pour l'avenir politique de la colonie, il trouva dans les méthodes de Gandhi une inspiration pour ces Vietnamiens. Le gandhisme représenta pour lui un exemple de développement social permettant une progression de la colonie vers une plus grande liberté économique et politique face aux pouvoirs coloniaux. Selon lui, Gandhi avec le mouvement de non-coopération s'occupa : « […] à fonder une Inde nouvelle, capable de se suffire à elle-même, de se créer moralement et matériellement une activité indépendante. »[2] Il réussit son œuvre, au dire de Lới, en apprenant à ses compatriotes l'autosuffisance économique en intensifiant l'agriculture et en développant l'industrie familiale par le rouet et de cette façon : « […] il organisait économiquement l'Inde. »[3] Il vit dans le gandhisme l'exemple concret de l'importance du développement économique et l'élément central, au demeurant, de toute démarche politique dans le monde moderne puisque : « C'est dans la force économique qu'il

[2] Éditorial de Dương Văn Lới, « Préparons l'avenir », *L'Echo annamite*, 1926-06-07
[3] *Ibid.*

convient de chercher notre salut; car elle conditionne la force politique, à notre époque où le Dollar trône en maître absolu dans toutes les nations du monde. »[4] L'économie selon l'auteur fut de la sorte déterminante à toute l'action politique coloniale cherchant à accentuer l'autonomie politique.

Le journaliste Nguyễn Phan Long, dans un éditorial de 1924, publia une autre représentation de l'économie dans les satyagrahas gandhiens comme l'essence de tous mouvements contre l'impérialisme. En pleins débats sur la concession du port de Sài Gòn par le gouverneur de la Cochinchine Cognacq à des promoteurs privés, l'éditorial mentionna l'importance du contrôle de l'économie par les indigènes.[5] À l'instar de nombre de ses collègues de la presse vietnamienne, il vit dans le projet de vente du port de Sài Gòn à un conglomérat français une perte de contrôle sur un levier économique important pour les Vietnamiens. Prenant exemple sur le travail de Gandhi en Inde, le texte débuta en stipulant que la prise de conscience de leurs intérêts économiques par les Indiens avec des mouvements comme la non-coopération et le boycott de produits anglais s'attaqua directement au pouvoir de la Grande-Bretagne. Pour lui, le jour où l'Inde allait développer suffisamment ses capacités industrielles pour remplacer les produits anglais et en cela faire concurrence aux usines anglaises cela allait résulter dans : « […] l'émancipation vis-à-vis de l'exploitation [économique] européenne. »[6] Au dire de Long, cette force économique et industrielle indienne allait être la clé pour la quête de l'autonomie politique de toutes colonies : « Et cette émancipation présente plus de dangers encore que la recherche de

[4] *Ibid.*
[5] La prise de position de la majorité de la presse vietnamienne contre le projet et dénonçant le scandale de corruption l'entourant fut selon Philippe Peycam un moment important pour la presse émergente dans sa prise de conscience de son rôle de protecteur du bien commun. Pour plus de détails sur l'affaire et ses conséquences sur la presse saïgonnaise, voir Philippe Peycam, *The Birth of Vietnamese Political Journalism: Saigon 1916-1930*. New York, Columbia University Press, 2012, pp. 116-121
[6] Nguyễn Phan Long, « L'émancipation industrielle de l'Inde», *L'Echo annamite*, 1924-08-01

l'indépendance politique. »[7] Dans le contexte de l'affaire du port de Sài Gòn, en conclusion de cet éditorial, il souligna de nouveau l'importance de l'économie dans toute démarche politique. Reprenant ici des arguments communs à nombres de ses compatriotes, Nguyễn Phan Long vit dans le gandhisme et le boycottage économique une façon de favoriser le développement d'industries vietnamiennes et en cela créer une dynamique favorable politique pour les Vietnamiens en restreignant la mainmise de la France sur l'économie vietnamienne. À plus court terme, toujours au dire de Long, le boycottage des produits européens allait permettre de contrer l'inertie politique de l'Administration en le forçant à faire des concessions politiques pour ne pas perdre le contrôle économique du Việt Nam.

Pour ces modernistes, l'importance de l'économie dans le développement de leur société peut s'expliquer par la position désavantageuse qu'ils vécurent sous le colonialisme français, tel qu'illustré par l'affaire du port de Sài Gòn. Durant l'entre-deux-guerres, l'économie au Việt Nam au sein de l'empire français fut marquée par une plus grande intégration dans l'économie mondiale. Dans ce système économique, les colonies furent subordonnées aux besoins de la métropole en s'intégrant dans une structure composée de régions économiques qui chercha le plus possible à être autosuffisante dans le but d'établir la supériorité économique de la France dans sa compétition contre les autres États-nations. Pour l'impérialisme français, le Việt Nam devint dans cet ensemble économique un fournisseur de matière première tels le riz et le latex et un marché d'exportation pour les biens de consommation produits en métropole. De plus, les pressions du monde des affaires français sur les politiques économiques coloniales favorisèrent la spéculation sur les matières premières et découragèrent les investissements dans les industries

[7] *Ibid.*

de transformation par crainte de concurrences. [8] La production de riz historiquement très importante au Việt Nam augmenta significativement durant les années 1920 avec un accroissement du nombre de terres cultivables particulièrement dans le delta du Mékong. Le riz représenta plus de 60% des valeurs des exportations de l'Indochine au cours des années 1920 et le Việt Nam fut le deuxième plus grand producteur de riz au monde en 1940.[9] La production du riz fut dominée principalement par des propriétaires fonciers vietnamiens et, dans une moindre mesure, des petits propriétaires vietnamiens qui embauchèrent des milliers de travailleurs agricoles. Le développement du capitalisme et du crédit dans l'agriculture ainsi que le régime fiscal et les monopoles du sel, de l'alcool et de l'opium instaurés par l'Administration coloniale générèrent une transformation profonde du monde paysan. Obligés de payer les taxes en argent, les paysans durent vendre leurs récoltes dès la moisson, au même moment que tous les autres paysans, limitant ainsi leurs revenus. De plus, le recours au crédit pour payer les taxes lors de mauvaises récoltes engendra la paupérisation des paysans favorisant d'autant plus les grands propriétaires fonciers. Finalement, la création des monopoles enleva des revenus d'appoints pour les agriculteurs et obligea la fermeture de nombreuses petites industries. Relégués au rôle de producteur de matière première, les Vietnamiens ne contrôlèrent pas le transport, les rizeries, la distribution et l'exportation du riz. L'Administration coloniale française préféra laisser ce secteur important de l'économie à des maisons de commerce chinoises ainsi que des compagnies françaises.

De même, la culture et la production du latex des plantations d'hévéas développées dans le sud du Việt Nam par l'investissement important de capitaux métropolitains au cours des

[8] Pierre Brocheux et Daniel Hémery. *Indochine. La colonisation ambiguë, 1858–1954*. Paris, Découverte, 2001 (1994), p. 124
[9] Pierre Brocheux et Daniel Hémery, *op. cit.,* p. 122 et Christopher Goscha. *Vietnam. A New History*. New York, Basic Books, 2016, p. 155

années 1920 furent détenues en grande partie par de grandes compagnies françaises. Ces plantations employèrent des travailleurs vietnamiens majoritairement du nord fuyant la pauvreté rurale. L'essor important de cette industrie plaça l'Indochine au troisième rang mondial d'exportation du latex à la fin des années 1920.[10] En revanche, au début des années avec la grande dépression, les exportations de riz et les investissements dans l'hévéa chutèrent drastiquement. Cette réduction de capitaux frappa durement l'économie vietnamienne et le budget de l'Administration envoyant ainsi des milliers de travailleurs des secteurs privés et publics au chômage.[11]

L'économie vietnamienne durant l'entre-deux-guerres fut également marquée par l'accumulation de richesses dans les mains de conglomérats étrangers principalement français. La montée de ces conglomérats fut facilitée par des traitements préférentiels de la part de l'Administration dans les secteurs de l'agriculture industrielle, des mines et de la finance. [12] La puissante Banque d'Indochine par exemple, une banque privée fondée en 1875, eut la responsabilité d'émettre la piastre indochinoise et travailla conjointement avec le gouvernement français pour développer l'économie indochinoise. Sa position avantageuse s'accentua durant les années 1930 en acquérant de nombreuses propriétés et d'entreprises en difficultés financières devenant de facto l'administrateur de la grande majorité des conglomérats en Indochine. [13] L'économie vietnamienne durant l'entre-deux-guerres s'inscrivit en somme dans une logique coloniale d'exploitation des ressources pour le bien de la métropole. De plus, les investissements dans la production de matières premières et dans les infrastructures les supportant accentuèrent

[10] Christopher Goscha. *op. cit.*, p. 157
[11] Peter Zinoman, *Vietnamese Political republican: The Political Vision of Vu Trong Phung,* Berkeley, University of California Press, 2013, p. 58.
[12] *Ibid*.
[13] *Ibid.*

ce rôle économique. Ces entrées de capitaux reflétèrent également le peu d'investissement effectué au Việt Nam pour développer les secteurs de la transformation et industriels. Dépendante des exportations pour ses revenus et d'une politique monétaire favorisant la métropole, l'économie vietnamienne fut durement touchée par la crise économique des années 1930 amenant une plus grande paupérisation de la population et de nombreux problèmes sociaux.

Ainsi, la politique économique française au Việt Nam créa une économie dépendante de la métropole, axée sur l'exploitation de matières premières avec peu d'usines de transformation. Reconnaissant l'importance de l'industrialisation dans la puissance économique de tous les États-nations, nombre de modernistes vietnamiens tels que Dương Văn Lới et Nguyễn Phan Long virent dans la faible capacité de production à grande échelle de biens locaux un problème limitant leur projet politique. Ces modernistes, pour qui la production industrielle et plus généralement l'économie furent centrale non seulement aux campagnes gandhiennes de non-coopération et de la marche du sel, mais bien à toutes démarches de revendications politiques, ne firent que souligner ainsi un élément essentiel au succès de leur projet d'autonomie politique. La stratégie de non-coopération économique des satyagrahas gandhiens vint ainsi répondre directement à une préoccupation importante. Les différentes méthodes et stratégies économiques promues par Gandhi devinrent ainsi une source d'inspiration pour nombres de modernistes vietnamiens suscitant plusieurs débats sur leurs efficacités et leurs pertinences au Việt Nam.

Alors quelles raisons les Vietnamiens évoquèrent-ils pour expliquer le succès de telles stratégies économiques? Quelles limites trouvèrent-ils à leur application au Việt Nam? Et finalement comment ces stratégies économiques allaient-elles les aider dans leur quête d'autonomie politique au sein d'un État-nation? Pour nous aider à mieux comprendre, expliquer et nous approprier ces enjeux, nous analyserons d'abord les différentes raisons développées par

les journalistes pour expliquer l'efficacité du boycott économique promues dans les campagnes de non-coopération et de la marche du sel. Nous discuterons également des différents critiques que ces boycotts économiques soulevèrent au Việt Nam. Pour terminer, nous présenterons une tentative d'application de la non-coopération de Gandhi et les limites de la stratégie en sol vietnamien. Nous soutenons dans ce chapitre que pour ces Vietnamiens modernistes le développement de l'économie représenta une façon de revendiquer et de démontrer un contrôle sur leur territoire et ses ressources. Ce contrôle effectif démontra selon eux leur légitimité à représenter et à revendiquer leur projet politique d'obtenir un État-nation.

La stratégie de non-coopération économique des satyagrahas, telle que présentée par ces Vietnamiens, devint, selon eux, un outil de premier plan pour les nationalistes indiens en créant une dynamique propice aux réformes en faisant pression sur le gouvernement colonial britannique. Pour ces Vietnamiens modernistes, le mouvement de non-coopération connut un succès, car il créa des conditions politiques et économiques favorables aux revendications politiques des Indiens et de tous les peuples colonisés en s'attaquant au le contrôle économique des colonisateurs en favorisant le développement de la conscience nationaliste dans la population, en aidant àl'essor d'une élite forte apte à défendre la population et en demandant à la société vietnamienne de se prendre en charge et de s'organiser.

Le gandhisme et plus spécialement la campagne de non-coopération furent pour Bùi Quang Chiêu le sujet de nombreux articles tout au long des années 1920. Utilisant régulièrement ces articles pour comparer la situation en Inde et celle au Việt Nam, le gandhisme devint pour lui

l'occasion de présenter sa conception du colonialisme et des réformes nécessaires pour obtenir l'autonomie politique. Tenant d'un nationalisme économique, Chiêu vit dans le mouvement de non-coopération et de boycott économiques une grande inspiration pour son propre projet politique. En 1929, dans une série de 19 longs articles sur l'Inde publiés entre mars et juin dans *La Tribune indochinoise*, il prit le temps d'articuler sa pensée sur nombres de sujet touchant le Mahatma et le gandhisme et de présenter de façon détaillée sa compréhension de la non-coopération gandhienne et du gandhisme, plus généralement.[14] Cette série d'articles consista en un compte rendu de son voyage qu'il fit en compagnie de Dương Văn Giáo dans le but d'assister au 43e congrès annuel du Congrès national indien à Calcutta. Bùi Quang Chiêu, alors, âgé de 56 ans, fut invité en Inde par l'*Indian National Congress* (INC) en tant que représentant du Parti constitutionnaliste. Avec son texte, nous suivons notre auteur dans son périple en bateau de Saigon, Singapour, Rangoon, Calcutta et à l'université de Tagore à Santineketan. [15] Son texte fut construit de façon linéaire où chaque escale de son périple présenta l'occasion, pour l'auteur, de nous livrer ses expériences et ses réflexions. Par ce voyage d'apprentissages et de confrontations, notre auteur observa et discuta de l'impérialisme européen et de sa réception par diverses civilisations asiatiques. Il nous exposa les spécificités et les similitudes des différents contextes politiques coloniales et les affirmations nationales des peuples colonisés. Ainsi, le récit devient, sur un fond de présentation de différentes affirmations nationalistes asiatiques rencontrées en chemin, une mise en perspective de la situation au Việt Nam. Cette réflexion sur la politique vietnamienne refléta les préoccupations d'un acteur politique à un moment important de l'histoire

[14] *La Tribune indochinoise* remplaça *La Tribune indigène* en 1926

[15] Le voyage fut aussi suivi par l'Administration coloniale. ANOM SPCE 350 note de la Sûreté déc. 1928, TTLT 2 p1/1 479 Rapport politique de décembre 1928 (signé le 21 février 1929) mentionnant leur retour à la fin janvier 1929 et le secret maintenu par les deux entourant le but de leur voyage: « MM. Duong Van Giao Bui Quang Chiêu sont arrivés des jours derniers de Calcutta où ils étaient allés assister à un congrès politique indien. On ignore les impressions qu'ils en rapportent, de même qu'ils avaient gardé un silence absolu sur le but de ce voyage. »

de la colonie. Après une dizaine d'années de politique coloniale guidée par l'entente franco-annamite et de lutte politique par des politiciens modernistes, la politique de collaboration sembla se diriger dans une impasse. Le texte devient, par l'urgence de la situation selon lui, l'expression d'une mise en garde aux Français contre les conséquences de leurs inactions. [16] L'urgence de la situation nécessitant une mise en perspective de la politique coloniale française par Bùi Quang Chiêu, ce texte prend toute son importance en devenant une sorte de testament politique où l'auteur, réaffirmant son projet politique tel qu'il le fit depuis une décennie, énonce avec force et nuance sa conception du colonialisme. [17]

Membre important du Parti constitutionnaliste dont il fut un des fondateurs, Bùi Quang Chiêu fut un des acteurs principaux du mouvement politique moderniste au Việt Nam durant la première moitié du vingtième siècle. Bourgeois bien établi dans la société saïgonnaise, il prit part activement à la vie politique de la colonie dès les années 1910, et ce, jusqu'à son assassinat par les Việt Minh en 1945. Il fit sa scolarité en France et en Algérie où il a obtenu le diplôme d'ingénieur agronome. Dès son retour en Indochine en 1898, il rentra aux services de l'Administration coloniale. Durant plus de quarante ans de vie publique, il s'impliqua dans diverses activités autant politiques qu'économiques et obtint sa citoyenneté française. Durant les années 1920 et 1930, il fut élu représentant indigène au Conseil colonial de la Cochinchine où il occupa la Présidence à plusieurs occasions et le poste de Délégué de la Cochinchine au Conseil Supérieur des Colonies à Paris. Selon un rapport de renseignement de l'administration, il resta

[16] Ces textes presque prémonitoires écrits quelques mois avant les mutineries de Yên Bái et les soulèvements de paysans du Nghệ Tĩnh en 1930 nous démontrent que les frustrations et les signes d'impatience devant l'inertie de l'Administration furent présents même dans les cercles modernistes les plus conciliants avec le pouvoir français.
[17] Pour plus de détails sur le voyage de Bùi Quang Chiêu et Dương Văn Giáo en Inde, voir Agathe Larcher-Goscha. « Bùi Quang Chiêu in Calcutta (1928): The Broken Mirror of Vietnamese and Indian Nationalism », dans *Journal of Vietnamese Studies*, Vol. 9, Issue 4, pps. 67-114. 2014. Pour l'autrice, le récit de Bùi Quang Chiêu avec son ton revendicateur se voulut essentiellement une tentative pour l'auteur asservi au pouvoir colonial de redorer son blason nationaliste auprès d'une classe politique vietnamienne de plus en plus incrédule envers son projet politique d'association avec la France.

durant toute sa carrière politique un fervent défenseur de l'association avec la France. [18] Bùi Quang Chiêu participa à la fondation du journal *la Tribune indigène* en 1917. Ce journal, dont il fut éditeur et journaliste jusqu'à sa dernière publication en 1942, se présenta comme l'organe du Parti constitutionnaliste. Riche propriétaire foncier, il fit partie de cette nouvelle élite francophile émergente dans les années 1920 à Saigon.

Son compagnon de voyage et neveu, Dương Văn Giáo, il fonda et présida la section française du Parti Constitutionnaliste.[19] Âgé de 40 ans, il pratiqua comme avocat à la cour d'appel de Paris, reçut la citoyenneté française en 1923 et participa dans les mouvements anticoloniaux européens en participant en 1927 à une réunion de la Ligue antiimpérialiste à Bruxelles où il rencontra Jawaharlal Nehru le futur Premier ministre indien. De retour au Việt Nam en 1928, il travailla comme journaliste à *La Tribune indochinoise* et au *Đuốc Nhà Nam* et s'activa politiquement jusqu'à la fin des années 1930. Il fut selon toute vraisemblance assassiné par les Việt Minh en 1945. [20] Malheureusement, ni récit ni compte rendu de son voyage en Inde ne nous est parvenu bien qu'il prononça une réunion publique le 31 mars 1929 au Moderne Cinéma de Sài Gòn dont le sujet fut *Compte rendu d'un voyage aux Indes anglaises par Duong-van Giao*. [21]

Parti du port de Sài Gòn, le 18 décembre 1928, le voyage vers les Indes eut, pour Bùi Quang Chiêu, un sens intrinsèquement politique. Fier de l'invitation du Congrès national indien

---

[18] Les données biographiques pour Bùi Quang Chiêu sont prises dans ANOM SPCE 350.
[19] Le parti fut reconnu officiellement uniquement en France puisque les partis politiques n'eurent pas de statut légal en Indochine.
[20] Les données biographiques pour Dương Văn Giáo; Archives de la préfecture de Paris 1W 936 dossier 41813 Duong Van Giao et Archives nationales de France F/7/13964 menaces d'attentat, Note du 22 janvier 1927. ANOM SPCE 350 mentionne qu'il fut arrêté par les Viêt-Minh en 1945. Il aurait été assassiné par les Viêt-Minh selon la fille de Dương Văn Giáo dans Phillipe Peycam :The Birth of Vietnamese Political Journalism: Saigon 1916-1930. New York, Columbia University Press, 2012, p 278n4
[21] Voir ANOM GGI 65376 Rapport Annuel Service de la Sûreté 1er juin au 31 mai Gouchoc 1929 rapporte que plus de 1000 personnes assistèrent à la conférence. Le titre vient d'une publicité dans *L'Echo annamite* du 1928-03-28.

en laquelle il vit une reconnaissance internationale de son Parti, il espéra y faire une connaissance plus approfondie du programme et des méthodes de nationalistes indiens. Encore plus, ce voyage ne consista pour lui qu'en une première étape dans une diplomatie asiatique devant nécessairement se développer : « Notre participation au Congrès de Calcutta devait donc être le premier acte de vie internationale des Annamites en Extrême-Orient […]. »[22] Le voyage représenta aussi l'occasion pour le mouvement de démontrer une solidarité qui toucha notre auteur. Les membres du Parti ayant cotisé pour payer le voyage, Bùi Quang Chiêu y vit le développement d'un attachement à l'intérêt général et à un esprit public. Le ton fut donné, le voyage eut pour but de mieux comprendre certains mouvements nationalistes asiatiques et faire le point sur le nationalisme des Vietnamiens. Le voyage prit également un sens personnel. Il y vit la chance de faire de nouvelles découvertes, de faire un : « [...] voyage d'études politiques et sociales dans ce pays des Indes anglaises dont j'ignorais tout [...]. » [23] Ce voyage devint, pour lui, la chance d'apprendre et de confronter ses propres idées : « Il me tardait de vérifier tout cela […]. » [24] Ce voyage fut, dès lors, un périple de confrontations et d'apprentissages.

Bùi Quang Chiêu consacra quatre longs textes sur Gandhi et sa politique de non-coopération. Il le rencontra dans une demeure de Calcutta et où il remarqua sa maigreur, son dos voûté, mais chez qui « […] tout respire la spiritualité; deux yeux petits brillent d'un éclat singulier. »[25] Gandhi réussit à unir des peuples indous et musulmans dont la division consista, selon l'auteur, dans une des forces du pouvoir colonial. Leur entretien interrompu par Motilal Nehru après quelques minutes, il eut quand même un bref échange avec celui qu'il nomma le

[22] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Sur le Dupleix. I », *La Tribune indochinoise*, 1929-03-27.
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*
[25] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Une visite à Mahatma Gandhi », *La Tribune indochinoise*, 1929-05-06

Maître. Il eut le temps de transmettre les hommages du peuple d'Annam et de lui dire qu'il s'intéressa par son « œuvre de haute humanité et de patriotisme ». Hommages auxquels Gandhi se dit sensible et l'invita d'ailleurs à aller voir lui-même le résultat de la politique de non-coopération dans les campagnes et de visité un : « […] village où le khaddar était organisé, pour mieux saisir le sens de son œuvre. » [26] La politique de non-coopération de Gandhi symbolisa, selon notre auteur, la lutte contre le colonialisme en Inde et un exemple pour toutes luttes nationales.

La méthode de non-coopération économique fut aussi centrale dans la stratégie du Congrès national indien selon Bùi Quang Chiêu. Il importa aux Indiens d'après Chiêu de démontrer leur indépendance économique et leur habileté à contrôler leur destinée et, ce faisant, d'augmenter l'orgueil national des Indiens. La non-coopération eut pour objectif, selon Chiêu, l'augmentation de la richesse de la population indienne en général et la population paysanne en particulier. La politique de la non-coopération voulut encourager le développement économique sur la base des structures familiales en développant le tissage et le filage dans le but de : « […] fournir du travail aux femmes et aux enfants […]. »[27] Ce qui pour Gandhi selon Bùi Quang Chiêu demeura important puisque cela consista « […] à éviter la concentration du capital entre les mains d'un petit nombre et de la répartir entre les masses du peuple. »[28] La promotion de produits manufacturés par les paysans fut d'autant plus importante selon lui que ce fut pour cela qu'ils eurent installé une foire commerciale adjacente à la réunion politique de Calcutta. Ainsi, les chefs nationalistes par cette exposition des produits industriels de l'Inde : « […], que celle-ci serait en mesure vivre seule, sans le concours de l'Angleterre, qu'elle est mûre politiquement,

[26] *Ibid.* Bùi Quang Chiêu ne fit aucune mention subséquente d'une visite dans un de ces villages.
[27] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Swadeshi », *La Tribune indochinoise*, 1929-06-07
[28] *Ibid.*

socialement et industriellement pour être indépendante. »[29] De surcroit, cette exposition eut pour but de favoriser la fierté nationale ce qui en soi, pour l'auteur était : « […] une force dans l'œuvre d'émancipation nationale. »[30] La méthode gandhienne, demandant à ses compatriotes de boycotter les produits britanniques, de ne plus travailler pour les Anglais, de ne plus payer des impôts et de s'habiller qu'avec des tissus fabriqués en Inde, eut l'avantage politique de faire pression sur les Britanniques puisqu'elle favorisa la prise de conscience nationaliste de la population indigène.

Bùi Quang Chiêu proposa une autre raison politique pour expliquer la force de la méthode de Gandhi. Selon lui, elle permit le développement d'une élite indigène suffisamment puissante pour défendre les intérêts du peuple colonisé et demander l'autonomie politique. Utilisant l'image confucéenne classique d'une élite de talent guidant le peuple, les Indiens, selon lui, réussirent grâce au boycottage à faire éclore une classe dirigeante puissante, moralement et spirituellement, et disposant de moyens d'action considérables. De plus, la force du mouvement fut accentuée puisqu'ils profitèrent à l'encontre de la population vietnamienne d'une plus grande liberté, de nombreux fonctionnaires dans tous les niveaux hiérarchiques et une élite intellectuelle, artistique et industrielle. Enhardi par le succès du mouvement selon l'auteur, le Congrès national indien prit dès lors tous les moyens pour atteindre leur objectif : « […] ils faisaient de réels efforts dans tous les domaines spirituels, intellectuels et économiques pour être à la hauteur de la mission qu'ils ambitionnent de remplir dans l'œuvre universelle du progrès et paix. »[31] Au dire de l'auteur, l'Inde fut prête et seule l'Administration britannique se trouva sur son chemin : « L'Inde

[29] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Le Congrès national des Indes», *La Tribune indochinoise*, 1929-04-26
[30] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. L'exposition du congrès national de l'Inde », *La Tribune indochinoise*, 1929-05-06
[31] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Les bases du nationalisme indou », *La Tribune indochinoise*, 1929-05-22

possède donc tout le personnel dont un état peut avoir besoin dans tous les domaines. Elle demande à évoluer dans son cadre. Les intérêts de l'Angleterre s'y opposent. »[32] De cette façon selon l'auteur, la non-coopération donna à l'élite dirigeante indienne les outils nécessaires pour matérialiser leurs pouvoirs et concrétiser leur destinée politique.

Une dernière raison politique expliquant que de la méthode de non-coopération permit de faire pression sur le pouvoir colonial fut présentée cette fois par Dương Văn Lới. Dans un éditorial de juin 1926 où il expliqua les façons pour le Việt Nam de préparer son avenir, l'auteur proposa que la force de la campagne de non-coopération économique se trouvât dans la capacité d'organiser et de diriger un mouvement d'une telle ampleur. Pour l'auteur, l'enseignement essentiel du mouvement fut la nécessité qu'il exigea aux indigènes de : « […] s'organiser sérieusement, méthodiquement, pour arriver à imposer au gouvernement notre volonté collective […]. »[33] Par l'organisation et la mise en marche de telle campagne, les indigènes allaient démontrer leurs capacités à se prendre en charge et à imposer leur contrôle sur les ressources nécessaires au fonctionnement de tout État. Le travail de Gandhi, selon l'auteur, fondit de cette manière une Inde « […] capable de se suffire à elle-même, de se créer moralement et matériellement une activité indépendante. »[34] De plus, la non-coopération de Gandhi, au dire de Lới, démontra l'importance pour les indigènes de prendre leurs responsabilités et d'agir pour convaincre une administration coloniale réticente à céder du pouvoir et de réussir ainsi : « […] à arracher, envers et contre tous, les réformes que nous réclamons pour notre émancipation politique progressive […]. »[35] L'organisation nécessaire pour la mise en branle d'une campagne de non-coopération présenta pour l'auteur une façon pour la communauté vietnamienne de

[32] *Ibid.*
[33] Éditorial de Dương Văn Lới, « Préparons l'avenir », *L'Echo annamite*, 1926-06-07
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*

démontrer sa capacité à se prendre en charge et de participer dans les nécessaires négociations avec le pouvoir colonial pour obtenir des concessions politiques.

Que cela soit par le développement de la conscience nationale, d'une élite dirigeante ou par l'effet créer par l'organisation sérieuse d'actions populaires, les politiques gandhiennes de la non-coopération et du boycott économique furent pressenties par les auteurs comme une méthode très efficace pour faire pression politiquement sur les colonisateurs. Toutefois, comment ces modernistes expliquèrent-ils cette efficacité? Pour eux, la force de la stratégie du satyagraha de la non-coopération s'expliqua principalement par sa capacité à s'attaquer au colonialisme basé sur l'exploitation économique et de lui enlever son influence sur la colonisation au Việt Nam. Cependant, cette attaque contre la domination économique d'exploitation ne se voulut pas une attaque en règle contre le colonialisme. Pour nombre de modernistes, cette pression politique et économique sur les Administrations coloniales ne dut pas nécessairement aboutir à une indépendance politique complète. La force et le bien-fondé de la méthode de la non-coopération donnèrent aux indigènes l'occasion de faire avancer les réformes politiques demandées et les faire cheminer paisiblement vers une autonomie politique.

Pour certains modernistes, la grande force du boycott économique et de la non-coopération s'attaqua directement à un colonialisme basé uniquement sur l'exploitation économique de la colonie sans offrir de contre-partis avantageux pour la progression de la société vietnamienne. Le pouvoir du boycottage économique se trouva essentiellement dans sa capacité d'obtenir des autorités coloniales les concessions nécessaires autorisant la progression de la société coloniale. Ce fut dans ce but que Nguyễn Phan Long proposa en 1927 la nécessité d'actions sociales et économiques aussi radicale, selon lui, que le boycottage économique de tous les produits étrangers. Présenté comme arme ultime contre un gouvernement colonial ne faisant

aucune concession, les boycottages des produits français demeurèrent essentiels pour lutter : « […] contre les vastes opérations de spoliation que méditent et que même entament déjà à nos dépens la bande de « requins » dont, pour son malheur, notre pays a attiré et retenu les regards avides. »[36] Le boycottage économique devint selon lui l'arme idéale pour s'attaquer à ces « requins » venus spolier le Việt Nam et leur colonialisme uniquement d'exploitation et forcer les autorités à faire des concessions politiques.

De même, Dương Văn Lới, dans le même article cité plus haut sur les meilleurs moyens pour préparer l'avenir de la colonie, vit dans la non-coopération une stratégie efficace pour contrer ce colonialisme d'exploitation. Il se garda toutefois d'attaquer l'administration expliquant leur inaction par l'influence des grandes entreprises. Selon lui, il y eut chez les gouverneurs généraux de l'Indochine une volonté d'agir pour aider les Vietnamiens, mais : « […] la réalisation de ces louables intentions se heurte à l'opposition vive et systématique de la réaction et de la haute finance coloniales. » [37] Ces requins venus spolier le Việt Nam, la haute finance, ne poursuivirent qu'un seul but selon lui : « de mettre en coupe réglée la grasse Indochine. » [38] La non-coopération s'attaqua ainsi à un colonialisme d'exploitation basé sur les seules possibilités de gains économiques pour les grandes compagnies et la métropole. Elle allait forcer les autorités coloniales à prendre en compte les revendications des indigènes et à instaurer un colonialisme répondant à la mission civilisatrice et profitable pour le peuple colonisé.

La stratégie gandhienne de non-coopération économique fut efficace pour un auteur comme Bùi Quang Chiêu, car elle s'attaqua au matérialisme occidental. Selon lui la non-coopération s'attaqua à l'Occident en remettant en question le bien-être matériel qu'elle offrit.

---

[36] Éditorial Nguyễn Phan Long, « Restriction et boycottage II», *L'Echo annamite*, 1927-01-25
[37] Éditorial de Dương Văn Lới, « Préparons l'avenir », *L'Echo annamite*, 1926-06-07
[38] *Ibid.*

Ainsi, pour Chiêu, la non-coopération gandhienne eut le mérite en incitant les Indiens à ne plus consommer des biens matériels occidentaux et à les guider vers des éléments plus fondamentaux à leurs existences et à vouloir : « […] garder intactes leurs traditions spirituelles et religieuses qui comportent la simplicité et la frugalité dans la vie […]. » [39] Ce détournement des colonisés vers d'autres priorités devint primordial dans une colonie puisqu'à l'exemple de l'Inde cela représenta la prérogative de la domination coloniale : « La domination anglaise se réclame des progrès matériels, du bien-être, qu'elle procure aux indigènes de cette vaste contrée asiatique. »[40] Enlever cette domination matérielle devint pour l'auteur l'élément le plus essentiel de la non-coopération puisque cela allait résulter dans : « [...] le terrassement de la source où il puise ses forces de domination. »[41] Gandhi en critiquant le matérialisme occidental s'attaqua, selon eux, directement au pouvoir colonial et à la source même de l'asservissement des indigènes.

Qui plus est, la puissance potentielle du mouvement gandhien et son application plus généralisée, Bùi Quang Chiêu, offrirent l'avantage de créer un front commun contre les empires coloniaux. Les boycottages économiques tels que pratiqués similairement par les Chinois et les Indiens auraient entrainé, d'après l'auteur, des conséquences significatives puisqu'ils affaiblissent le pouvoir hégémonique des empires occidentaux. En effet, selon Bùi Quang Chiêu, l'application de la non-coopération et des boycottages s'attaqua à tout le système économique européen : « Si l'Europe ferme ses portes à l'Asie, l'Europe mourra; si l'Asie ferme ses portes à l'Europe, l'Europe mourrait. »[42] La force des boycottages et des mouvements de non-coopération purent s'attaquer non pas juste au pouvoir colonial, mais à l'ensemble du système économique de l'Occident. Les

[39] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. La réception des délégués annamites par le Congrès national. » *La Tribune indochinoise*, 1929-05-04 mai
[40]Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. L'exposition du congrès national de l'Inde», *La Tribune indochinoise*, 1929-05-06
[41]Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Deux peuples en présence », *La Tribune indochinoise*, 13 mai 1929.
[42] *Ibid.*

colonies en refusant de consommer les produits manufacturés en Europe diminuèrent l'intérêt qu'ils purent représenter comme marché exclusif des compagnies métropolitaines.

En somme, pour un auteur comme Bùi Quang Chiêu, la non-coopération de Gandhi eut pour principalement objectif de soustraire financièrement les indigènes du pouvoir économique des colonisateurs puisque « Si les indigènes refusent de s'en servir [produits manufacturés], c'est la paralysie au cœur même de l'Empire britannique [...]. »[43] Pour l'auteur, le pouvoir d'achat des Indiens se situa au coeur du débat puisque : « Une clientèle de 325 millions d'individus offre à l'industrie anglaise un débouché incomparable où le Gouvernement puise des moyens puissants d'impérialismes et d'oppression. » [44] L'apport économique de la consommation de produits venant de la métropole accentua la mainmise des colonisateurs sur les peuples colonisés. Plus les consommateurs indigènes achetèrent des produits fabriqués en métropole, plus les colonisateurs hésitèrent à faire des réformes économiques et politiques pour ne pas perdre leurs revenus et leurs profits d'après Chiêu. Ainsi, les indigènes demeurèrent les premiers responsables d'une situation les exploitant davantage : « [...] plus ils achètent, plus on tient à leur clientèle et plus on a intérêt à la suprématie économique et politique en Indochine. »[45] Boycotter les biens étrangers représenta dans cette circonstance la meilleure façon de s'attaquer au pouvoir colonial. La non-coopération de Gandhi allait tarir la source même du pouvoir colonial et de la colonisation.

[43] *Ibid.*
[44] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Swadeshi», *La Tribune indochinoise*, 1929-06-07
[45] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Une visite à Mahatma Gandhi», *La Tribune indochinoise*, 1929-05-06

Ces nationalistes vietnamiens par l'importance portée à l'aspect économique dans leurs discussions sur les mouvements de Gandhi firent ressortir l'importance qu'ils donnèrent à l'économie comme méthode pour retrouver leur autonomie politique. Réduire la consommation de biens étrangers allait réduire le pouvoir des autorités coloniales sur la population indigène et ainsi favoriser l'application de réformes. Par contre, la méthode gandhienne de boycottage économique rencontra au Việt Nam de nombreuses critiques. L'idée de boycotter tel que les Indiens firent des produits fabriqués en métropole fut jugée inapplicable au Việt Nam pour quatre raisons principalement. La première raison souvent évoquée fut que selon eux le Việt Nam n'eut pas une structure industrielle assez développée pour remplacer les produits boycottés. Conséquence de la politique économique de l'impérialisme français, cet argument fut évoqué par Nguyễn Phan Long durant les débats entourant la tentative d'instaurer un mouvement favorisant l'achat local dont nous parlerons un peu plus loin. Dans l'article, cet argument plaça le Việt Nam dans le contexte général du monde moderne. Car pour lui la prospérité et de la puissance des nations furent jugées par leur capacité industrielle et leur excédent commercial. Si les exportations furent plus importantes que les importations alors « les affaires vont bien. »[46] Cependant, si l'inverse se produisit alors : « […] les esprits avertis s'inquiètent, car la fortune nationale s'en va à l'étranger. »[47] De là le constat qu'il fit de la situation au Việt Nam : « Or, notre unique produit d'exportation est le riz, tandis que tous ou presque tous les articles dont nous faisons usage sont de provenances étrangères. »[48] Cette faiblesse industrielle au Việt Nam représenta la raison principale qui rendit impossible le boycottage demandant de remplacer les produits étrangers par des produits locaux. Car cette capacité à trouver toutes les ressources dans

[46] Éditorial Nguyễn Phan Long, « Restriction et boycottage II», *L'Echo annamite*, 1927-01-25
[47] *Ibid.*
[48] *Ibid.*

sa propre communauté incarna justement une des critiques de l'auteur envers le boycottage intégral. Selon lui, les Vietnamiens n'eurent pas la capacité de produire tous les produits européens par des produits locaux rendant l'idée du boycottage impossible et de conclure :« Tout le monde reconnaîtra que, pour le moment, nous ne sommes pas en mesure de nous suffire à nous-mêmes. »[49] Cette incapacité à produire des produits pour remplacer les produits étrangers limita selon lui l'application du boycottage intégrale des produits étrangers.

Une deuxième raison avancée pour justifier la non-utilisation de la méthode gandhienne de non-coopération sur des bases économiques fut qu'au Việt Nam il n'y eut pas assez de produits français pour créer une pression sur les industriels français. La même critique faite à l'incapacité industrielle de l'Indochine se retrouva également faite à la production industrielle française. Un article de *L'Echo annamite,* d'avril 1929 dans la Tribune des lecteurs signée Un passant, présenta la méthode de Gandhi de non-violence comme ayant eu d'énormes succès, et ce malgré que Gandhi fût décrit par certains comme un « rêveur », « le demi-nu à l'image des sauvages de certains pays.»[50] Gandhi eut raison selon lui « lorsqu'il dit que, si ses compatriotes suivaient ses conseils, il arriverait à vaincre l'Angleterre, sans armes, par l'Aguimsa-darma (sic) : l'amour. La non-violence, la non-coopération. » [51] Selon l'auteur, cette méthode malgré le succès du mouvement de non-coopération de Gandhi ne put être appliquée intégralement au Việt Nam puisque : « Ici, en Indochine, nous n'aurons pas à boycotter les produits français, car le nombre des articles manufacturés français qu'on trouve sur place est négligeable à côté des produits étrangers (anglais, allemand, japonais)**. »** [52] Le peu de produits industriels français en Indochine enleva le moyen de pression économique selon l'auteur. Le boycottage des produits français ne

[49] Éditorial Nguyễn Phan Long, « Restriction et boycottage», *L'Echo annamite*, 1927-01-20
[50] Un passant, « tribune de nos lecteurs. Gandhi, le Demi-nu », *L'Echo annamite*, 1929-04-29
[51] *Ibid.*
[52] *Ibid.*

put avoir assez d'impact sur le pouvoir économique français affaiblissant ainsi son impact politique.

Toutefois pour l'auteur la campagne de boycottage de produits étrangers garda tout son sens si son application favorisa l'économie locale. Pour l'auteur, les Vietnamiens tout de même durent « sans tambour ni trompette, tout en vaquant à nos occupations, boycotter les produits étrangers » et de là « favoriser l'industrie locale, pour que nos compatriotes connaissent des jours heureux. » [53] L'absence d'une grande variété de produits industriels français en sol indochinois fut une des limites de la méthode gandhienne. Cependant pour l'auteur cette limitation de la méthode dans le contexte vietnamien put être adaptée pour permettre l'autre versant de la méthode. En boycottant les produits étrangers, les Vietnamiens favorisèrent l'économie locale évitant la fuite de capitaux.

La troisième raison avancée pour expliquer la non-application de la non-coopération économique découla d'une certaine manière de la première. La structure industrielle vietnamienne étant très peu développée, l'apport de la France pour aider à son développement fut, de ce fait, jugé crucial et essentiel selon des modernistes. Dans l'un des premiers textes sur le gandhisme du début des années 1920, la campagne de non-coopération fut présentée initialement comme impensable au Việt Nam. L'aide de la France resta essentielle puisque selon un éditorial de la *Tribune indigène* de février 1920 : « Nous connaissons trop notre faiblesse et apprécions assez les bienfaits de la protection française pour songer à nous affranchir d'une tutelle à laquelle notre patrie doit un demi-siècle de paix et de prospérité […] » [54] Ainsi, pour le journal, la collaboration avec la France, et non en opposition, les Vietnamiens allaient obtenir « le maintien

[53] *Ibid.*
[54]Tribune indigène, « Après les Indes Anglaises, l'Indochine française? », *La Tribune indigène*, 1920-02-06

et la condition essentielle de l'évolution normale de notre peuple.» [55] Cette volonté de s'associer avec la France fut comprise comme indispensable au développement du peuple vietnamien dans cette perspective évolutionniste social si caractéristique de la période.

L'indispensabilité de l'entente franco-annamite fut également un argument pour le lettré Phạm Quỳnh pour expliquer le peu d'adhésion au gandhisme et de la non-coopération au Việt Nam. Élaboré lors de son débat avec Peyrot que nous avons vu dans le chapitre 2 , il argua que cette association fut principalement motivée par deux raisons selon lui. La raison fut que pour certains il s'avéra plus rationnel et pratique de s'associer avec la France : « Les uns parce que, rationalistes pratiques, ils se rendent parfaitement comptent des avantages que ce pays retire et retirera de plus en plus de notre action […]. » La non-coopération du gandhisme eut tout l'effet contraire d'après lui pour le Việt Nam : « […] parce qu'ils savent parfaitement que séparatisme et non-coopération cela voudrait dire tout bonnement, pour l'Indochine, la mort et la ruine. » [56] Pour Phạm Quỳnh, la non-coopération gandhienne alla contre la raison de certains en balayant tous les bienfaits de l'association avec la France, car le Việt Nam ne fut pas assez fort pour survivre dans le monde moderne.

La dernière objection à l'application de la méthode gandhienne combina le caractère des habitants de la Cochinchine et la facilité de la vie procurée par la fertilité du sol cochinchinois. Cette propension à désirer les biens matériels et la difficulté à limiter sa consommation décriée dans la critique de Gandhi du matérialisme occidental fut accentuée, selon un auteur tel Bùi Quang Chiêu, par la facilité de la vie et l'abondance de richesse agraire en Cochinchine. Il y trouva la raison principale du plus grand attachement des Cochinchinois aux biens matériels :

---

[55] *Ibid.*
[56] Phạm Quỳnh, « Gandhi et les intellectuels », *L'Echo annamite*, 1925-07-11

« [...] ce pays cochinchinois où la population s'enlise de plus en plus dans les délices d'une vie dispendieuse grâce aux ressources tirées d'un sol miraculeusement fertile. »[57] Richesse qui eut pour conséquence d'empêcher les Cochinchinois de progresser et de faire des sacrifices : « Ceci n'est pas fait pour relever le niveau intellectuel et moral du peuple cochinchinois. » [58] Cet attachement aux biens matériels découlant de la richesse de la terre et de la vie facile qu'elle créa fut une des raisons expliquant les insuccès des différentes campagnes de boycottage économique : « […], car un peuple incapable de sacrifice et de volonté mérite bien d'être asservi. »[59] Découlant de l'attachement aux biens matériels décrié par Gandhi et de l'état de servitude qu'elle entraina, la facilité de la vie en Cochinchine accentua cette propension selon les auteurs.

La centralité de l'économie pour ces modernistes vietnamiens dans leur projet politique de décolonisation graduelle trouva dans les satyagrahas de Gandhi un écho à leurs préoccupations et un exemple de son utilisation pour faire avancer leurs revendications. Représentée comme la meilleure façon de tarir la source de leur exploitation, cette méthode, toutefois, ne fit pas nécessairement consensus au sein de ces mouvements nationalistes vietnamiens. Comme nous venons de le voir se fut principalement le manque de produits industriels en Indochine et en France, la nécessité de l'association avec la France pour remédier au retard industriel et par l'indolence de la population cochinchinoise qui rendirent la méthode de Gandhi inapplicable au Việt Nam, selon certains modernistes. Malgré ces critiques, il eut néanmoins quelques tentatives d'application de la méthode de boycottage économique d'inspiration gandhienne en sol vietnamien.

---

[57] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Une visite à Mahatma Gandhi », *La Tribune indochinoise*, 1929-05-06

[58] *Ibid.*

[59] Chronique de Saigon, « La réunion d'hier des consommateurs Annamites», *L'Echo annamite*, 1926-11-24

Ces modernistes appelèrent à quelques reprises la population vietnamienne à organiser et à faire des actions inspirées du boycottage économique de Gandhi envers les produits importés. Toutefois, ça ne représenta pas la seule méthode de boycottage connue et utilisée au Việt Nam. Les premières tentatives s'inspirèrent en fait des méthodes utilisées par les Chinois contre les forces impérialistes. Une des premières utilisations de cette technique au Việt Nam se fit en 1919, plus particulièrement en Cochinchine, et demeura une référence constante pour plusieurs auteurs modernistes dans les discussions sur le gandhisme et la question du boycottage de produits étrangers. [60] Bien que considéré comme un échec pour la plupart de ces auteurs, le mouvement de 1919 eut, tout de même, en impact important chez ces nationalistes vietnamiens. La méthode eût fait ses preuves en Cochinchine pour un auteur comme Bùi Quang Chiêu. Pour lui, le mouvement de 1919 montra sa puissance par la prise de position du gouverneur par intérim de l'Indochine, Maspéro, contre le boycottage. Cela pour lui prouva que cette arme fut crainte des Français. Cette méthode représenta dès lors une arme efficace pour contrer l'inertie des pouvoirs coloniaux et pour établir une nouvelle dynamique coloniale favorable à l'évolution des Vietnamiens. Le pouvoir du boycottage économique devint une excellente façon d'obtenir des autorités coloniales les conditions nécessaires permettant la progression de la société coloniale selon Bùi Quang Chiêu.

Cependant, toujours selon Bùi Quang Chiêu, il y eut une distinction entre le boycottage à la chinoise appliqué en Cochinchine en 1919 et la méthode proposée par Gandhi. Bien que la méthode indienne de Gandhi selon lui : « […] n'est qu'une forme de boycottage chinois […] »,[61]

[60] Pour plus de détails sur le boycott de 1919 voir l'article de Micheline Lessard « "Organisons-nous!" Racial Antagonism and Vietnamese Economic Nationalism in the Early Twentieth Century », dans *French Colonial History* 8 (2007) pp. 171-201.

[61] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Une visite à Mahatma Gandhi», *La Tribune indochinoise*, 1929-05-06

il fit une distinction sur l'ampleur des produits et des services boycottés. Les deux méthodes se distinguèrent puisque selon lui cette différence fut « […] que le boycottage chinois est d'ordre essentiellement économique tandis que la non-coopération s'étend à tous les domaines. »[62] La méthode chinoise prônant un boycottage uniquement de biens étrangers tandis que Gandhi fit du boycottage une arme intégrale attaquant toutes les sphères d'activités du gouvernement colonial.

Cette ampleur du boycottage indien démontra également la grande distinction entre les deux méthodes de boycott selon Nguyễn Phan Long. Dans la même veine que Bùi Quang Chiêu, il présenta la différence du mouvement indien par l'étendue du boycottage. De plus, il considéra le mouvement comme radical autant par l'impact qu'il eut politiquement que socialement. Dans un article de *L'Echo annamite* en 1927, il présenta la méthode de Gandhi comme l'arme ultime contre le contrôle d'une force étrangère dans sa communauté. Elle représenta la meilleure arme pour les faibles pour obtenir des résultats face à une puissance étrangère. De cette façon, face au déploiement à l'arsenal militaire imposant des pays colonisateurs, les gens assujettis « [...] sont contentés d'opposer la force d'inertie, l'arme par excellence de l'Asiatique patient et impassible. » [63] Par contre un des grands avantages de cette méthode demeura qu'elle eut : « pour but de faire le vide, sans combat, sans effusion de sang [...]. »[64] Ce moyen de pression connut maints succès selon lui en amenant les adversaires à faire des concessions et permettant ainsi à ses partisans d'obtenir « pacifiquement des résultats qu'ils n'auraient pu espérer d'un recours aux armes que d'ailleurs leur faiblesse au point de vue militaire aurait rendues désastreuses pour eux. » [65] Dès lors, le boycottage représenta pour l'auteur l'arme de prédilection pour les faibles. Cependant, cette méthode de boycottage intégral demanda à la communauté, qui l'exerça, de pouvoir être

[62] *Ibid.*
[63] Éditorial Nguyễn Phan Long, « Restriction et boycottage», *L'Echo annamite*, 1927-01-20
[64] *Ibid.*
[65] *Ibid.*

autosuffisante sur le plan matériel. Elle isola les peuples soumis dans leur propre communauté : « où ils doivent trouver toutes les ressources nécessaires à l'existence. »[66] Cette méthode en prônant un boycottage intégral demanda aux communautés de se replier sur soi et rompre toutes relations avec le gouvernement de la puissance coloniale.

La distinction entre le boycottage intégral et celui ciblé de produits importés fut au cœur d'un mouvement inspiré par Gandhi. À l'automne 1927, un groupe de Vietnamiens commencèrent un mouvement de consommateur pour contrer les méfaits économiques du colonialisme et favoriser le développement d'une économie locale de transformation inspiré par le programme de non-coopération et de boycottage de produits étrangers proposé par Gandhi. Cette ligue de consommateurs eut pour objectif de faire la promotion d'un régime de restriction sur les produits de consommation étrangers et non un boycottage intégral. Organisée par Lê Van Gông, un employé de la banque d'Indochine et journaliste à *L'Echo annamite*, la première rencontre répertoriée du mouvement pour un régime de restriction de la consommation vietnamienne de produits étrangers eut lieu le 23 novembre 1926. Cette rencontre remporta un grand succès se déroulant dans l'Hôtel restaurant Lac-Long regorgeant de monde. Ce mouvement suscita de surcroit un vif engouement dans la presse saïgonnaise, et ce spécialement dans *L'Echo annamite* qui dès le début en fit la promotion et prit sa défense à nombre reprise contre ses critiques.

Dès le 24 novembre, le journal fit le compte rendu complet des différentes présentations et discussions durant la soirée. La rencontre consista essentiellement dans une présentation du mouvement et ses objectifs. Pour l'organisateur Lê Van Gông, le but du mouvement s'inscrivit dans la problématique économique affectant les Vietnamiens au sein du colonialisme français.

---

[66] *Ibid.*

Pour lui, il lui apparut crucial de trouver des solutions pour régler le problème de « […] la situation actuelle de nos compatriotes évincés de tous les domaines […]. »[67] En outre, cette situation intolérable dénigra et dévalorisa l'état d'esprit de sa communauté. Il resta indispensable : « […] de rappeler notre responsabilité envers la postérité à laquelle nous lèguerons une existence de paria si nous persistons dans notre manière de vivre et de penser. » [68] Le programme proposé par le mouvement ne se voulut pas uniquement économique, mais également aspira à régénérer la mentalité de ses compatriotes.

Le constat de la servitude économique et politique de la part de Lê Van Gông représenta un problème social et moral nécessitant selon lui de la part de ses compatriotes : « […] instruits et honnêtes de se grouper pour faire œuvre utile. » [69] L'organisateur de la soirée proposa des mesures pour aider les Vietnamiens à réformer leurs propres vies et leurs mentalités. Le premier fut un appel à la consommation de biens locaux, c'est-à-dire : « […] consommer les produits nationaux dans toute la mesure où ces produits peuvent satisfaire nos besoins. »[70] Cet appel purement économique enjoignit les Vietnamiens à favoriser l'achat de produits fabriqués localement. Le second type d'action, basé sur une conduite morale, pria les Vietnamiens de : « […] restreindre nos dépenses, les dépenses de luxe et les consommations nocives.»[71] Cette dernière proposition caractéristique d'une élite lettrée confucéenne guidant la conduite morale du peuple démontra une des caractéristiques importantes du mouvement. Le but ne fut pas uniquement d'acheter des produits locaux et d'augmenter leur pouvoir économique, mais aussi de

[67] Chronique de Saigon, « La réunion d'hier des consommateurs annamites», *L'Echo annamite*, 1926-11-24
[68] *Ibid.*
[69] *Ibid.*
[70] *Ibid.*
[71] *Ibid.*

rénover culturellement la société en limitant la consommation des produits de luxe et des produits nocifs par la santé.

Pour les membres du mouvement, le mouvement combina action économique et action morale dans l'objectif de rénover la société. Il devint important que leurs concitoyens réussissent à faire les sacrifices et les efforts nécessaires pour limiter leur consommation de bien luxueux ou importer pour le bien de la progression de la communauté. Un échec de leur part n'allait que prouver leurs faiblesses morales et civilisationnelles. De fait, ils n'allaient être à même de se plaindre de leur servitude politique et économique puisque : « […], car un peuple incapable de sacrifice et de volonté mérite bien d'être asservi. »[72]Toutefois, ils furent bien conscients que leurs actions allaient rester veines s'ils ne réussissent pas à convaincre leurs compatriotes à adhérer au mouvement.

Pour contrer cette difficulté à convaincre les Vietnamiens à participer à la régénérescence de leur société, le groupe proposa de restreindre la consommation du tabac étranger. Ce produit comporta les deux éléments fondateurs du mouvement, c'est-à-dire la promotion d'une hygiène de vie plus saine et de favoriser la consommation de produits locaux. Ils mirent en place une ligue de consommateurs comme meilleur mode de propagande pour les objectifs du groupe. Cette ligue allait combattre particulièrement la consommation de produits nocifs tels que le tabac, l'alcool et l'opium et le « luxe créé par l'usage immodéré des produits étrangers. »[73] Essentiellement, le comité organisateur aspira à mettre en branle un mouvement de rénovation culturel et économique puisque selon eux les Vietnamiens furent prêts et résolus à réussir et

[72] *Ibid.*
[73] *Ibid.*

guidés par une élite composée : « [d'] hommes honnêtes et capables qui veulent réellement le bonheur et la dignité de leur pays. »[74]

Dans une lettre signée H.G., au journal *L'Echo annamite*, du 17 décembre, l'auteur qui adhéra au mouvement lancé par Lê Van Gông chercha un symbole pour le mouvement. Il se dit inspiré par Gandhi qui eut réussi à faire du costume indien le signe du mouvement de non-coopération puisque : « […] le « Swaraj (autonomie) » et le *swadeshi* sont placés dans le Khaddor (tissu indien). » [75] Ce symbole fort du gandhisme dut être utilisé, selon lui, au Việt Nam pour représenter le mouvement de restriction de consommation. En vertu de quoi, il proposa à ses congénères de porter un costume traditionnel vietnamien même si pour lui cela représenta un grand sacrifice pour tous. Les Vietnamiens furent tellement accoutumés : « […] à l'habillement européen et qui ont fini par s'incarner en quelque sorte dans cette peau d'emprunt. » [76] Cependant pour lui, le costume européen fut tel que : « […] porter le joug de l'emprise étrangère. » [77] De plus, il souhaita que l'élite profitât de la leçon indienne pour : « Que nos leaders prêchent l'exemple, et nos compatriotes les suivront de près. »[78]

La méthode gandhienne de valorisation du costume traditionnel toutefois n'eut pas une réception positive. À la suite de la proposition, de nombreuses critiques se firent entendre envers les différents costumes traditionnels vietnamiens qui ne répondirent pas à la nouvelle réalité de l'Indochine. Par contre, elle ne fut pas rejetée entièrement puisqu'elle put se concrétiser si le costume traditionnel fut adapté à la vie moderne selon Lê Van Công. Cette critique nuancée fut présentée dans *L'Echo annamite* du 20 décembre. Ainsi, pour lui, le costume traditionnel conçut

---

[74] *Ibid.*
[75] Lettre d'un lecteur signé H.G., « Pour notre émancipation économique », *L'Echo annamite*, 1926-12-17
[76] *Ibid.*
[77] *Ibid.*
[78] *Ibid.*

pour une autre époque où les lettrés vécurent : « […] une existence calme, faite plus de méditation que d'action. »[79] Ces vêtements s'avérèrent trop gênants selon lui à son époque puisqu'il dut ce : « […] déplacer souvent et rapidement. » [80] Par contre il ne s'opposa pas à l'idée d'adapter le costume aux exigences de la nouvelle réalité, et ce, tant qu'il « […] diffère assez du costume européen pour ne pas sacrifier notre personnalité propre […]. » [81] La tunique vietnamienne pour les hommes eut ainsi le double objectif de rénover la culture vietnamienne et à la suite du gandhisme un outil de développement économique. [82]

L'adaptation de la méthode indienne dans le contexte vietnamien se heurta à la faiblesse de leur économie à proposer des produits locaux. De plus, le mouvement bien au fait des critiques envers l'applicabilité de la non-coopération au Việt Nam tenta de les contourner en proposant une version réduite du mouvement gandhien. Cette nécessaire adaptation au contexte vietnamien se démontra dans les nombreuses discussions et débats sur la distinction entre le boycottage indien et le régime de restriction de consommation promu par Lê Van Gông. *L'Echo annamite*, un ardent défenseur du mouvement, écrivit le 7 décembre un long éditorial pour défendre et préciser les tenants et aboutissants du mouvement du régime de restriction de consommation. Une précision apparut nécessaire selon eux sur les méthodes utilisées par le mouvement pour réformer la société vietnamienne. Le journal tint à préciser que la désignation du mouvement comme un régime de restriction refléta mieux les objectifs du groupe et la réalité économique vietnamienne. Cette désignation apparut importante selon eux puisqu'elle représenta

[79] Lê Van Gông, « Autour du régime de restriction en vue de notre émancipation économique », *L'Echo annamite*, 1926-12-20
[80] *Ibid.*
[81] *Ibid.*
[82] La tunique vietnamienne pour les hommes ne connut pas de regain de popularité dans la population vietnamienne au contraire de l'*áo dài* des femmes qui fut adapté avec succès dans les années 1930 par un couturier vietnamien de Hà Nội .

mieux les objectifs du groupe que de le nommer comme un mouvement de boycottage. Pour mieux expliquer la position du mouvement, le journal décrivit le mouvement par trois facettes. La première se concrétisa par l'abstention d'un nombre limité de produits étrangers : « […] dont la nécessité ne se fait pas impérieusement sentir chez nous »[83]. La seconde facette demanda aux consommateurs vietnamiens de préférer les produits locaux lorsque le produit put être : « à égalité de prix et de qualité. »[84] Et le dernier point demanda d'acheter des produits locaux en priorité même au cas où : « […] la qualité de ces dernières est légèrement inférieure»[85]. Ces distinctions nécessaires dans le contexte économique vietnamien démontrèrent selon *L'Echo annamite* que le mouvement se définit comme un de restriction et non d'abstention limitant ainsi les critiques sur la disponibilité et la qualité des produits manufacturés au Việt Nam.

Cette distinction entre le boycottage et la restriction de consommation se voulut d'autre part par les promoteurs une façon de rendre leur mouvement plus acceptable par la population et contrer selon eux le peu d'adhésions de la population envers leurs discours. Bien conscients de ces critiques, ils voulurent adapter leur mouvement à la réalité vietnamienne et éviter qu'il ne représentât qu'un simple feu de paille. Pour contrer ce phénomène, le mouvement cibla de façon stratégique la restriction de consommation sur un produit pouvant être remplacé facilement. Dans une lettre de Lê Van Gông au journal *L'Echo annamite* le 20 décembre l'organisateur expliqua son choix. Bien conscient que le sacrifice qu'il demanda à ses congénères resta difficile, il réitéra la restriction sur le tabac puisque cela lui sembla le plus accessible à tous. Pour éviter toutes demandes jugées excessives et non recevables par la population, le régime de restriction appela à une application « progressive et organisée » des produits à proscrire. Le mouvement

[83] Éditorial signé E.A., « M. Lé-van-Gong et le régime de restriction », *L'Echo annamite*, 1926-12-07
[84] *Ibid.*
[85] *Ibid.*

allait établir une force morale assez suffisante puissante, selon eux, pour : « […] s'imposer aux industriels et commerçants vietnamiens et fixer leurs prix »[86] et éviter qu'ils profitassent de la situation pour augmenter leurs prix. D'ailleurs, il fit de cet appétit démesuré des commerçants la : « […] cause de l'échec de notre mouvement de réveil économique »[87] du boycottage de 1919. Bien conscient de la limite de l'adhésion de la population cochinchinoise à des mouvements demandant des changements de comportement, le mouvement pour éviter l'échec proposa des changements mineurs dans leurs consommations.

Ce peu d'adhésions de la population, que certains modernistes qualifièrent de faiblesse morale, pouvant menacer la pérennité du mouvement, se démontra, selon eux, par la propension des Vietnamiens à acheter par maniérisme et vanité des produits étrangers. Cette attitude de dénigrement envers les produits venant de sa propre culture démontra un autre exemple de la nécessité de la transformation morale de la société vietnamienne selon les membres de *L'Echo annamite*. Pour contrer cela, Nguyễn Phan Long dans *L'Echo annamite* du 14 janvier 1927 situa le mouvement de restriction dans une volonté d'affirmer la culture vietnamienne dénigrée par le colonialisme. Un des grands avantages du mouvement resta la critique de la consommation de produits étrangers des Vietnamiens par snobisme et par mimétisme, selon l'auteur. Après avoir défini le régime de restriction comme la : « […] suppression de certains articles d'importation »[88] et non l'abstention complète de consommation de produits étrangers, il précisa l'idée de l'application à la vie de tous les jours de la restriction économique : « […] en vue de la rendre moins chère ou de favoriser le commerce et l'industrie indigènes. »[89] Au contraire, le boycottage

[86] Lettre de Lê Van Gông, « Autour du régime de restriction en vue de notre émancipation économique », *L'Echo annamite*, 1926-12-20
[87] *Ibid.*
[88] Éditorial Nguyễn Phan Long, « Restriction et boycottage», *L'Echo annamite*, 1927-01-20
[89] *Ibid.*

intégral consista selon lui à se priver de tous produits étrangers : « […] sans distinguer entre les denrées de première nécessité et les articles de luxe. »[90] Cette distinction entre la consommation de base et celle perçue comme non nécessaire par Nguyễn Phan Long se voulut une façon de se distancier de la culture européenne souvent adoptée par les Vietnamiens par mimétisme. Le régime de restriction se composa dès lors une volonté de valoriser la culture vietnamienne : « parce que j'ai vu là un heureux retour à nos coutumes et nos traditions, dont, à l'heure actuelle, beaucoup trop de nos compatriotes ont tendance à s'éloigner pour sacrifier au snobisme.»[91] Le régime de restriction de consommation représenta pour Nguyễn Phan Long l'occasion de rénover la population vietnamienne pour la libérer monétairement et moralement.

Il ne fut pas, pour autant, contre la civilisation européenne puisqu'il reconnut qu'elle apporta un certain confort matériel. Par contre, cette civilisation créa « des nouveaux besoins, plus factices que réels. »[92] Cette propension naturelle des êtres humains selon l'auteur à vouloir ce qui est nouveau et le dédain de ce que l'on possède représenta la cause de la préférence des Vietnamiens envers les produits étrangers. Cette consommation de produits étrangers qui ont remplacé les produits vietnamiens uniquement par besoin de nouveauté fut les biens visés par le mouvement du régime de restriction de consommation selon lui. Changer les habitudes de consommation de produits étrangers : « […] pour les remplacer par des produits similaires existant dans le pays, supprimer le superflu pour s'en tenir à l'utile » [93] fut le but du mouvement selon Nguyễn Phan Long.

[90] *Ibid.*
[91] *Ibid.*
[92] *Ibid.*
[93] *Ibid.*

Pour l'auteur, cette restriction de consommation limitée à certains produits fut la meilleure façon d'obtenir le support de la population indigène. Bien conscient de la difficulté de faire changer les habitudes des gens, il insista pour que le mouvement s'incarnât dans une volonté populaire sinon : « La prédication, même la plus enflammée, des hommes ne peut que mettre en branle des forces latentes qui sommeillent au sein des foules pour faire naître un courant d'opinion ou susciter un mouvement.» [94] De surcroit, il expliqua les difficultés d'un tel mouvement d'obtenir le support populaire par les instincts des humains. Pour l'auteur, ces mouvements furent voués à l'échec puisqu'ils se heurtèrent à l'incapacité de l'être humain à contenir son égoïsme et à se discipliner pour un bien qui ne lui donna pas un gain immédiat. Effectivement, pour l'auteur, de tels mouvements, en demandant aux individus d'aller contre leur besoin de gratifications immédiates, luttèrent contre : « […] les suggestions insidieuses de son « moi » jouisseur et lâche et avec les tentations du dehors venant à la rescousse de ses instincts »[95] et de conclure : « C'est devenu un lieu commun de dire que le courage civique est plus rare que la bravoure militaire. »[96] Par contre, le but du mouvement resta essentiel à ces yeux. En plus, de ces objectifs économiques et de la régénérescence culturelle, le mouvement fit aussi office d'éducation et de préparation pour les efforts nécessaires à l'obtention de l'autonomie politique. Ainsi, la population en adhérant au mouvement dans la mesure du possible s'entraina à changer ses habitudes et à se sacrifier pour la cause commune. Ce fut pour cette raison que selon l'auteur : « […] il n'est pas trop tôt de prêcher (sic) à nos compatriotes la « grande pénitence » éventuelle pour le cas où nous aurions à lutter […] » [97] De cette façon pour Nguyễn Phan Long,

[94] *Ibid.*
[95] Éditorial Nguyễn Phan Long, « Restriction et boycottage II», *L'Echo annamite*, 1927-01-25
[96] *Ibid.*
[97] *Ibid.*

le mouvement fit par ailleurs œuvre d'éducation populaire morale et économique dans l'éventualité que de plus grands sacrifices furent nécessaires pour la cause nationale.

Ainsi donc, le mouvement organisé par Lê Van Gông voulut s'adapter à la réalité vietnamienne pour éviter le feu de paille. La difficulté de tel mouvement fut de se battre contre une force de résistance aux habitudes de consommation de la population très ancrée dans un dénigrement de sa propre culture. De plus, le mouvement dut faire face à des critiques, et ce dès les premiers jours. Des critiques sévères émanèrent autant de la presse française en Cochinchine que dans la presse en langue vietnamienne. Les critiques françaises portèrent principalement sur l'étendue du boycottage y voyant une attaque à la mission civilisatrice et à l'entente franco-annamite. Pour y répondre, *L'Echo annamite* dans un éditorial du 7 décembre clarifia les objectifs du mouvement. Le journal réitéra que le mouvement ne réclama pas un boycottage intégral des biens étrangers, mais proposa aux Vietnamiens de restreindre la consommation uniquement de certains biens. Le journal senti précisa le but du mouvement à la suite de l'utilisation par Lê Van Gông dans une présentation du mot abstention au lieu du mot restriction. Selon l'article, cette impropriété de langage dut être corrigée puisque : « […] l'abstention de consommation complète des marchandises étrangères par nos compatriotes est pratiquement impossible. »[98] Il devint important pour le journal de répondre à cette critique récurrente d'une certaine presse francophone puisque cette distinction s'établit au cœur du projet.

Une autre critique de la presse française récurrente contre les journaux appuyant le mouvement concerna les revenus obtenus de la publicité de produits français dans leurs journaux. D'aucuns y virent une part d'hypocrisie de la part de ces journaux, toutefois dans une lettre d'appui de Lê Van Gông du 14 décembre 1927, l'instigateur du mouvement défendit les

[98] Éditorial signé E.A., « M. Lé-van-Gong et le régime de restriction », *L'Echo annamite*, 1926-12-07

journaux. Il répondit aux critiques en précisant que le mouvement n'empêcha pas les produits étrangers, mais favorisa les produits locaux. Ce fut le même argument présenté par un éditorial signé Dejean de la Bâtie le 19 décembre. Récusant les accusations qu'il voulût appliquer un gandhisme intégral, il définit le mouvement succinctement en le décrivant comme étant « dépenser le moins qu'on peut ; encaisser le plus qu'on peut »[99]. Il ajouta en revanche un élément supplémentaire à la distinction entre le boycottage et le régime de restriction puisque ce dernier n'enleva pas la possibilité de coopération et réitérant son appoint à l'association entre la France et le Việt Nam : « où tous ont besoin de chacun où chacun a besoin de tous. »[100]

Cette même critique d'hypocrisie envers le mouvement vint également de Vietnamiens pour qui seul le boycottage intégral demeura la solution. Ces critiques soulignèrent l'hypocrisie du journal *L'Echo annamite* puisqu'il supporta le mouvement tout en acceptant de faire de la publicité de produits français. Le journal utilisa le même argument en disant que le mouvement aspira à favoriser en premier l'achat de biens fabriqués au Việt Nam. Après qu'il eut répondu à la critique, il retourna l'argument contre son contradicteur en lui demandant d'être conséquent avec lui-même démontrant en cela l'impossibilité pour le Việt Nam de s'extraire de la modernité impérialiste occidentale. Le contradicteur pour vivre selon ses principes dut : « proscrire de sa garde-robe des vêtements de coupe européenne »[101] et « se défendre d'exprimer en français ses idées, surtout celles relatives au boycottage des marchandises étrangères. » [102] Cette dernière réponse du journal utilisant la mauvaise foi réitéra l'impossibilité selon eux pour les Vietnamiens d'appliquer le boycott intégral dans le contexte vietnamien.

---

[99] Éditorial de Dejean de la Bâtie, « Le Régime de Restriction et publicité », *L'Echo annamite*, 1927-01-19
[100] *Ibid.*
[101] Éditorial Nguyễn Phan Long, « Restriction et boycottage», *L'Echo annamite*, 1927-01-20
[102] *Ibid.*

Malgré la bonne volonté des participants, le mouvement demandant aux Vietnamiens de restreindre leurs consommations de biens étrangers s'atténua dans les premiers mois de l'année suivante. Toutefois, un élément au programme ajouté à la fin décembre représenta un des succès les plus importants du mouvement soit la création d'une société de crédit. Proposée par Lê Van Gông, cette initiative eut pour but d'aider : « […] au développement de notre commerce et de notre industrie et réaliser rapidement notre émancipation économique […]. » [103] Elle allait devoir, en outre, soutenir : « […] nos hommes d'affaires et élargir leurs champs d'activité […] » [104] et allait permettre d'aider les coopératives en supprimant : « […] l'intermédiaire coûteux des maisons de commerce étrangères. »[105] Les demandes de souscriptions furent entendues puisque l'entreprise fut constituée le 24 août 1927 sous le nom de Société annamite de crédit par Lê Van Gông. Celui-ci fut nommé directeur de la nouvelle société, poste qu'il garda jusqu'en 1939. [106] La Société annamite de crédit fut la première institution financière d'envergure créée et gérée par les Vietnamiens et resta active selon toute vraisemblance jusqu'en 1945.[107]

Conclusion :

En bref, comment alors la méthode de Gandhi de non-coopération allait-elle aider les Vietnamiens dans leur quête nationale? La méthode de non-coopération et de boycottages économiques en favorisant le développement d'une industrie locale allait permettre

[103] Lettre de Lê Van Gông, « Autour du régime de restriction en vue de notre émancipation économique », *L'Echo annamite*, 1926-12-20
[104] *Ibid.*
[105] *Ibid.*
[106] La dernière mention de son nom dans le bulletin économique d'Indochine date de 1939. Nous n'avons pas trouvé d'autres mentions les années suivantes. Pour plus d'information sur la société, voir http://www.entreprises-coloniales.fr/inde-indochine/Annamite_de_credit.pdf consulté en novembre 2019.
[107] La dernière mention de la Société dans le bulletin économique d'Indochine est 1945. Voir http://www.entreprises-coloniales.fr/inde-indochine/Annamite_de_credit.pdf consulté en novembre 2019.

l’amélioration du niveau de vie de la population et le contrôle sur les ressources économiques créant en cela les conditions nécessaires pour un changement dans la dynamique politique en colonie. Les campagnes de satyagrahas promues par Gandhi prirent toutes leurs importances selon ces modernistes vietnamiens puisque ce fut pour eux la meilleure façon d’atteindre l’autonomie politique. Favoriser l’accroissement économique colonial allait s'attaquer au pouvoir économique impérial en accentuant la fierté nationale, en organisant la population et en développant une élite économique suffisamment puissante pour défendre leurs intérêts. L’apport économique indéniable de l’achat de produits locaux de fabrication artisanale allait permettre un enrichissement de la population paysanne en particulier. De cette façon, la société coloniale allait créer les conditions à l'établissement des nouvelles structures économiques nécessaires à toute nation autonome. À plus court terme, le boycottage des produits européens en favorisant la vie simple et en affectant directement la source du pouvoir colonial allait permettre de contrer l’inertie des populations et des gouvernements coloniaux et créer une dynamique favorable à la progression des sociétés coloniales. Le développement et la modernisation de l’économie allaient offrir, d’après ces nationalistes, une excellente façon d'obtenir les conditions nécessaires permettant la progression de la société coloniale vers son autonomie.

> « J'ai parlé de contact.
>
> Entre colonisateur et colonisé, il n'y a de place que pour la corvée, l'intimidation, la pression, la police, l'impôt, le vol, le viol, les cultures obligatoires, le mépris, la méfiance, la morgue, la suffisance, la muflerie, des élites décérébrées, des masses avilies. Aucun contact humain, mais des rapports de domination et de soumission qui transforment l'homme colonisateur en pion, en adjudant, engarde-chiourme, en chicote et l'homme indigène en instrument de production.
>
> A mon tour de poser une équation : colonisation = chosification.»[1]
>
> Aimé Césaire, Discours sur le colonialisme (1955)

Cinquième chapitre : Résistance passive et le colonialisme européen

Les paroles d'Aimé Césaire citées en exergue, avec toute la violence qu'elles comportent, nous révèlent ce que put être la violence du colonialisme européen tel que vécu par les peuples colonisés. Pour Aimé Césaire, le colonialisme ne fut qu'exploitation. Les humains ne représentèrent que des moyens de production, qu'une chose disponible au bon gré des colonisateurs. Seule la révolution put libérer les peuples colonisés de l'oppression coloniale. Au début des années 1920, beaucoup de Vietnamiens prirent également conscience du système d'exploitation que fut le colonialisme. Par contre pour certains d'entre eux, il eut une possibilité que ce colonialisme puisse tout de même offrir des avantages. Le colonialisme put être profitable

[1] Aimé Césaire, *Discours sur le Colonialisme*, Dakar, Présence africaine, 1955.

si les autorités coloniales réalisèrent les réformes, tant promises, pour les aider à progresser politiquement. Leurs attentes s'appuyèrent sur le pacte tacite conclu avec le Gouverneur général de l'Indochine Albert Sarraut et la politique coloniale de l'entente franco-annamite annoncée en 1919 et affirmant le devoir de la France d'aider, par fraternité, les Vietnamiens à progresser vers leur autonomie. Dès le début des années 1920, ces nationalistes conseillèrent aux Français de faire ces réformes pour contrer la radicalisation de la population vietnamienne, car, selon eux, cette population ne put tolérer longtemps les injustices et les exploitations économiques du colonialisme. Sans réformes, la population vietnamienne n'eut d'autre choix, d'après eux, que de se radicaliser et d'affirmer de plus en plus violemment leurs visées nationalistes pour se départir d'un gouvernant étranger et exploiteur. Il devint impératif à ces modernistes d'appliquer l'entente franco-annamite pour assurer au Việt Nam un transfert harmonieux de responsabilités politiques vers une plus grande autonomie politique.

Cette conception des réformes politiques garantes d'une progression de la société vietnamienne dans la paix sociale fut un élément central aux discussions sur la résistance passive utilisée par Gandhi dans les satyagrahas de la non-coopération et de la marche du sel. À la différence des chapitres précédents qui analysèrent les revendications culturelles et économiques à la suite des actions du Mahatma Gandhi, le présent chapitre se concentre sur les revendications politiques de modernistes vietnamiens. Il se distingue aussi des chapitres précédents du fait que les discussions sur la résistance passive présentèrent rarement cette méthode comme un outil pouvant aider les Vietnamiens à atteindre leur autonomie politique. Les textes sur les troubles politiques en Inde, particulièrement sur la violence des émeutes et de la répression policière entourant les actions effectuées au nom de la résistance passive gandhienne, nous ouvrent plutôt

une fenêtre sur la conception du colonialisme, son rôle et son objectif pour ces auteurs et journalistes.

Voyant les troubles politiques en Inde, ces modernistes représentèrent l'attitude de l'Administration britannique en Inde comme l'exemple de colonialisme à ne pas suivre. L'Inde et le mouvement gandhien furent utilisés à plusieurs reprises pour illustrer la radicalisation d'un peuple colonisé devant l'inaction des autorités impériales. Les troubles politiques en Inde furent de cette façon représentés comme la conséquence directe d'une administration coloniale qui n'a pas écouté la population indigène et surtout n'ayant pas favorisé le développement naturel des peuples vers leur autonomie politique. Bien que certains articles présentèrent ce que fut la résistance passive au sein des satyagrahas, les articles sur la résistance passive portèrent principalement sur les confrontations politiques, souvent violentes, et l'absence de réformes comme la cause de ces confrontations. Comment dès lors ces Vietnamiens représentèrent-ils la résistance passive de Gandhi? Quelles leçons retinrent-ils des satyagrahas gandhiens? De là, comment ces représentations de la résistance passive gandhienne nous informent-elles sur leurs conceptions du projet colonial et sur leurs revendications politiques nationalistes ?

Ces débats sur la résistance passive gandhienne et toutes les violences associées portèrent de cette manière principalement sur les différentes réformes politiques qu'ils considérèrent comme indispensables pour aider au colonialisme et plus particulièrement à l'Administration coloniale française à répondre à leurs attentes et ainsi éviter les mêmes problèmes qu'en Inde. Notre hypothèse est que par ces représentations de la résistance passive, les modernistes voulurent démontrer à l'administration coloniale les conséquences politiques de ne pas favoriser la progression de la société vietnamienne espérant ainsi obtenir les réformes les aidant dans leur quête d'autonomie politique. Pour nous aider à comprendre l'objectif de ces Vietnamiens, nous

présenterons d'abord les différentes représentations que proposèrent ces modernistes de la résistance passive gandhienne et de son incarnation dans les différents satyagrahas. Pour eux, la résistance passive en s'attaquant à l'exploitation et aux injustices subies par les peuples colonisés révéla la violence inhérente au colonialisme. Nous verrons ensuite comment pour ces Vietnamiens les réformes politiques allaient devoir soutenir et favoriser le développement du sentiment nationaliste de la population et allaient au final prévenir sa radicalisation et la violence politique. Nous poursuivons en analysant comment, devant l'absence de réformes instaurées par les administrations coloniales, plusieurs Vietnamiens proposèrent différentes explications de l'inertie de l'Administration. Nous terminerons en présentant les différentes réformes politiques revendiquées des Vietnamiens pour remédier à l'escalade de la violence et favoriser la progression paisible de la société vietnamienne en s'associant avec la France.

Il est à noter qu'en dépit du fait que Gandhi n'utilisa pas le vocable résistance passive, lui préférant le terme satyagraha qui symbolisa l'effort nécessaire pour faire une résistance non violente à des lois jugées injustes, nombre de commentateurs vietnamiens nommèrent, toutefois, cette méthode indistinctement résistance passive, résistance civile, non-violence ou même non-coopération quoique le premier fut le plus utilisé. Les termes utilisés durant les débats sur la résistance passive furent ainsi des synonymes désignant autant la méthode sous-jacente aux satyagrahas gandhiens que la façon de nommer les évènements politiques guidés par Gandhi en Inde durant les années 1920 et 1930. Tous référèrent, toutefois, aux composantes politiques des différents satyagrahas organisés par Gandhi et dans la plupart des cas en comparaison avec la situation politique dans le Việt Nam colonial.

Le potentiel de transformation profonde de la structure politique coloniale de la méthode de la résistance passive professée par Gandhi n'échappa pas à un des symboles les plus importants de la résistance vietnamienne au colonialisme français. Phan Bội Châu la représenta comme la raison du succès de Gandhi en Inde et la popularité de la méthode lui confirma qu'elle fut potentiellement applicable au Việt Nam. Cette représentation de la résistance passive de Gandhi par Phan Bội Châu fut publiée en idéogramme chinois en 1922 et intitulé *Y Hồn Đơn, Bài thuốc chữa hồn* [Traité de médecine en sino-vietnamien, prescription pour l'âme en vietnamien]. [2] Ce texte présentant la méthode de la résistance passive et de non-coopération mise de l'avant par Gandhi après la Première Guerre mondiale, fut écrite dans la foulée de sa renonciation de la résistance armée contre le colonialisme français à la fin des années 1910. Au début des années 1920, Phan Bội Châu concluant à l'impossibilité de renverser militairement la puissance impériale française chercha une nouvelle façon de permettre au peuple vietnamien de progresser et d'atteindre son indépendance politique. L'auteur prolifique construisit le texte avec de nombreux retours sur les thèmes, dont celui de l'incapacité des hommes vietnamiens de subvenir aux besoins de leur famille, utilisant beaucoup d'images fortes pour stimuler chez le lecteur une réaction émotive. Phan Bội Châu naquit en 1867 élevé dans la tradition confucéenne et des lettres chinoises, il représenta dès le début du vingtième siècle un des lettrés les plus actifs dans la lutte contre le colonialisme français.[3] Il représente la résistance des lettrés vietnamiens au nom de l'Empire des Nguyễn contre le colonialisme français et qui cherchèrent au sein de la sphère sinisée un support idéologique et politique pour contrer le colonialisme. Il eut pour but de

[2] Veuillez noter que nous avons travaillé à partir de la version vietnamienne du texte. Cette version est la traduction de la version française disponible aux Archives nationales d'outre-mer qui malheureusement était manquante lors de notre passage aux archives.

[3] Les informations biographiques sont prises dans *Phan Bội Châu: Overturned Chariot. The Autobiography of Phan-Bội-Châu*, translated by Vinh Sinh et Nichols Wickenden, Honolulu, University of Hawai'i, 1999 et Christopher E. Goscha, *Vietnam. A New History*, New York, Basic Books. 2016. p 98-102.

libérer le Việt Nam à l'aide de soulèvements armés pour ensuite moderniser le pays, à l'instar du Japon, selon le modèle européen. En 1904, il fonda le *Việt Nam Duy Tân Hội* [la société pour la modernisation du Việt Nam] et en 1905, il partit pour le Japon en quête de support politique, financier et militaire pour le mouvement. Il s'y lia d'amitié avec Liang Qichao[4] et rencontra de nombreux lettrés, politiciens et militaires pour les sensibiliser à sa cause. Il établit également un programme d'étude nommé *Đông Du* [voyage vers l'est] pour que des jeunes vietnamiens aient appris au Japon les connaissances nécessaires pour la modernisation du Việt Nam. Le programme eut un succès principalement auprès de la classe mandarinale et, entre 1906 et 1909, près de 300 Vietnamiens étudièrent dans les écoles et les académies militaires japonaises.[5] Phan Bội Châu fut expulsé du Japon en 1909 à la suite de pression de la France et vécut principalement en Chine où il s'activa pour réunir les forces et les ressources nécessaires à son projet jusqu'à son arrestation à Shanghai en 1925. Sa condamnation aux travaux forcés par la justice française en Indochine jugée excessive par la population vietnamienne, le Gouverneur général Varenne commua sa peine en assignation à résidence surveillée. Phan Bội Châu vécut à Huế, au Việt Nam, jusqu'à sa mort en 1940.

Dans son texte publié en 1922 sur la non-violence et la non-coopération du Mahatma Gandhi, Phan Bội Châu présenta dans ce texte ces méthodes comme une solution possible pour les Vietnamiens à leur assujettissement depuis la colonisation française. Pour l'auteur, la méthode développée par Gandhi put aider les Vietnamiens à retrouver la dignité dans leurs terres

[4] Liang Qichao fut un lettré réformiste chinois très influent et il représente un grand vecteur de propagation de connaissances philosophiques, politiques et scientifiques européennes en Asie orientale. À la fin du 19e siècle, il proposa avec Kang Youwei un programme de réformes pour moderniser à l'européenne les institutions impériales chinoises qui reçut beaucoup d'oppositions, le forçant à s'exiler au Japon en 1898.

[5] Pour plus de détails sur la composition sociologique des étudiants voir Christopher E. Goscha, *Vietnam. A New History*. New York, Basic Books. 2016. p.99-100

en protégeant leur famille des injustices et en retrouvant leur prospérité économiquement.[6] Le colonialisme français attaqua directement ces deux composantes sociales fondamentales des Vietnamiens, selon Châu, et entrava la progression en limitant leurs droits fondamentaux et en usurpant leur prospérité économique. Les Vietnamiens ne purent espérer avoir un traitement équitable, car, mêmes les droits des puissants comme ceux de l'Empereur du Việt Nam, ne furent pas respectés. En plus, ils ne purent espérer la moindre justice puisqu'ils ne furent pas l'égal des Français devant la loi. Donnant l'exemple de Français ayant tué des Vietnamiens sans subir de procès, l'auteur conclut : « Manifestement, notre vie est moins respectée que celle des animaux domestiques. »[7] En conséquence, les Vietnamiens n'eurent aucun droit et aucune dignité humaine. L'autre entrave pour la société vietnamienne causée par le colonialisme consista dans le fait que les Vietnamiens ne purent prospérer économiquement sous le contrôle français : « Économiquement, ils ne peuvent prospérer puisqu'ils ne sont pas les bénéficiaires de leurs terres qui appartiennent en fait aux Français. »[8] De fait, les Vietnamiens se trouvèrent en position de faiblesse n'étant que des pupilles, selon Châu, devant leurs maîtres français.

Le texte de Phan Bội Châu dès lors chercha une solution qui allait transformer cette position d'infériorité du peuple vietnamien et leur redonner le contrôle sur leur patrie. L'Inde offrit selon lui une solution malgré qu'elle fut aussi conquise et opprimée comme le peuple vietnamien. Ces lueurs d'espoir, ces pays comme l'Inde, importèrent, car ils : « […] sont des miroirs qui nous permettent (bỏ ích**)** de voir et trouver comment régler nos problèmes. »[9] Et il

[6] George Dutton mentionne que la famille fut une métaphore récurrente pour la nation chez Phan Bội Châu. Voir George Dutton, « 'Society' and struggle in the Early Twentieth Century: The Vietnamese neologistic project and French colonialism », dans *Modern Asian Studies* 49, 6, 2015, p. 2005.
[7] Phan Bội Châu, «Y Hồn Đơn, Bài thuốc chữa hồn [Traité de Médecine- prescription pour soigner l'âme] », 1922. Vol.5 p. 225, dans *Phan Bội Châu Toàn Tập*. Hà Nội, Nhà Xuất Bản Thuận Hóa. 1999
[8] *Ibid*.
[9] *Ibid*., p. 226

conclut que tous les Vietnamiens qui se préoccupèrent de leur famille et de leurs biens : « […] doivent faire beaucoup d'efforts pour suivre l'exemple de l'Inde. »[10] Mais quelle situation prévalut en Inde pour que le peuple indien puisse être heureux? Selon Châu, l'Inde, bien qu'elle se trouva sous les auspices de l'Empire britannique, eut un gouvernement autonome. Le Congrès national indien eut la responsabilité de la gestion du pays et que le : « […] gouverneur anglais participe au gouvernement que pour la forme (chiếu lệ). »[11] Bien qu'il nous démontre ici une mécompréhension de la répartition des pouvoirs politiques en Inde au début des années 1920, il souligna par ce texte l'apport important des politiciens indiens sur la situation politique en Inde. Cette situation en Inde, qu'il jugea plus avantageuse politiquement que celle au Việt Nam, résulta, d'après lui, de l'application de la nouvelle méthode de non-violence créée par le Mahatma Gandhi pour faire cesser l'exploitation et l'iniquité juridique des régimes politiques coloniaux.

La solution indienne selon Phan Bội Châu se trouva dans la nouvelle méthode gandhienne de non-violence et son application dans le mouvement de non-coopération. Retraçant l'origine de la méthode gandhienne à son séjour en Afrique du Sud, Châu vit dans la non-violence une stratégie d'action politique exceptionnelle puisque: « Ce genre nouveau de révolution est un changement important dans l'histoire de la révolution. »[12] Elle s'avéra exceptionnelle puisqu'elle permit à des peuples faibles de faire fléchir les grandes puissances. Citant une strophe de Lão Tử (Lau Tseu) : « vouloir expirer, d'abord on doit inhaler; vouloir prendre, alors avant on doit donner »[13], il réitéra l'idée que pour vaincre un opposant plus fort que soi, il fallut contrer la force par la douceur et la conciliation. L'usage de la non-violence dans

[10] *Ibid*.
[11] *Ibid*.
[12] *Ibid*., p. 227
[13] *Ibid*., p. 229

la révolution contre les oppresseurs fut évalué, dès lors, par sa capacité à réussir à imposer sa volonté. Car, pour l'auteur, l'usage de la force par une nation faible contre une nation forte mena toujours la nation faible à sa défaite. Par contre la pratique de la non-violence dans la non-coopération changea la donne selon lui : « Mais d'une autre façon avec le mouvement de la non-coopération, la force du nombre de personnes de la nation faible la rend toujours plus forte que le pays fort. Cette politique décidée par Gandhi ne consent pas à la révolte par la violence. »[14] Pour Phan Bội Châu, l'utilisation de la non-violence fut uniquement basée sur des considérations de puissance et jugée selon sa capacité à donner les résultats escomptés. Cette approche ne fut aucunement basée sur des considérations morales ou philosophiques de l'usage de la violence dans les revendications politiques et envers d'autres êtres humains.[15] Seulement son efficacité politique fut prise en compte et ce fut cette efficacité à chasser les pouvoirs coloniaux qui en fit un genre nouveau et exceptionnel de révolution.

La violence devint superflue, selon Phan Bội Châu, pour l'obtention de l'indépendance politique puisque la méthode de Gandhi prouva qu'elle obtint des résultats concrets. Ainsi, pour lui, le Mahatma proposa une solution pour tous les peuples opprimés : « Gandhi dit que la révolte témoigne comme un sabre très affilé et pointu, nous pouvons, avec le but de ne pas faire couler le sang des personnes qui subissent la conquête, parvenir au résultat dont on ne peut douter. »[16] Cette nouvelle méthode représenta la solution idéale selon lui pour Gandhi : « Dans le but de parvenir à sa fin, [Gandhi] n'a pas besoin d'utiliser la violence ni verser du sang, il veut

[14] *Ibid*., p. 227

[15] La sûreté générale fit un commentaire similaire dans ANOM SPCE 353 dossier derniers écrits 1917-1925 : « Phan Boi Chau qui se dit partisan des moyens pacifistes de Gandhi n'éprouve cependant aucune répulsion à écrire quelques mois après le manifeste 'Viet Nam quoc dan dang thanh minh tho' qui fait l'apologie du crime de Shameen. »

[16] Phan Bội Châu, *loc. cit.*, p. 233.

seulement utiliser la paix effective (thành hiệu). »[17] Pour Châu, Gandhi mit toute son énergie dans la révolution pacifique puisqu'il fut convaincu de sa supériorité et ils eurent raison d'après lui puisque : « Les résultats seront atteints pour lui donner raison. »[18] De surcroit, cette nouvelle méthode pacifique eut de plus un grand succès populaire lui conférant une plus grande puissance : « Le mouvement de non-coopération chaque jour devient plus vigoureux et se propage dans la population indienne chez les hommes et aussi chez les femmes, dans toutes les religions. »[19] La méthode gandhienne d'action politique de non-violence fut pour Phan Bội Châu la solution accessible à tous les peuples faibles. Cette nouvelle méthode exceptionnelle selon lui en délaissant l'usage vain de la violence devant une opposition puissante donna des résultats effectifs.

Le succès de cette nouvelle méthode anticoloniale demanda selon Phan Bội Châu le développement, de surcroit, d'hommes de talent courageux qui allaient pouvoir s'illustrer et mener la lutte contre un adversaire plus puissant. Le talent de Gandhi s'expliqua selon lui par sa capacité à bien comprendre la mentalité européenne. Pour Châu, ce fut durant ces études de droit en Angleterre que Gandhi prit le temps d'apprendre la mentalité du colonisateur en étudiant la culture occidentale et la religion chrétienne. Ainsi, ce grand personnage se cultiva lui-même fondant ainsi les bases qui déterminèrent sa lutte pour restaurer l'Inde. De cette façon que Gandhi atteignit son objectif : « Comme cela, il a retourné la lance de l'Angleterre pour résister le bouclier anglais. »[20] Le talent de Gandhi se démontra également par l'ascendant du Mahatma Gandhi sur la population indienne selon Phan Bội Châu. Soulignant le grand sacrifice de Gandhi pour sa patrie, il expliqua son leadership par sa capacité à fédérer la population indienne par la

[17] *Ibid.,* p. 227.
[18] *Ibid.,* p. 229.
[19] *Ibid.,* p. 227.
[20] *Ibid.,* p. 228.

puissance de son message de non-violence. Les paroles de Gandhi touchèrent profondément le peuple puisque : « Plusieurs paroles claires (biện bạch) de Gandhi sont devenues un texte vénérable que tous les Indiens lisent respectueusement. »[21] Cet amour des Indiens envers leur leader expliqua le succès de ces actions politiques au dire de l'auteur : « C'est pour cela que la première fois qu'il a fait appel au peuple, il y a millions de gens qui répondent à l'appel. »[22] L'auteur conclut que l'Inde : « fut chanceuse d'avoir un si grand homme. »[23] En somme, le mouvement de la non-violence proposé par Gandhi représenta pour Phan Bội Châu une solution politique exceptionnelle puisque les résultats effectifs obtenus sous les auspices d'un homme de talent démontrèrent à tous les peuples dépossédés de leurs terres et leurs droits par le colonialisme de regagner leur autonomie politique, et ce, sans effluve de sang.

Un auteur comme Bùi Quang Chiêu représenta également la méthode de non-violence comme une arme politique puissante fondée sur la moralité. Toutefois, sans y voir une méthode pour les peuples faibles, il y trouva un excellent moyen pour combattre les lois injustes imposées par les régimes coloniaux selon un article qu'il écrivit en 1929. Cette méthode représenta, en outre, pour Chiêu, l'outil principal des différents satyagrahas de Gandhi dans sa lutte ultime pour affranchir pacifiquement le peuple indien de l'emprise de l'Occident. Cette interprétation de la méthode de non-violence au sein de la non-coopération s'inscrivit en droite ligne avec l'importance que Chiêu donna à la résistance à l'impérialisme dans un cadre légal et surtout sans violence comme nous verrons plus tard dans le chapitre. Cette méthode qu'il nomma indistinctement résistance civile ou résistance passive se fonda, d'après lui, sur le droit des gens de refuser moralement de se soumettre aux lois jugées injustes. L'auteur reprenant Gandhi

[21] *Ibid.,* p. 229.
[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.,* p. 239.

expliqua que cette méthode ne constitua guère un simple refus de suivre les lois ou de tenter d'en éviter les conséquences. La résistance civile s'effectua tout au contraire dans le respect et l'obéissance de la grande majorité des lois. Cependant et à de très rares occasions les gens s'inscrivant dans la résistance civile purent enfreindre les règles au moment où, selon Chiêu citant Gandhi : « [...] il considère que certaines lois sont tellement injustes que c'est un déshonneur de leur obéir. » [24] Cette action rarissime ne représenta pas, dès lors, une action anodine et il importa que les gens faisant la résistance civile répondissent de leurs actions devant la loi. Uniquement dans ces circonstances, selon l'auteur citant toujours Gandhi : « [...] il lui est loisible de retirer sa coopération à l'État en désobéissant à telles autres lois dont la violation n'implique pas une turpitude morale. » [25] L'acte de résistance civil contre des lois injustes ne consista en aucun cas en un acte sans fondement, mais plutôt en un acte moral où une population confronta son persécuteur.

Pour un auteur comme Eugène Dejean de la Bâtie, la résistance passive de Gandhi représenta aussi un acte moral exigeant souffrances et grands sacrifices. Selon lui, aucun gain contre les injustices ne put s'acquérir dans la lâcheté ou dans la paix. Seul le courage nécessaire des participants de la résistance passive à affronter les persécutions, les sévices et les conséquences de leurs actes rendirent, d'après lui, le mouvement si effectif. Il élabora cette conception de la résistance passive dans une série de quatre longs articles sur le gandhisme publiée durant le mois de juillet 1924. Cette série concorda avec l'annonce de la possible visite, en juillet 1924, de Rabindranath Tagore en Indochine et du séjour de son représentant Kalidar Nag à Sài Gòn dont nous avons parlé au chapitre sur le pan-asianisme. Dans sa représentation de

[24]Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Les bases du nationalisme indou », *La Tribune indochinoise*, 1929-05-22
[25] *Ibid.*

Mohandas Karamchand Gandhi, très influencé par le livre *Mahatma Gandhi* de Rolland Rolland cité plusieurs fois, Dejean de la Bâtie nous brossa un tableau complet de la vie et des différentes doctrines du Mahatma. Plus spécifiquement, dans les articles intitulés *Mahatma Gandhi* et la *Doctrine de Gandhi*, il expliqua que la résistance passive représenta l'essence même de la méthode d'action politique de Gandhi depuis ses années en Afrique du Sud.

Gandhi développa la résistance passive, d'après Dejean de la Bâtie, lors de ses combats contre les injustices perpétrées envers les Indiens au début du vingtième siècle en Afrique du Sud. Gandhi se sacrifia pour la cause de ses compatriotes qu'il défendit en démontrant : « […] juridiquement l'illégalité de l'acte d'exclusion des Asiatiques et, malgré une opposition farouche et partiale, gagna sa cause, en droit sinon en fait, devant l'opinion publique du Natal et de Londres. »[26] Avec cette victoire morale d'après l'auteur, Gandhi débuta le combat de sa vie pour les injustices, les persécutés et les plus pauvres avec la résistance passive : « […] contre laquelle devait venir se briser toute violence. » [27] Reprenant l'image du martyr chrétien utilisé par Romain Rolland, ce combat valut à Gandhi, pour l'auteur, une vie de sacrifices et d'abnégations : « Gandhi n'était pas au terme de ses souffrances. À plusieurs reprises, il fut jeté en prison, condamné à la réclusion et aux travaux forcés. Une fois, il fut laissé pour mort. » [28] Malgré tout, il réussit à créer un mouvement puissant, selon l'auteur, grâce à sa « Foi [qui] ne faisait que s'affermir » et à son « indomptable ténacité » [29] devant l'adversité. Cette vie exemplaire inspira « inconsciemment » les gens selon l'auteur à le suivre : « Bientôt, tous les Asiatiques fixés au Sud-Afrique, chinois et indiens, riches et pauvres, de toutes castes et de toutes religions,

[26]E. Dejean de la Bâtie, « Mahatma Gandhi », *L'Echo annamite*, 1924-07-16.
[27] *Ibid.*
[28] *Ibid.*
[29] *Ibid.*

s'unirent étroitement et prêtèrent le serment solennel de 'résistance passive'. » [30] L'adhésion au mouvement s'avéra si grande, d'après lui, qu'il y eut de nombreuses grèves et démonstrations où : « Il y eut des morts; il y eut des martyrs. Le mouvement grandit. »[31] La résistance passive créant de l'opposition souvent brutale des autorités demanda d'énormes sacrifices et une grande droiture morale, mais elle eut au final des résultats concrets : « La force plia enfin devant la stoïque douceur.»[32]

Tous les sacrifices demandés mirent en évidence pour Eugène Dejean de la Bâtie le courage nécessaire pour résister passivement aux injustices et aux persécutions violentes des pouvoirs coloniaux. Suivant Phan Bội Châu qualifiant le travail de Gandhi de courageux, il assigna toutefois ce courage au fondement même de la non-violence. La résistance passive et la non-violence exigèrent de la bravoure du pratiquant devant la violence à l'inverse de la lâcheté : « Que le veule n'aille donc pas s'abriter sous l'étendard d'un Gandhi ! Il en serait honteusement chassé. Mieux vaut le violent que le lâche ! » [33] À la limite, il devint préférable de tuer et de subir les conséquences de ses actes que de fuir les dangers, car, selon l'auteur citant Gandhi : « Qui fuit commet une violence mentale, parce qu'il n'a pas le courage d'être tué en tuant. Je risquerais mille fois la violence, plutôt que l'émasculation de toute une race. » [34] Cette violence, cependant, ne put résoudre le problème de l'Inde selon Dejean de la Bâtie puisque la non-violence resta supérieure à la violence et cette non-violence ne symbolisa pas une « émasculation » ou une lâcheté, dès lors que le pardon devint « plus viril » que le ressentiment. La force de la non-violence ne se composa pas de la force physique, mais d'après l'auteur citant

[30] *Ibid.*
[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*
[33] E. Dejean de la Bâtie, « La doctrine de Gandhi », *L'Echo annamite*, 1924-07-23
[34] *Ibid.*

Gandhi : « […] elle réside dans une volonté indomptable. […]. Non-violence oppose toute la force de l'âme à la volonté du tyran. » [35] Ainsi, la force de l'âme devant les injustices et la violence résida dans la volonté résolue et courageuse de la résistance passive. Dejean de la Bâtie jugea cruciaux ce courage et ces sacrifices de tous étant donné que : « C'est en marchant sur des chemins arrosés de son sang que l'Inde obtiendra son indépendance […]. »[36]

De même, pour le journal *Phụ Nữ Tân Văn* la doctrine de non-violence et de non-coopération initiée par Gandhi depuis la Grande Guerre européenne engendra forcément des conflits et de la violence. Contrairement à l'article précédent d'Eugène Dejean de la Bâtie, la méthode de non-violence, pour la journaliste Nhanh Thân, ne consista pas dans une question de courage et de sacrifices personnels, mais bien qu'elle provoqua inévitablement de la violence physique entre les membres des groupes opposés. L'article publié en 15 mai 1930 porta principalement sur les circonstances entourant l'arrestation de Gandhi, le 5 mai 1930, par les autorités britanniques et le possible impact de cette arrestation sur le leadership de l'Indian National Congress (INC.). L'article décrivit le grand respect des autorités envers Gandhi lors de son arrestation et leurs précautions pour contrer l'opposition par la population de Mumbai à l'arrestation du Mahatma. À la différence des articles publiés dans les autres journaux, l'hebdomadaire visant un lectorat féminin souligna particulièrement le rôle des femmes dans les évènements à Mumbai, dont le rôle important de Sarojini Naidu : « […] une disciple fidèle de Gandhi, elle est une politicienne talentueuse et toujours poétesse. » [37] L'article, de plus, relaya la rumeur que la femme de Gandhi fut pressentie pour le remplacer temporairement à la tête du mouvement durant son incarcération. Si la nouvelle s'avéra alors cela aurait représenté une

[35] *Ibid.*
[36] *Ibid.*
[37] Thanh Nhân « Việc cách mạng bên Ấn Độ, thánh Gandhi đã bị bắt [le mouvement révolutionnaire en Inde, Gandhi arrêté]», dans les chroniques Thư cho bạn[Letttre pour une amie], *Phụ Nữ Tân Văn*, 1930-05-15.

grande avancée pour les femmes selon l'autrice: « Si vraiment une femme se lève pour commander une nation de trois cent cinquante millions de personnes, alors en tous lieux les femmes devraient avoir banalement la possibilité de faire le travail. »[38]

Pour Thanh Nhân, l'arrestation de Gandhi, toutefois, fut une conséquence directe de son utilisation de la méthode de la non-violence durant la marche du sel. En effet selon Nhân, les actions politiques guidées par la non-violence de Gandhi engendrèrent inévitablement un conflit et de la violence entre les protagonistes. D'après l'autrice, cela représenta la conséquence logique des actions de Gandhi : « […] comme les Britanniques et les Indiens défendent leurs positions divergentes, alors comment les conflits peuvent-ils être évités? »[39] D'autant plus, dans ces conflits où : « […] chaque côté doit régulièrement subir des dommages »[40] s'affrontèrent des groupes déterminés créant une escalade de violences et de désordres. Pour la journaliste, malgré que les Britanniques employèrent la violence et affirmèrent leurs puissances, le mouvement indien resta résolu : « Les fusils, les munitions et les prisons des Britanniques ne semblent pas casser le moral du brave peuple indien. Les fusils ne brisent pas le moral des gens, leur âme. »[41] Cet affrontement dès lors ne put que dégénérer : « […] la situation est de plus en plus sérieuse et dégradée (hoại). »[42] L'article écrit quelques mois après les troubles politiques violents au Việt Nam nous semble être un message clair pour les autorités françaises. Ainsi, les affrontements politiques entre des groupes aux visées contraires, même ceux basés sur la non-violence, ne purent que générer conflits et confrontations violentes.

---

[38]*Ibid.*
[39]*Ibid.*
[40]*Ibid.*
[41]*Ibid.*
[42]*Ibid.*

De même pour un auteur tel que Bùi Quang Chiêu, les mouvements inspirés de la résistance passive ne purent qu'accentuer la violence des administrations coloniales envers les peuples colonisés. L'adhésion de la population à la résistance passive et la crainte qu'elle souleva chez les colonisateurs amplifièrent et accentuèrent l'injustice du colonialisme européen d'après Chiêu. En effet, les réactions des Administrations coloniales devant les craintes suscitées par le support populaire aux revendications nationalistes produisirent des mesures d'exceptions et d'arbitraires légales. Dans un article publié en 1929, il affirma ainsi que les Administrations coloniales britannique et française eurent la propension à suspendre, selon leurs besoins, les droits déjà restreints des colonisés. Malgré les belles paroles de tolérance, de liberté et d'égalité, les Anglais et les Français, selon l'auteur, utilisèrent des moyens illégaux pour combattre les nationalismes naturels des peuples colonisés. Il donna en exemple les Anglais qui en promulguant en Inde l'acte Rowlatt, en 1919, restreignirent les droits civiques en définissant de façon ambigüe certains actes de séditions. De même, en Cochinchine, l'article 91 du Code pénal contre les actes de séditions et utilisé pour censurer la presse comme nous avons vu lors de notre discussion du régime de presse, démontra selon lui que devant les revendications nationalistes : « Le Gouvernement impérialiste a besoin d'armes spéciales pour se défendre. La légalité n'y suffit plus. »[43] L'utilisation d'exceptions aux lois pour contrer les nationalistes lui confirma encore une fois que les actes ne suivirent pas les paroles. Il nota en effet que les deux administrations coloniales limitèrent conséquemment l'évolution des peuples : « Donner et retenir paraît être un autre principe du gouvernement impérialiste occidental. » [44] Essentiellement pour l'auteur, les gouvernements coloniaux devant la crainte suscitée par la montée des

[43] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam XV. Les bases du nationalisme indou », *La Tribune indochinoise*, 1929-05-31.
[44] *Ibid*.

revendications politiques des indigènes eurent tous la propension à retenir par des moyens illégaux le cheminement naturel des peuples vers leur autonomie politique puisque cela alla contre les acquis des pays colonisateurs.

Prendre en compte le nationalisme naturel des peuples colonisés et l'encadrer pour qu'il se soit développé normalement, au lieu de le craindre, devint, pour Bùi Quang Chiêu, la seule façon de permettre une réconciliation entre les protagonistes coloniaux et d'éviter la violence. Pour Chiêu, il importa pour les Administrations coloniales de favoriser l'éclosion naturelle du nationalisme des peuples colonisés afin de contenir leurs revendications de souveraineté. Ils eurent tous un besoin fondamental et naturel de liberté et d'affirmation d'autonomie politique : « Il est chez tous les peuples un bien estimable au regard duquel tous les autres comptent peu : la liberté nationale. »[45] Pour l'auteur, l'encadrement du nationalisme des colonisés put avoir des conséquences importantes et put établir une dynamique bénéfique aux colonisateurs et aux colonisées : « L'Administration anglaise eût pu retarder le mouvement nationaliste, voir même l'enrayer en réalisant les réformes nécessaires en suivant loyalement l'évolution indienne. Or, c'est l'inverse qu'on a fait. »[46] L'auteur nous démontra ainsi sa conception d'un colonialisme où suite à un équilibre des forces politiques, il s'établit une dynamique de développement où les peuples colonisés reçurent ce qu'ils désirèrent le plus et où les colonisateurs gagnèrent des sujets loyaux.

La méthode de non-violence telle que nous venons de voir fut comprise comme une méthode efficace pour contrer un colonialisme d'exploitation selon ces Vietnamiens. L'exploitation économique et l'arbitraire juridique combattu par la résistance passive

[45] *Ibid.*
[46] *Ibid*.

demandèrent de la part des participants du courage et de la droiture morale face aux sacrifices, même les plus grands, demandés par la méthode gandhienne selon les modernistes. Ainsi, la résistance passive du Mahatma Gandhi mit en évidence, dans les actes de violence qu'elle engendra, toute la violence vécue par les populations asservies et déshumanisées par l'exploitation économique et les injustices du colonialisme européen. Cette résistance passive en refusant la violence et en refusant de fournir l'adhésion, volontaire ou non, nécessaire à son fonctionnement s'attaqua directement de cette manière à la domination coloniale. Toutefois, cette méthode de résistance passive n'eut pas pour but la négation pure et simple du colonialisme pour nombres de ces modernistes. Elle eut plutôt le rôle d'aider les peuples colonisés à se moderniser en atténuant le pouvoir des administrations coloniales. Comme le présenta Bùi Quang Chiêu au paragraphe précédent, pour certains Vietnamiens, le colonialisme put être bénéfique. Cette idée que les pays colonisateurs durent favoriser l'éclosion nationale d'un peuple et le guider vers son autonomie politique afin d'atténuer l'usage de la violence contre et par les populations soumises fut déterminante pour le projet colonial au Việt Nam d'après nombres de commentateurs vietnamiens lors de leurs discussions sur la résistance passive gandhienne. L'iniquité et l'exploitation du colonialisme purent être atténuées à l'aide de réformes politiques; celles-ci justifiant ces conditions qu'ils envisagèrent uniquement transitoires. La violence coloniale, selon eux, dut être compensée par des réformes, sinon cette violence allait nécessairement engendrer en contrepartie de la violence. De plus, pour nombre de ces Vietnamiens, sans réformes politiques le colonialisme ne représenta qu'exploitation et injustice, et ce, au contraire de la mission civilisatrice professée par les Français.

En effet, selon ces Vietnamiens, le colonialisme ne représenta pas uniquement exploitation et « chosification » tel que représenté par Aimé Césaire dans le texte cité en exergue

du chapitre. La différence entre ces deux positions peut s'expliquer de plusieurs façons, dont les trente années les séparant. Écrit à l'époque des guerres d'indépendances d'Algérie et d'Indochine, le texte de Césaire mit en lumière l'intransigeance de la République française face aux demandes nationalistes de ces peuples colonisés. Ainsi, son discours se voulut une attaque contre le colonialisme qui réduit les colonisés à un moyen de production, leur enlevant leur humanité. Son texte souligna également que la violence vécue par les peuples colonisés au début du 20e siècle devint centrale à l'État colonial. [47] La colonisation étant établie par la force d'imposition et de coercition, la violence fit ainsi partie intégrante de l'ensemble de la configuration économique, politique et sociale de la vie en colonie. L'État colonial, comme agent légitime de l'usage de la violence, voulut maintenir par le droit son monopole sur la violence. Toutes violences effectuées par des groupes non reconnus par les états furent considérées comme illégitimes. [48] De plus en colonie, ce contrôle sur la société s'effectua par la différenciation des différents groupes présents. Cette violence politique, symbolique et physique s'inscrivit de façon évidente dans les sphères administratives et juridiques. Le colonialisme bâti sur l'idée de l'infériorité raciale ou civilisationnelle des sociétés colonisées amena une différenciation raciale de son application des législations et dans la valeur des humains. Cette distinction, cette violence psychologique et étatique, vécue quotidiennement par les peuples colonisés au 20e siècle représenta, pour un auteur comme Franz Fanon, le fondement du colonialisme : « […] de l'oppresseur, qui exploite, domine, exclut le colonisé, mais aussi le nie ou le méprise dans sa

[47] Sur la violence en milieu colonial et sur les satyagrahas gandhiens, nous avons utilisé les textes de Michel Wieviorka, *La Violence. Voix Et Regards*. Paris, Balland, 2004, de Geneviève Koubi, « Le colonialisme» dans Michela Marzano, *Dictionnaire de la violence,* Paris, Presses universitaires de France, 2011, et Candice Delmas and Kimberley Brownlee, Civil Disobedience, dans Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne], (consulté le15 mars 2021).

[48] Pour plus d'information sur la distinction entre l'usage de la violence étatique et la violence illégitime voir le d'Elsa Dorlin, *Se défendre : une philosophie de la violence*, Paris, Zones, 2017.

langue, sa culture, son histoire. »[49] Pour des auteurs revendiquant la révolution comme Césaire et Fanon, le colonisé pour retrouver son humanité, de passer de non-homme à homme, il dut le faire par la violence pour se défaire de cette violence.

Le problème le plus pressant auquel ces Vietnamiens modernistes firent face, selon eux, ne fut pas la libération immédiate d'un système d'oppression, mais bien que la société vietnamienne dut se régénérer pour atteindre son autonomie politique comme nous avons parlé en introduction. Campés dans une période où le darwinisme social représenta une des justifications du colonialisme, ces Vietnamiens expliquèrent la perte d'autonomie du Việt Nam par son infériorité intellectuelle, économique et sociale. Ainsi, ils considérèrent que le colonialisme put être bénéfique pour les Vietnamiens si les Français, grâce aux réformes, allaient les aider à évoluer en favorisant pacifiquement l'éclosion d'un nationalisme et en les guidant vers leur autonomie politique. Les problèmes à résoudre pour Césaire et ces Vietnamiens n'étant pas les mêmes, les solutions proposées pour mettre fin au colonialisme s'avérèrent différentes.[50]

Cette conception des réformes comme la façon privilégiée pour réconcilier le colonialisme d'exploitations, d'injustices et de violences et les revendications nationalistes et la volonté de faire progresser la société s'affirma dans la presse vietnamienne francophone dès les premières années de l'entente franco-annamite. Cette entente formulée par le Gouverneur général de l'Indochine en 1919 eut pour but de favoriser le développement humain et économique des Vietnamiens à l'aide de réformes au nom de la fraternité républicaine. N'étant pas crédules de

---

[49] Michel Wieviorka, *op. cit.*, p.43

[50] La façon dont on définit un problème influence grandement les solutions pouvant être considérées selon des auteurs tels que Bernard Yack et David Scott. Pour Bernard Yack dans *The Longing for Total Revolution* et David Scott dans *Conscripts of Modernity* la modernité européenne cherchant et désirant l'autodétermination des individus demande un renversement radical et révolutionnaire des institutions empêchant les humains de vivre leur liberté pleine et entière et donc leur humanité. Selon David Scott particulièrement, les mouvements anticoloniaux radicaux furent souvent guidés par cette demande de la modernité européenne de libération radicale pour permettre aux humains de progresser vers leurs humanités.

beaux discours, des journalistes vietnamiens pressèrent les autorités coloniales de faire les réformes pour éviter la montée de la violence au sein d'une population sans aucun autre moyen pour améliorer leur sort. Dès 1921, un bref article de *L'Echo annamite* sur la situation politique en Inde rappela aux pays impérialistes leurs devoirs envers leurs colonies. L'article, reprenant des dépêches par télégrammes de REUTERS, discuta d'émeutes dans trois régions de l'Inde soulignant négativement la violence des émeutiers et excusant le travail des forces de l'ordre : « Naturellement la police a riposté et l'ordre fut finalement rétabli. » [51] Pour l'auteur de l'article, toutes ces violences des émeutiers résultèrent des actions du chef extrémiste[52] Gandhi : « Ces incidents paraissent être les prodromes de troubles plus graves fermentés par Mr Gandhi le chef extrémiste qui réclame un « home rule » pour les Indes. » [53] L'article, toutefois, se conclut par une mise en garde contre l'inaction des Administrations coloniales : « Que va-t-il en sortir ? Les Hindous auront-ils satisfactions, ou les Anglais attendront-ils comme en Egypte, pour faire des concessions, que les événements se précipitent, alors qui est trop tard pour que le nationalisme des peuples protégés y trouve son compte?» [54] Les revendications nationalistes des peuples colonisés, tout comme l'écrivit Bùi Quang Chiêu plus tôt, durent être prises en compte pour garder la paix sociale. Sinon, la violence coloniale engendra un nationalisme violent et dommageable pour toutes les parties.

Cette représentation d'un colonialisme favorisant l'éclosion de la conscience nationale du peuple sous tutelle fut également présentée dans *La Tribune indigène* l'année suivante. L'article présenta dans un éditorial différents mouvements nationalistes dans les colonies britanniques,

---

[51]Anonyme, « Les Indiens s'agitent et réclament un « Home Rule **»,** *L'Echo annamite*, 1921-03-15.
[52]Nous soulignons ici que dans les premiers articles dans plusieurs journaux sur la situation en Inde, Gandhi fut régulièrement caractérisé comme extrémiste. Cette caractérisation s'estompa rapidement et le terme de Saint le remplaça.
[53]Anonyme, « Les Indiens s'agitent et réclament un « Home Rule **»,** *L'Echo annamite*, 1921-03-15
[54] *Ibid.*

dont celui de l'Inde. D'un ton plus neutre que l'article précédent, le journal présenta également le nationalisme comme un phénomène naturel présent chez tous les peuples. L'éditorial fit de la valorisation du nationalisme le devoir de tous colonialismes : « La meilleure politique coloniale consiste donc à diriger l'action de la nation suzeraine avec assez de souplesse pour que les peuples mineurs s'émancipassent progressivement jusqu'à l'indépendance complète sans que la rupture ne puisse être un fait de la force brutale […]. »[55] Cette progression sans heurts demanda de la part des pays colonisateurs d'en reconnaitre l'inévitabilité pour bien le diriger selon le journal : « […], mais un événement longtemps préparé à l'avance amené par étape pour arriver au stade final sans secousses violentes, préjudiciables à l'un et l'autre des deux peuples associés. »[56] Les problèmes dans les colonies britanniques s'avérèrent justement que l'Administration coloniale ne sut guider le nationalisme des peuples colonisés : « C'est pour n'avoir pas su prévoir ce résultat final de leur oeuvre coloniale ou s'y préparer, que la nation anglaise paraît aujourd'hui désorientée sous la poussée séparatiste de ses possessions d'outre-mer qui revendiquent si violemment leur droit à la vie intégrale des peuples. »[57] Pour ces deux articles, les réformes en milieu colonial devinrent nécessaires pour atténuer les revendications nationalistes inévitables des peuples conquis. Le but fut de faire progresser les peuples vers leur autonomie politique tout en gardant la paix sociale dans les colonies.

La revue *Nam Phong* fit également des réformes une garantie de paix sociale en colonie dans un article de 1927. Par contre, à la différence des articles précédents, l'absence de réformes concrètes commença à faire problème après huit années d'attente depuis les promesses faites au lendemain de la Première Guerre mondiale. La célèbre revue, publiée de 1917 à 1934 à Hà Nội,

[55] Signé Tribune indigène, « Leçon de la voisine », *La Tribune indigène*, 1922-04-27
[56] *Ibid.*
[57] *Ibid.*

incarna un haut lieu de l'intelligentsia culturelle du Nord vietnamien dans les années 1920. Ce lieu important de débats, et malheureusement pour nous, ne publia que quelques articles concernant l'Inde durant ses années de publication. De plus, la grande majorité de ces articles consistèrent en des traductions de textes publiés en Europe et un article fit une traduction avec une brève présentation d'oeuvres du poète Rabindranath Tagore. Cette rareté de publications refléta le peu d'articles sur l'Inde dans les journaux de Hà Nội au cours des années 1920 dont nous avons discuté au chapitre 1. Toutefois, en 1927 un texte fut publié sur la situation politique en Inde. Dans cet article, l'auteur Trượng Chị profita de la parution du livre de Maurice Pernot *L'Inquiétude de l'Orient. Sur la route de l'Inde* en 1927, pour faire un retour sur les mouvements politiques coloniaux en Égypte et en Inde. Pour l'auteur, les nombreux problèmes dans les colonies britanniques découlèrent directement de la lenteur des Administrations coloniales à instaurer des réformes et de leur perte de crédibilité que cela causa.

L'article divisé en deux parts égales entre l'Égypte et l'Inde présenta en premier les différents mouvements politiques affectant les deux colonies britanniques. Pour l'auteur, le manque de réformes dans ces territoires sous contrôle Britanniques expliqua les nombreux conflits entre l'Europe et l'Asie. L'absence de réformes politiques, particulièrement en Inde, rendirent les populations méfiantes à toutes promesses de réformes au point où les Indiens selon Trượng Chị « […] ne croient plus que les changements viendront des Britanniques. »[58] De plus, pour l'auteur le peuple indien rejeta l'aide des Britanniques puisqu'ils eurent progressé au point où ils purent être autonomes : « Ils n'ont plus besoin des étrangers pour les aider à progresser. La progression viendra d'eux-mêmes et de leur volonté, de leurs traditions vieilles de plus de 1000

[58] Trượng chị, « Một quyển sách mới về Ai-Cạp và Ấn Độ [un nouveau livre sur l'Egypte et l'Inde] » , *Nam Phong* no116 (janvier) 1927, p. 315

ans. »[59] Conséquemment, il fallut pour les Britanniques, selon l'auteur, comprendre que l'Inde n'eut plus besoin d'elle. L'Inde en fait allait progresser plus rapidement si les Britanniques quittèrent : « Le seul obstacle à leur évolution est les Britanniques qui enlèvent les droits à la population. »[60] Citant le sociologue indien Ntarajan, l'auteur affirma que l'Inde apprit beaucoup des Européens en les aidant dans leur quête : « Les Britanniques ont aidé à une plus grande compréhension de la culture et l'histoire indienne. »[61] Toutefois, pour Trượng Chị cet apport ne put contrer l'inévitable : « Sauf que cela n'est pas assez pour les empêcher de progresser normalement. »[62] Trượng Chị dans son article interpréta les causes des troubles politiques en Inde par l'absence de réformes politiques. La population ne croyant plus les Britanniques et ayant pris conscience de leur avenir politique la gouvernance britannique en Inde fut perçue essentiellement comme un obstacle pour les Indiens.

Un article de Dương Văn Lới dans *L'Echo annamite* de mars 1930 nous démontra encore une fois des dangers de l'inertie des pouvoirs coloniaux à mettre en branle les réformes libérales promises dans le cadre du projet de la collaboration franco-annamite. Écris trois ans après l'article du *Nam Phong* et quelques semaines après les mutineries de Yên Bái, l'article démontra, à la différence des articles précédents, le peu d'espoir pour ces modernistes après ces violences politiques de voir les gouvernements coloniaux effectuer les réformes tant promises. Pour Lới, le colonialisme pratiqué par les nations européennes ne fut que de l'hypocrisie. Ils légitimèrent leurs implications durant la Grande Guerre au nom de la justice, mais ils firent des colonies : « […] des terres d'exploitation au profit de leurs métropoles. »[63] D'après l'auteur, la promesse

[59] *Ibid.*
[60] *Ibid.*
[61] *Ibid.*
[62] *Ibid.*
[63]Dương Văn Lới, « Nationalisme ou communisme. Après la révolte de Yen-Bay», *L'Echo annamite*, 1930-03-12.

d'aider la progression des peuples, donc, ne s'avéra que fourberies. Les réformes libérales justificatrices de leurs entreprises impériales ne représentèrent que des : « traites à échéance indéfiniment reculade. » [64] Pour l'auteur, cette trahison « ce manquement à la parole donnée […] » [65] des pays colonisateurs causa toutes les révoltes dans différents pays colonisés. L'Inde, selon lui, représenta l'exemple le plus probant des conséquences de cette parjure : « Déjà pour l'Inde et l'Angleterre, le temps d'une pacifique entente, d'un règlement à l'amiable est révolu où Gandhi ne demandait pour son pays qu'un modeste statut de dominion. » [66] La cassure fut inévitable selon lui depuis que l'INC vota sur une résolution réclamant l'indépendance complète. Il allait en résulter de nombreux actes de violence où énormément de sang allait couler et selon l'auteur : « […] la faute en retombera sur l'Angleterre. » [67]

De plus pour Dương Văn Lới, cette fourberie sur les motivations de l'impérialisme européen menant inévitablement à la violence se confirma par la réaction du gouvernement colonial français aux mutineries de Yên Bái en février 1930. Selon Lơi, leurs autorités blâmèrent les communistes au lieu de tenter de comprendre les causes profondes de ces révoltes. Ils préférèrent expliquer la crise par des agitateurs influencés par une force étrangère et non par les effets d'une colonisation basée uniquement sur l'exploitation d'après Lới. Ils manquèrent ainsi une occasion de mieux saisir les difficultés du peuple vietnamien : « […] afin d'y parer par des mesures adéquates pour le grand bien de la cause franco-annamite. » [68] Bien que la répression sévère de la crise par les Français ramena vite le calme dans la population, cela mena à un cul-de-sac selon Dương Văn Lới. Cet apaisement ne s'avéra que temporaire puisque « […] ce calme

[64] *Ibid.*
[65] *Ibid.*
[66] *Ibid.*
[67] *Ibid.*
[68] *Ibid.*

n'est que silence d'une indignation impuissante et contenue brutalement, mais susceptible, hélas! d'explosions nouvelles. »[69] Il conclut en soulignant que les répressions trop rigoureuses ne firent que diviser Français et Vietnamiens. De même, et en gardant un certain espoir, il souhaita que le gouvernement français dorénavant ait évité les erreurs « […] préjudiciables à la paix intérieure de l'Indochine qu'il est leur devoir de sauvegarder. »[70] Ainsi selon Lới, les révoltes secouant les colonies aux débuts des années 1930 résultèrent de la fourberie des pays colonisateurs. Même s'il ne perdit pas entièrement confiance dans la capacité des colonisateurs d'apprendre de leurs erreurs, cette inertie dans l'application des réformes libérales doublées par cette incapacité à écouter les revendications d'un peuple sous leur tutelle représenta selon lui un rendez-vous manqué par l'Administration française dans sa promesse d'aider les Vietnamiens à progresser vers la modernité.

Les réformes furent dès les premières années de l'entente franco-annamite, somme toute, présentées comme la meilleure façon d'atténuer les violences subites par les injustices et l'exploitation économique du colonialisme. D'un optimisme prudent les premières années, la perspective de voir la France réaliser les réformes promises s'atténua tout au long de la décennie. La nécessité de faire les réformes garda toutefois la paix sociale comme justification première; les réformes allaient prévenir la violence. Par contre à la fin des années 1920 et surtout durant les années 1930, des journalistes vietnamiens constatant l'inertie des gouvernements coloniaux perdirent espoir de voir l'application des réformes tant promises. Au cours des années 1930, cette représentation d'un l'impérialisme européen hypocrite et fourbe se trouva principalement dans la presse de langue vietnamienne lors de leurs discussions sur le gandhisme. Jouant sur l'image de

[69] *Ibid.*
[70] *Ibid.*

la perfide Albion, la revue *Phụ Nữ Tân Văn* dans un article sur la création de la commission Simon en 1930 à la suite de la menace de sécession des Indiens vit dans cette commission le dernier exemple de fourberie de la part des Britanniques. La promesse du gouvernement britannique d'étudier l'idée que l'Inde allait pouvoir obtenir l'autonomie politique ou le statut de dominion au sein de l'Empire britannique fut reçue, selon Thanh Nhân, avec scepticisme par la population. Cette réception indienne signifia leur maturité politique selon l'autrice : « Le peuple indien est sage et avisé (khôn) puisqu'il sait que les Britanniques utilisent la ruse pour duper les gens, et qu'ils ne sont pas sincères dans leur offre d'indépendance. »[71] De fait, les négociations sur la prolongation de l'*India act*, selon l'article, démontrèrent que les Britanniques cherchèrent des excuses pour ne pas effectuer les réformes : « […] Maintenant, d'autres Anglais utilisent l'excuse qu'ils [les Indiens] ne sont pas assez matures politiquement pour prolonger l'*India act*.»[72] Or, les Indiens n'acceptèrent pas cette affirmation, selon elle, et devinrent : « […] déterminés à trouver une nouvelle façon d'obtenir leur indépendance […] Gandhi parla directement aux Britanniques pour les avertir que […] dans ce cas il utilisera de nouveau la non-coopération […]. » [73] L'article, écrit quelques semaines avant Yên Bái et les soviets du Nghệ Tĩnh, exprima à l'aide de la situation indienne un sentiment prévalent dans la communauté vietnamienne. Déçue par les ruses et les promesses non tenues des Britanniques, la population indienne aurait été à bout de patience et n'eut d'autres options que de prendre sa propre destinée en main.

Un article dans le journal *Sài Gòn*, intitulé *Ấn Độ chừng nào mới đến tuổi trưởng thành?* [Quand l'Inde arrivera-t-elle à l'âge adulte?] et publié en 1933 symbolisa un autre exemple de

[71] Thanh Nhân, « Những dân tộc sắp được độc lập : Phi luật tân và Ấn Độ [des nations sur le point d'être indépendantes : Philippins et Indiens] », *Phụ Nữ Tân Văn*, 1930-01-23.
[72] *Ibid.*
[73] *Ibid.*

cette représentation des pouvoirs britanniques comme fourbes et hypocrites. Dans un texte très fouillé sur la proposition constitutionnelle de 1933 faite par les Britanniques et qui mena aux *Government of India Act* de 1935, l'auteur vit dans cette proposition britannique une autre stratégie de leur part pour ne pas faire les réformes promises. L'article analysa d'une façon détaillée et factuelle le livre blanc présenté en mars 1933 et qui fut constitué des propositions du gouvernement de Londres à la suite des Round Table Conferences de 1930 à 1932. Malgré son aspect neutre, l'article représenta à quelques reprises l'attitude des Britanniques comme de la fourberie. D'emblée, l'auteur se demanda si l'arrestation de Gandhi et l'arrêt des pourparlers ne représentèrent pas des excuses utilisées par les Britanniques pour ne pas faire les réformes demandées par les Indiens. Cette stratégie ne fut qu'hypocrisie puisque selon lui : « Les gens de l'Inde se souviennent de ces promesses comme s'ils étaient gravés dans la pierre, et personne ne peut les nier. Très embarrassant! »[74] Analysant la proposition sur la répartition des pouvoirs constitutionnels entre les Indiens et la Couronne britannique, il conclut que sur papier cela sembla positif, mais en regardant de plus près « […] alors vous comprendrez comment les Britanniques parlent d'une façon, mais ils le font d'une autre façon; ils finassent et trichent. » [75] L'auteur comprit dès lors pourquoi Gandhi désapprouva les propositions et la rejeta. En conclusion, le journaliste condamna encore une fois l'attitude des Britanniques, mais cette fois pour la promesse non tenue de faire cheminer la nation indienne vers son autonomie politique. Selon l'auteur, les Britanniques justifièrent leurs manquements à leur parole, tout comme dans l'article précédent, en déterminant que les Indiens furent immatures. Pour le journaliste, même les Indiens tenant de l'association avec les Britanniques devinrent suspicieux de la « […] mission

[74] V.T., « Ấn Độ chừng nào mới đến tuổi trưởng thành? [Quand arrivera l'Inde à l'âge adulte?] », *Sài Gòn*, 1933-08-10.
[75] *Ibid.*

civilisatrice de la nation la plus civilisée d'Europe. » [76] Cette suspicion résulta selon lui du fait qu'il n'y eut pas dans la proposition constitutionnelle un échéancier clair sur la transition vers un gouvernement national autonome : « Il n'y a aucune mention de la durée, ils ont dit évasivement que seulement quand le gouvernement local autonome sera entièrement fonctionnel alors à ce moment ils penseront à établir un gouvernement national. » [77] Pour le journaliste, même la nation européenne la plus civilisée ne put tenir ses promesses envers les peuples colonisés, utilisant fourberie et tricherie pour garder indéfiniment la population dans la servitude. Au début des années 1930, ces journalistes vietnamiens n'eurent plus aucune foi dans les promesses faites par les colonisateurs européens. Le colonialisme ayant manqué à son devoir initial de favoriser le développement des peuples colonisés, il ne resta, selon eux, qu'exploitation et injustice.

Ainsi, le manquement des administrations coloniales aux promesses de réformes aidant les peuples colonisés à progresser vers leurs autonomies politiques représenta la cause principale des conflits politiques souvent violents en milieu colonial. Toutefois, certains auteurs tentèrent d'expliquer que les pouvoirs coloniaux ne représentèrent pas uniquement des fourbes, mais que leurs traîtrises à leurs principes, selon eux, résultèrent de conditions particulières dans le monde colonial et/ou dans l'attitude des colonisateurs. Un des textes les plus éloquents sur le sujet fut écrit par Bùi Quang Chiêu durant son périple en Inde en décembre 1928 et janvier 1929 dont nous avons discuté dans le chapitre précédent sur la non-coopération. Cette série de textes où il représenta la non-coopération gandhienne principalement par ses aspects économiques, proposèrent également nombre d'articles sur la dynamique politique dans les milieux coloniaux indien et vietnamien, les colonialismes en présence et sur sa conception du colonialisme.

---

[76] *Ibid.*
[77] *Ibid.*

À la fin des années 1920, devant l'inaction des administrations coloniales dans la mise en oeuvre de réformes, Bùi Quang Chiêu garda espoir, même ténu, d'obtenir des changements pouvant aider les Vietnamiens à se diriger vers l'autonomie politique. Une des premières raisons invoquées par Bùi Quang Chiêu pour expliquer le manquement des administrations coloniales envers leur devoir fut la relation de pouvoir particulière qui sévit dans les colonies. Il constata que les administrateurs coloniaux portèrent une oreille attentive aux pressions politiques des colons : « L'opinion publique européenne dans les colonies est un puissant levier. »[78] Cette opinion publique représenta l'élément clé de la conduite des affaires en colonie et de la volonté de l'Administration d'amener des réformes : « Le libéralisme des Gouverneurs généraux en Indochine, des Vice-Rois, dans les Indes est fonction de l'opinion publique européenne […]. » [79] En outre, l'emprise des colons sur l'Administration n'augura rien de bon puisque ce groupe, selon Chiêu, se composa principalement d'éléments indésirables principalement motivés par les gains rapides et déjà décrits dans le deuxième chapitre. Il déplora que la qualité morale des colons laissât à désirer ce qui transforma les objectifs de la colonisation dite de mission civilisatrice à une politique établie pour une minorité européenne motivée par les gains personnels. Ce rapt de la politique coloniale par une minorité s'expliqua, selon l'auteur, par la puissance de leur lobby auprès des politiciens locaux et métropolitains.

Pour Bùi Quang Chiêu, les colons et les fonctionnaires français, bien qu'ils vécurent dans la même situation politique que certains Vietnamiens de la Cochinchine avec des institutions représentatives aux pouvoirs limités, détinrent un avantage politique sur ces Vietnamiens naturalisés. La capacité de ces coloniaux français à faire pression sur l'Administration vint de

[78] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Les bases du nationalisme indou », *La Tribune indochinoise*, 1929-06-03
[79] *Ibid.*

leurs contacts et de leurs liens familiaux en métropole : « D'abord la presse française, puis les députés, les délégués au Conseil supérieur des colonies, enfin et surtout les relations de famille dont chaque citoyen dispose en France dans tous les milieux : politique, intellectuel et autres, dont le gouvernement colonial doit tenir compte du sentiment. Il y a aussi la sympathie de la race. » [80] Cette force politique s'opposant ou limitant les réformes pouvant possiblement leur faire perdre leurs privilèges amena les peuples colonisés à une seule conclusion : « […] si bien que les indigènes en soient arrivés à la conclusion qu'ils devront conquérir leurs droits politiques qu'aux prix de leurs propres efforts dans tous les domaines. » [81] Pour Bùi Quang Chiêu, cette capacité à soulever des réactions politiques en métropole, ici française, mais aussi présente, selon lui, chez les Britanniques, octroya aux Européens, vivant en colonie, le pouvoir de contrecarrer des réformes pouvant aider la progression politique des Vietnamiens au point où, même pour un moderniste comme lui, il n'y eut peu d'espoir d'obtenir de gestes généreux de la part de la France coloniale.

Par contre, ce puissant lobby des Européens vivant en colonie ne fit pas perdre à Bùi Quang Chiêu sa foi dans la capacité du Gouvernement français d'éventuellement faire des réformes. Selon lui, l'absence de réformes résulta simplement de cette dynamique coloniale nuisant à la mission civilisatrice promise et non d'une mauvaise volonté du Gouvernement à Paris. Dans un article sur les réformes que l'Angleterre allait proposer en Inde, il distingua la bienveillance de la France du manque de volonté de l'Administration coloniale d'appliquer les politiques coloniales. En réponse à un article de M. Pourvourville dans *Le Courrier saïgonnais* où il discuta de la justesse de l'empressement de l'Angleterre à faire des réformes en Inde et de

[80] *Ibid.*
[81] *Ibid.*

cette leçon pour le Việt Nam, il réfuta la raison évoquée par Pourvourville de l'immaturité du peuple vietnamien, répétée *ad nauseam* selon lui, et comme nous avons précédemment, pour justifier l'inutilité des réformes. Chiêu conclut que cette excuse engendra une politique coloniale où les promesses de réformes ne représentèrent que des paroles en l'air, car le peuple vietnamien n'allait jamais être considéré, par les Français, assez évolué pour mériter les réformes. Pour lui, cette impossibilité d'être comme un Français ne symbolisa en fait qu'une justification pour repousser les réformes à plus tard et, ce faisant, le colonialisme français ne répondit plus aux impératifs universalistes de la mission civilisatrice, mais aux intérêts particuliers coloniaux : « tant que les intérêts nationaux le commanderont, c'est-à-dire indéfiniment. »[82] Devant un tel constat, Chiêu ne put que voir dans cette politique de toujours remettre à plus tard les réformes qu'un marché de dupe : « Nous ne saurons persister à nous prêter à une oeuvre impérialiste dont le but avoué est de maintenir le pays d'Annam en éternelle minorité. »[83] Par contre, la lenteur de l'instauration des réformes ne fut pas causée par Paris, mais des autorités coloniales : «[…] nous sommes obligés d'avouer qui (sic) si nous sommes avertis des bonnes intentions de la France, nous sommes beaucoup moins convaincus que le Gouvernement indochinois veuille les réaliser loyalement. »[84] Ainsi, Chiêu ne perdit pas espoir de voir la France aider les Vietnamiens à progresser, par contre, elle dut agir sinon les conséquences n'allaient être avantageuses pour personne : « Nous demandons à la France de faire de telle sorte que ni elle ni l'Indochine n'aient pas à regretter un jour de n'avoir pas su régler nos pas au rythme de l'évolution universel. »[85] Résultant de la puissance du lobby des Européens en colonie, l'Administration française, d'après Chiêu, eut la pleine responsabilité du manquement de la France à ses principes républicains. Le

[82] Bùi Quang Chiêu, « En Prévisions des réformes indiennes », *La Tribune indochinoise*, 1929-12-10
[83] Bùi Quang Chiêu, « En Prévisions des réformes indiennes », *La Tribune indochinoise*, 1929-12-18
[84] Bùi Quang Chiêu, « Les Indes réclament l'indépendance complète », *La Tribune indochinoise*, 1930-01-01
[85] *Ibid.*

manque de volonté politique limitant les réformes, selon Bùi Quang Chiêu, ne se situa pas en France, mais bien dans les colonies.

Une autre raison présentée par Bùi Quang Chiêu pour expliquer le manque de réformes au Việt Nam ne consista pas uniquement en une question de pressions politiques en colonie, mais une différence d'attitude entre les Britanniques et le Français. Plusieurs articles de son périple en Inde discutèrent longuement de la différence entre les colonialismes en présence en Inde et en Indochine. Pour Chiêu, le manque d'ouverture des autorités françaises envers l'expression du nationalisme vietnamien limita les réformes politiques au contraire de ce qui se passa en Inde.

Bùi Quang Chiêu dès son arrivée à Calcutta en décembre 1928 se dirigea en taxi vers le lieu de rassemblement du Congrès national indien. Ce qu'il y vit lui parut sûrement des plus déconcertants. Une foule immense, une organisation efficace, les multiples tentes abritant les 20 000 délégués, une section réservée pour une exposition commerciale, les haut-parleurs électriques transmettant les discours dans toute l'enceinte, l'immensité d'une telle organisation et sa simple existence furent, pour Chiêu, inconcevables et surtout impossibles au Việt Nam. Décrivant la ferveur nationaliste de la foule indienne du rassemblement, il souligna la différence avec sa propre condition : « Comme nous sommes loin du régime indochinois où la moindre expression de patriotisme chez les Annamites est durement réprimée comme un crime de haute trahison. »[86] Devant tant de liberté, l'auteur ne put que se demander ce qui put expliquer la différence entre les deux colonies. La cause, pour Bùi Quang Chiêu, se trouva dans l'attitude du gouvernement colonial britannique.

[86] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Le Congrès national des Indes », *La Tribune indochinoise*, 1929-04-26

Il fut impressionné par la grande liberté avec laquelle le mouvement nationaliste indien put organiser leur assemblée. L'absence de force de l'ordre coloniale sur le site, les membres du parti nationaliste s'occupant de tous les aspects organisationnels du congrès et, même, la possibilité de faire le salut au drapeau de l'INC., toutes ces libertés donnèrent l'impression, à Bùi Quang Chiêu, que le terrain du congrès sembla être : « [...] provisoirement un État indépendant administré par le Congrès [...]. »[87] L'auteur releva, de plus, que l'Administration coloniale anglaise n'eut aucune prétention de convertir les sujets coloniaux en bons sujets britanniques : « Le gouvernement colonial anglais de l'Inde ne conçoit pas l'ambition ridicule d'obtenir l'adhésion loyale des Indiens à un régime d'exploitation dont ils sont victimes; […] »[88] Il comprit le rôle du gouvernement colonial anglais essentiellement comme la conservation de ses intérêts laissant la population libre de ses actions. En effet, pour l'auteur, les Britanniques n'eurent pas la prétention de venir en Inde pour « […] empêcher les Indiens de désirer un gouvernement national. »[89] Pour Chiêu, ce laisser-faire de la part des Britanniques se refléta également dans la liberté d'expression dont jouirent les nationalistes indiens. Selon lui, les Britanniques leur accordèrent le droit de parole avec le même laxisme : « [...] ce mouvement nationaliste dont les leaders […] organisent une propagande intensive, par la presse, par les livres, par le meeting public à la ville et à la compagne avec la plus entière liberté. »[90] La tolérance de l'expression nationaliste par les Britanniques, selon l'auteur, résulta de principes guidant leur politique coloniale. Au contraire de l'Administration française, la politique coloniale anglaise, d'après

[87] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Deux méthodes de gouvernement », *La Tribune indochinoise*, 1929-04-24
[88] *Ibid.*
[89] *Ibid.*
[90] *Ibib.*

Chiêu, fut : « […] le respect de la liberté va jusqu'à l'extrême limite non pas en paroles, mais en actes. »[91]

Selon Bùi Quang Chiêu, ce laisser-faire relativement aux revendications nationalistes se démontra aussi dans la latitude que les Anglais donnèrent aux Indiens quant à la gestion interne de la colonie. Il constata que de nombreux indigènes furent utilisés dans tous les échelons administratifs de la colonie et plusieurs travaillèrent dans les professions libérales. Cette intégration des indigènes fut si généralisée que, pour Bùi Quang Chiêu, l'Inde fut prête pour l'autonomie politique : « L'Inde possède donc tout le personnel dont un état peut avoir besoin dans tous les domaines. »[92] Bien conscient que les avancées professionnelles des Indiens ne furent permises que tant qu'ils répondirent aux besoins britanniques, toutefois, l'auteur souligna que cela résulta, tout de même, dans le développement d'une classe politique et d'une élite économique apte à prendre la direction de l'Inde. Les Britanniques, selon l'auteur, permirent aux Indiens de progresser tant que cela leur profita et que cela ne dérangea pas la paix sociale au sein de la colonie.

Chez les Britanniques, cette volonté de garder l'ordre public établit les règles claires du rapport entre les groupes en présence, d'après Bùi Quang Chiêu. Tant que les nationalistes ne firent pas des gestes qui troublèrent l'ordre public, les Britanniques les laissèrent agir en paix : « […] libre à chacun de les critiquer, de les combattre tant que la paix sociale n'est pas réellement compromise. »[93] Si cela arriva, alors, les Anglais devinrent sans pitié et eurent la légitimité d'agir avec violence : « […], car alors aux actes on répond par des actes, et aucune considération

---

[91] *Ibid.*
[92] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Les bases du nationalisme indou», *La Tribune indochinoise*, 1929-05-22
[93] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Deux méthodes de gouvernement », *La Tribune indochinoise*, 1929-04-24

sentimentale humanitaire ne saurait empêcher que les canons et les mitrailleuses sèment la mort. »[94] Pour l'auteur, la lutte eut l'avantage de se faire au grand jour et de façon franche, les Indiens sachant les conséquences de leurs actions : « De part et d'autre, chacun sait à quoi s'en tenir sur les sentiments de l'homme d'en face et nul ne songe à camoufler ses pensées intimes […]. » [95] Cette attitude des Britanniques, Bùi Quang Chiêu se l'attribua également. En effet, il décrivit les tracasseries policières qu'il rencontra lors d'une escale à Singapour, dont il attribua la source aux Français, comme « inélégantes » et d'autant plus agaçantes puisque lui et son compagnon de voyage : « […] combattons à visage découvert le colonialisme. »[96] Il rajouta que ce combat ouvert représenta essentiellement sa lutte politique puisqu'il plaça la légalité au coeur de son travail : « J'en suis arrivé à conclure que, dans la lutte pour l'obtention des droits et libertés, lutte que je veux maintenir sur le terrain de la légalité, répudiant toutes les violences criminelles […] » [97] De plus, cette façon de faire eut l'avantage d'être dans le cadre politique non révolutionnaire et non clandestin d'après Chiêu. Elle eut de ce fait, pour lui, le mérite de présenter les revendications et les demandes des groupes politiques avec des débats francs et non violents. Pour Bùi Quang Chiêu, l'intérêt pour cette méthode légaliste reposa de plus sur sa légitimité morale ce qui augmenta sa capacité à faire pression sur le politique et sur les instances responsables.

Cette profession de foi de lutte dans la légalité et son attribution comme une des caractéristiques principales des Britanniques nous permet de mieux comprendre sa vision du rôle de l'Administration coloniale comme n'ayant pas besoin de loyauté. Elle ne dut aucunement faire dans la dentelle, selon Chiêu, quand vint le temps de réprimer les actes illégaux, mais seulement

---

[94] *Ibid.*
[95] *Ibid.*
[96] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Sur le Dupleix. III », *La Tribune indochinoise*, 1929-04-03
[97] Bùi Quang Chiêu, « Une autre réponse à M. Babut », *La Tribune indochinoise*, 1929-08-07

de s'assurer que les peuples sous sa gouverne cheminèrent vers leurs autonomies. Gandhi, selon l'auteur, sut dès lors à quoi s'attendre en établissant sa politique de non-coopération. Ces actions politiques guidées par la résistance passive causant des troubles politiques et économiques, il fut pleinement conscient, selon Chiêu, des conséquences possibles de ces actes, c'est-à-dire qu'il put être condamné à purger une peine de prison. Toutefois, pour Bùi Quang Chiêu, cette politique coloniale eut l'avantage d'être claire. Il considéra que les Britanniques en guidant leurs actions politiques sur le principe de la paix sociale établirent, avec l'usage de la violence, les balises d'un espace civique où les indigènes purent affirmer librement leur volonté politique. Ainsi pour Bùi Quang Chiêu, le laisser-faire britannique autorisa l'expression d'un nationalisme naturel des indigènes non pas dans une volonté de faire progresser les peuples colonisés, mais tant et aussi longtemps que les institutions politiques ne furent pas menacées.

La situation au Việt Nam s'avéra tout autre selon Bùi Quang Chiêu. Il stipula que les Français accordèrent peu d'espace pour la liberté d'expression et que les Vietnamiens participèrent très peu à l'administration de la colonie. Toutes tentatives d'expressions de patriotisme et, encore moins, de nationalisme furent, d'après lui, considérées comme une attaque contre la France. Il nota au sujet du Việt Nam où même l'expression de patriotisme, tout au contraire, fut : « [...] considéré par le gouvernement colonial comme un crime. [...] On n'a plus le droit d'aimer sa patrie! »[98] Cette censure, pour Chiêu, en plus d'empêcher l'expression naturelle d'un peuple pour son autonomie politique, se révéla ironique puisque la France se glorifia de coloniser au nom de la mission civilisatrice.

[98] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Sur le Morioka-Maru », *La Tribune indochinoise*, 1929-04-15

Bùi Quang Chiêu qualifia l'attitude française de « libéralisme verbal » glorifié par des envolées oratoires avec les beaux principes de fraternité, d'égalité et de liberté. Cependant, dès que les indigènes essayèrent de réaliser les grands principes tant de fois promis : « […] un déploiement inusité de forces militaires apparaît pour rappeler aux intéressés que les principes de la Révolution française ne sont applicables qu'aux peuples qui savent conquérir de haute lutte leur droit à la lumière et au soleil. »[99] Il souligna aussi que l'Administration coloniale indochinoise ne toléra aucune critique et les moindres réunions de protestations politiques rencontrèrent la police debout « revolver aux poings, et l'armée en alerte. »[100] Cette politique intolérante fut, pour l'auteur, contraire à ce qui dut être fait et démontra une vision à court terme du rôle de la France en Indochine : « La politique de la tête sous l'aile n'est pas une politique dans le sens large et noble du mot, c'est un expédient. »[101] La politique coloniale à courte vue de la France déniant la possibilité au peuple vietnamien d'exprimer leur nationalisme se refléta également, selon lui, dans la réticence de l'Administration à former une élite indigène apte à prendre les guides de la colonie.

L'Administration française et ses fonctionnaires contrôlèrent tous les leviers administratifs laissant peu de responsabilités aux Vietnamiens selon Bùi Quang Chiêu. Tout au contraire de la colonisation anglaise, il compara cette situation sur un ton ironique avec celle de l'Administration française : « Comme nous étions loin de ce "bienfaisant protectorat" où le dernier mandarin annamite ne tient son autorité et sa place que de la bonne volonté d'un résident supérieur. »[102] Il conclut que l'Administration coloniale en Indochine fut gérée principalement

[99] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Deux méthodes de gouvernement », *La Tribune indochinoise*, 1929-04-24.
[100] *Ibid.*
[101] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. L'exposition du congrès national de l'Inde », *La Tribune indochinoise*, 1929-05-06.
[102] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Sur le Dupleix. III bis », *La Tribune indochinoise*, 1929-04-12

par des ressortissants français laissant peu de place aux Vietnamiens. De plus pour l'auteur, cette réticence française à laisser les indigènes gérer leurs affaires eut pour effet d'entraver leur développement d'habiletés nécessaire à la conduite d'un État dans le monde moderne.

L'impossibilité pour les Vietnamiens d'exprimer leur aspiration naturelle d'autonomie politique et la mise en tutelle administrative les empêchant de contrôler leur propre pays s'expliquèrent également, selon Bùi Quang Chiêu, par une incompréhension profonde des Vietnamiens par les Français. Ils se trompèrent en considérant la placidité des Vietnamiens envers les revendications nationalistes pour de l'indifférence ou, même, pour un acquiescement tacite de leurs asservissements. Selon l'auteur, les Français démontrèrent, au demeurant, qu'ils n'eurent : « [...] jamais compris l'âme annamite et que nos gouvernants indochinois […] restent étrangers à nos sentiments intimes. »[103] Et de continuer que les Français ne se penchèrent jamais : « […] un instant sur les souffrances morales de tout un peuple. » Il considéra que cette incompréhension dut changer puisqu'à la fin des années 1920 la situation fut critique : « Nous sommes à un tournant dangereux de la vie politique en Indochine. »[104] Selon l'auteur, la conséquence de la politique « de la tête sous l'aile » limitant le développement du nationalisme et de l'apprentissage de la gouvernance moderne des Vietnamiens fut qu'elle transforma la relation des peuples en présence en accentuant les antagonismes au lieu d'aider les Vietnamiens à se développer naturellement et harmonieusement.

Devant le problème créé par l'attitude réfractaire aux changements de l'Administration française et de cette force politique antilibérale, des Vietnamiens revendiquèrent tout de même des réformes d'ordre politique qu'ils réclamèrent pour retirer des bénéfices de la colonisation

[103] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Sur le Dupleix. I », *La Tribune indochinoise*, 1929-03-27
[104] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Sur le Dupleix. II », *La Tribune indochinoise*, 1929-03-29

européenne et pour cheminer naturellement vers l'autonomie politique. Après les réformes culturelles et économiques des précédents chapitres, les réformes demandées pour contrer l'exploitation et les injustices de la colonisation française furent de l'ordre politique. Les revendications proposées par ces Vietnamiens lors de leurs discussions sur le gandhisme, l'inertie britannique et les excès de violence en Inde présentèrent leurs priorités politiques qu'ils considèrent comme les plus appropriées pour faciliter la régénération de la société vietnamienne et pour les mener le plus rapidement possible de façon harmonieuse vers leur autonomie.

Il est important ici de clarifier les termes utilisés pour définir les revendications politiques de ces modernistes vietnamiens. L'historiographie, dans le peu d'études sur le sujet au Việt Nam, représente majoritairement les revendications politiques des Vietnamiens non communistes comme un républicanisme colonial. Le lien naturel entre les modernistes et la France républicaine évident au premier abord est en fait réducteur pour la complexité du débat au Việt Nam, car laissant de côté les revendications politiques libérales non républicaines telles que la monarchie constitutionnelle revendiquée par des nationalistes influents tels Phan Bội Châu et Phạm Quỳnh. [105] C'est pourquoi nous préférons désigner leurs revendications par le concept de constitutionnalisme qui englobe les différents types de systèmes politiques de la démocratie

[105] Christopher Goscha dans son article, « Aux origines du républicanisme vietnamien. Circulations mondiales et connexions coloniales », dans *Revue d'Histoire*, 131, Juillet-Septembre, 2016, p17-35, dont le but premier du texte est de présenter à grands traits les réseaux de circulations et de diffusion des écrits modernes au Việt Nam présente sommairement le républicanisme de Phan Châu Trinh : « Il fut séduit par l'oeuvre de Rousseau et galvanisé par les idées de Montesquieu. Exalté par ces découvertes, il devint un ardent républicain, attaché aux notions de droits individuels, de gouvernement représentatif et de liberté d'expression. Il se révéla aussi le plus virulent des antimonarchistes vietnamiens. » p.24 et Peter Zinoman dans son livre sur l'oeuvre de l'auteur et journaliste Vũ Trọng Phụng *Vietnamese Political republican: The Political Vision of Vu Trong Phung* représente le républicanisme vietnamien essentiellement comme un air du temps présent au Việt Nam durant l'entre-deux-guerres : «This vision, which I call late colonial republicanism, featured core elements of moderate republican agenda pursued by centrist and center-left parties in France during the Third Republic. In addition to opposing both communism and unfettered capitalism, it expressed strong support for democracy, education, scientific and social-scientific inquiry, social justice, and an open public sphere. The cultural unstable colonial context in which Vũ Trọng Phụng's commitment and vision emerged encouraged, in addition, a special preoccupation with the erosion within Vietnamese society of traditional learning, morality, and gender norms. », p.15.

libérale et non seulement le républicanisme.

Le constitutionnalisme émergea au cours du 18e siècle et se concrétisa dans les révolutions américaine et française en opposition au despotisme des monarchies absolues. Inspiré de la philosophie des Lumières, ce type de gouvernement se fonda sur les idées politiques de la séparation de pouvoirs, de la règle de droit et des droits naturels. Tout au contraire d'un gouvernement despotique et arbitraire, la mise en pratique du constitutionnalisme demande, essentiellement, l'affirmation publique et la mise en pratique d'une limite légale au pouvoir d'un gouvernement.[106] Le constitutionnalisme représente ainsi un concept décrivant une forme d'organisation d'un État qui, dans l'exercice de son pouvoir et de la reconnaissance de sa légitimité, doit être basé sur les principes : « […] that government can and should be legally limited in its powers, and that its authority or legitimacy depends on its observing these limitations.»[107] Cette limite de pouvoir est inscrite généralement dans une constitution énonçant une série de normes créant, structurant et définissant les limites du pouvoir et de l'autorité du gouvernement dans sa capacité à utiliser la violence. Dans sa forme moderne, le constitutionnalisme se compose de ces éléments fondamentaux : la souveraineté populaire, une constitution généralement écrite, la règle de droit, la séparation des pouvoirs, la protection des droits individuels libéraux et l'indépendance de la justice. [108]

Comme la très grande majorité des concepts associée à la modernité impérialiste occidentale, l'appropriation du constitutionnalisme au Việt Nam se fit initialement par les écrits modernes (*tân thư*) émanant du Japon et de la Chine. Les écrits de Jean-Jacques Rousseau et de

---

[106]Bui Ngoc Son , « The Introduction of Constitutionalism in East Asian Confucian Context: The Case of Vietnam in the Early Twentieth Century » dans *National Taiwan University Law Review* 7(2), 2012, pp. 425–465

[107] Wil Waluchow. "Constitutionalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/constitutionalism/>. septembre 2021.

[108]Bui Ngoc Son , *loc. cit.* p. 426.

John Locke, entre autres, furent diffusés au Việt Nam par le réseau des lettrés confucéens. Au Việt Nam, les deux lettrés et modernistes Phan Bội Châu et Phan Châu Trinh proposèrent chacun une solution basée sur le constitutionnalisme pour résoudre les problèmes de gouvernances de la cour impériale vietnamienne et permettre à la société vietnamienne de revitaliser.

Phan Châu Trinh, tel Phan Bội Châu discuté plus haut, fit partie des premiers mandarins à intégrer les idées venues de l'Occident dans le but de moderniser le Việt Nam et d'assurer son accession à l'autonomie politique. Né en 1872, il eut une éducation classique confucéenne, réussit avec succès ses examens mandarinaux et obtint un poste dans la haute fonction publique en 1903. Dès 1905, il quitta son poste pour se consacrer à la diffusion et à la promotion des idées modernes occidentales. Il fonda, ainsi, en 1906 le mouvement pour la modernisation (*Phong trào Duy Tân*) et participa à la très influente École libre du Tonkin (*Đông kinh Nghĩa thục*) fondée en 1907 et fermée l'année suivante par les Français. [109] Profitant des troubles politiques inspirés par les idées modernistes, les Français l'arrêtèrent et l'envoyèrent à la prison de Poulo Condore sur l'île de Côn Đảo. En 1910, il fut libéré de prison et put s'exiler l'année suivante en France grâce, en partie, aux pressions effectuées en sa faveur par la Ligue des droits de l'Homme. En 1926, son décès et ses funérailles en particulier, quelques mois après son retour au Việt Nam, démontrèrent l'importance et le respect pour de nombreux Vietnamiens envers ce lettré moderniste ; une foule estimée entre 25,000 et 70,000 personnes suivirent la marche de son cortège funéraire à Sài Gòn et à travers le pays de nombreux étudiants portèrent un brassard noir même après que les autorités l'interdirent et des commémorations eurent lieu dans plusieurs villes du Việt Nam.[110]

---

[109]Bui Ngoc Son, *loc. cit.*, p. 441

[110] Les informations sur les funérailles nous viennent de Ralph Smith qui estime la foule à 25,000 personnes dans son article *Bui Quang Chieu and the Constitutionalist Party in French Cochinchina, 1917-1930* p. 141 et de Philippe Peycam qui estime la foule à 70,000 dans son livre *The Birth of Vietnamese Political Journalism: Saigon 1916-1930*, p. 138

Les deux hommes imaginèrent un gouvernement au Việt Nam basé sur les principes de la souveraineté populaire, d'une constitution écrite, une charte des droits et une séparation des pouvoirs.[111] Par contre, les deux hommes ne s'accordèrent pas sur le type de gouvernement et la manière pour le Việt Nam de l'obtenir. Pour Phan Bội Châu, la forme de gouvernement au Việt Nam allait être une monarchie constitutionnelle au contraire de Phan Châu Trinh pour qui un gouvernement républicain représenta le meilleur choix. De plus, les deux hommes se différencièrent dans la méthode pour instaurer de tels gouvernements au Việt Nam. Phan Bội Châu préconisa en premier aux Vietnamiens de regagner leur autonomie politique par les armes pour ensuite établir un gouvernement. Phan Châu Trinh vit dans l'association avec la France la meilleure option pour le Việt Nam de se moderniser et d'ultimement atteindre sans l'usage de la violence l'autonomie politique.

Leurs représentations du constitutionnalisme se rejoignirent toutefois par l'importance qu'ils accordèrent au rôle du gouvernement fondé par une constitution. L'appropriation du concept des droits individuels s'effectua par ces modernistes en insistant sur l'importance, selon Bui Ngoc Son, du peuple (*dân quý*) confucéen et non de l'individu (*dân nhân*) comme fondement de la légitimité de tout gouvernement. À la différence selon l'auteur des droits individuels libéraux, le principe confucéen (de l'école de Mencius) du peuple comme fondement du gouvernement demande au gouvernement d'aider le peuple à subvenir à ses propres besoins matériels et spirituels. [112] L'importance du peuple et de la société se combina ainsi pour ces modernistes, selon Son, dans une conception du constitutionnalisme accentuant le rôle du gouvernement constitutionnel comme protecteur des droits des individus. Ainsi, toujours selon

[111]Bui Ngoc Son, *loc. cit.*
[112]Bui Ngoc Son, *loc. cit.*, p. 439-440.

Son, ces modernistes ne considérèrent jamais le rôle ultime au gouvernement de protéger uniquement les droits individuels libéraux, mais plutôt : « […] the constitutional government is the public good of the people in general. [Pour eux] constitutionalism was designed to promote the accountability of the government to the people in general rather than solely to the individual rights. »[113] Pour Bui Ngoc Son, cette appropriation du concept de gouvernement constitutionnaliste qu'il nomme « communitarian constitutionalism » [114] se retrouva dans les débats politiques durant la période coloniale et, selon lui, est encore présente dans la conceptualisation et l'application du concept au Việt Nam.

Il est important aussi de mentionner que notre choix d'analyser l'appropriation du gandhisme au Việt Nam limita l'éventail de propositions apportées par les modernistes. Tous les textes sur le sujet que nous avons trouvés étant publiés dans les années 1920 et au début des années 1930, les revendications furent essentiellement effectuées dans le cadre républicain et de libéralisme démocratique. Comme nous avons vu, la censure des journaux et des livres empêcha la publication légale de textes jugés séditieux, les revendications de groupes radicaux ne purent être diffusées dans les canaux officiels et furent reléguées ainsi à la clandestinité. Les propositions énoncées dans leurs discussions sur le gandhisme furent également effectuées dans une idée de comparaison entre deux situations coloniales. Ainsi, les discussions portèrent nécessairement sur le cadre proposé par les colonialismes, leurs différences et leurs applications dans le monde colonial. Ce fut pourquoi ils réclamèrent principalement des droits déjà octroyés aux Indiens et surtout des réformes qu'ils eurent la possibilité de dire et dont l'applicabilité fut déjà annoncée par les autorités françaises et la mission civilisatrice.

---

[113]*Ibid.*
[114]Bui Ngoc Son, *loc. cit.*, p. 457

Pour la première proposition de réformes politiques que nous discutons, nous reprenons avec Bùi Quang Chiêu son récit sur son voyage en Inde. Ce récit devint également l'occasion de proposer sa conception d'un colonialisme avantageux, pour tous les acteurs en présence, et les politiques coloniales que les colonisateurs durent appliquer dans les territoires sous leur gouverne. En fait, il nous présenta sa conception d'un colonialisme idéal en comparant le colonialisme européen à un colonialisme issu de l'Asie et établi, sur un partenariat basé sur le respect entre les cultures et sur l'épanouissement culturel et politique des colonisés. Cette représentation d'un colonialisme asiatique plus harmonieux se concrétisa selon Bùi Quang Chiêu dans celui de l'Empire chinois au Việt Nam. Sans remettre en question sa capacité de connaitre les tenants et les aboutissants de la colonisation chinoise, sa lecture de cette colonisation peut être représentée comme une métaphore d'un colonialisme idéal et idyllique (telle la *Source aux fleurs de pêchers* discuté au chapitre deux) dans un dialogue avec la communauté française au Việt Nam. Pour le bien de notre démonstration, nous débuterons en présentant les différents aspects du colonialisme chinois présenté dans le texte pour ensuite faire ressortir de l'exemple chinois les liens avec la colonisation française en Indochine à la fin des années 1920.

Bùi Quang Chiêu attribua cette capacité du colonialisme chinois à prendre le contrôle sur des sociétés dans le respect des cultures à leur habileté à s'y intégrer sans utiliser la force et la violence. Dans toutes les régions où ils s'installèrent selon lui, ils prirent tranquillement le contrôle, et ce, principalement par l'économie. Il expliqua leurs succès entre autres au fait qu'ils travaillèrent de façon acharnée et qu'ils investissaient dans plusieurs secteurs de l'économie locale : « Cette race robuste, travailleuse, commerçante innée, sobre, prolifique, exerce son emprise partout où elle s'installe […]. »[115] Il voyait dans cette façon d'étendre leur pouvoir

[115] Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. Sur le Dupleix. III bis », *La Tribune indochinoise*, 1929-04-12

doucement sur des régions un reflet caractéristique de cette culture puisque les Chinois : « […] dédaign[ent] cette conquête politique basée sur la force brutale dont s'enorgueillissent les Européens. »[116] Cette méthode chinoise de colonialisme sans violence directe s'avéra la méthode la plus efficace, selon l'auteur, puisqu'elle : « […] conquière des pays par le seul travail tenace et intelligent, là où elle a pris pied, elle reste et domine. »[117] Pour Bùi Quang Chiêu, la capacité des Chinois d'imposer fermement leur pouvoir sur plusieurs territoires résulta d'une intégration lente et harmonieuse. Tout comme sa conception de la non-coopération économique comme meilleur moyen d'obtenir l'autonomie politique, il affirma que ce fut par la transformation de l'économie que les Chinois réussirent à étendre leurs pouvoirs sans violence et à influencer d'autres peuples.

Cette capacité de la communauté chinoise de pouvoir établir « son emprise partout où elle s'installe » se réalisa dans l'histoire même du Việt Nam selon Chiêu. Les Chinois colonisèrent le Việt Nam dès le début de l'ère chrétienne et restèrent plus de mille ans. Bien qu'il soit conscient de nombreux conflits et combats entre les deux peuples durant cette conquête, l'importance, selon l'auteur, ne situa pas dans la perte de pouvoir des Vietnamiens, mais bien la façon dont les Chinois administrèrent leur État vassal. Cette colonisation, selon lui, s'effectua en favorisant l'autonomie politique du Việt Nam. Il décrivit l'occupation chinoise du Việt Nam comme purement nominative : « [...], car il ne se trouve trace d'aucune ingérence céleste dans l'administration intérieur du pays. »[118] Toujours selon lui, le peuple conquis géra ses propres affaires et cette autonomie politique intérieure leur permit même de recréer la structure politique des conquérants : « Toute l'Administration intérieure était indigène, le roi d'Annam poussait l'audace jusqu'à se proclamer, dans les actes officiels "Fils du Ciel", c'est-à-dire autant que

[116] *Ibid.*
[117] *Ibid.*
[118] *Ibid.*

l'Empereur de Chine lui-même. »[119] Il dépeigna le contrôle de la Chine à : « Tout au plus, un envoyé impérial pour symboliser les relations de suzerain à vassal [...]. »[120] Pour Bùi Quang Chiêu, cette forme de colonisation laissant une grande autonomie administrative aux élites locales permit au Việt Nam de contrôler les leviers politiques et la capacité de pouvoir se gouverner selon ses propres volontés.

La colonisation tranquille des Chinois permit aussi d'introduire en terre vietnamienne une grande civilisation selon Bùi Quang Chiêu. Avant la conquête chinoise, les Vietnamiens furent, pour l'auteur, un peuple inculte : « […] nos ancêtres, les Giaochi [les *Giao Chỉ* du Nord du Việt Nam actuel et conquis par l'Empire chinois au premier siècle avant l'ère chrétienne], étaient un peuple relativement arriéré à laquelle leurs puissants voisins du Nord apportaient une civilisation infiniment plus raffinée. »[121] Cet apport civilisationnel des Chinois procura un legs inestimable pour notre auteur : « [le conquérant chinois] nous a donc apporté sa civilisation millénaire et naturellement avec ses caractères chinois, tout son trésor de littérature et de philosophie [...]. »[122] Cette intégration de la culture chinoise au Vietniam, selon Chiêu, ne résulta pas seulement du conquérant imposant ses lois, mais bien la conséquence d'un acte volontaire de sa part : « Bref, les Chinois nous enseignèrent sans réticence ce qu'ils savaient en science et en lettres [...]. »[123] Ainsi, il détermina que le colonialisme chinois favorisa le développement des Vietnamiens en les aidant à se sortir du barbarisme en transférant leurs connaissances aux peuples conquis. Ultimement, ce colonialisme découla d'un partenariat construit sur un modèle de respect, d'intégration et de développement du genre humain. Le peuple chinois à travers les époques

[119] *Ibid.*
[120] *Ibid.*
[121] *Ibid.*
[122] *Ibid.*
[123] *Ibid.*

réussit, selon Chiêu, à coloniser et à s'intégrer dans de nombreuses sociétés, et ce, tout en respectant les cultures indigènes et en favorisant le développement des populations locales.

Le mérite de la colonisation chinoise, selon Chiêu, reposa justement sur le fait qu'elle eut compris et respecté le développement naturel des aspirations nationales des peuples colonisés. Elle instaura des structures politiques gérées par des autorités indigènes et n'hésita pas à leur enseigner les connaissances nécessaires à la bonne gestion d'un gouvernement. Pour l'auteur, cette méthode coloniale eut l'avantage de favoriser l'épanouissement des peuples conquis. Le succès de la colonisation chinoise au Việt Nam se démontra, selon lui, puisqu'elle résulta dans une intégration presque entière des cultures en présence : « [...] si bien que les deux peuples, même séparés, ont fini par avoir les mêmes mœurs, les mêmes institutions, au point de s'identifier complètement. »[124] Il y perçut un développement harmonieux entre les peuples au point où il n'y eut plus de différence entre eux : « [...] les métis sino-annamites mouraient loyalement sujets annamites : des Minh-huong, ce qui signifierait que le peuple n'entendait pas établir une différence quelconque entre lui et son protégé. »[125] Il conclut que la méthode chinoise établit des liens forts entre les deux peuples parce qu'elle eut respecté les indigènes en leur laissant le contrôle de leur territoire et en favorisant l'intégration culturelle entre les deux peuples. En outre selon l'auteur, cette colonisation a donné aux Chinois la loyauté d'un peuple pour plus de mille ans.

Qu’est ce texte peut nous apprendre sur la conception d’un bon colonialisme selon Bùi Quang Chiêu? Le colonialisme de l’Empire chinois aurait été le plus efficace et aurait favorisé le respect entre les groupes présents en effectuant une prise de contrôle d’un territoire lente et sans

[124] *Ibid.*
[125] *Ibid.*

violence à l'aide du développement économique. Sur le ton d'un reproche, il vit l'usage de la violence telle que pratiquée par les Européens de l'arrogance. Cette intégration économique et non territoriale de l'Empire chinois eut également l'avantage de nécessiter au minimum les contrôles politiques des états vassaux. Il plaça ainsi l'Empire chinois en opposition au contrôle politique étroit qu'effectua la France au Việt Nam selon Chiêu. En outre, cette représentation du colonialisme chinois enseignant sans réticence peut-être facilement interprété comme une critique envers le peu d'investissement français dans l'éducation, un des piliers justifiant la mission civilisatrice française. Que cela soit l'absence de violence, l'intégration économique, le transfert de connaissance par l'éducation, l'utilisation d'agents locaux pour la gestion de la colonie, tous ces éléments furent des revendications de l'auteur que nous avons présenté dans les différents chapitres et qu'il fit tout le long de sa carrière politique. Ultimement, pour l'auteur cette colonisation idyllique, harmonieuse et respectueuse créa une relation à long terme où, au final, les Vietnamiens eurent envers ces colonisateurs une très grande reconnaissance et une loyauté durable. Le message fut clair envers les Français.

Bùi Quang Chiêu continua sa réflexion sur les concessions que les autorités françaises durent effectuer pour ne pas entraver le développement naturel des Vietnamiens. Il argua de la nécessité de permettre la liberté d'association des Vietnamiens pour créer une colonisation bénéfique pour tous. Impliqué dans la politique coloniale, Chiêu revendiqua principalement la liberté d'association comme une plateforme où les acteurs politiques et administratifs auraient pu se rencontrer pour articuler leurs griefs envers l'Administration, apporter des recommandations aux différentes politiques coloniales et présenter en commun leurs revendications politiques. En Cochinchine, il fut interdit d'organiser des réunions politiques sans l'autorisation des autorités et même de former légalement des partis politiques. Cette politique fut encore plus stricte dans les

deux protectorats de l'Annam et du Tonkin. Par contre, les Cochinchinois eurent la possibilité de former des associations ou des mutuels pour des activités sportives, caritatives, culturelles, syndicales ou éducatives. L'importance que Chiêu accorda à liberté d'association se révéla dans sa tentative de créer un Congrès d'élus de la Cochinchine en 1927.

Toujours dans la série d'articles sur son voyage au Congrès annuel de l'INC, Bùi Quang Chiêu argua que l'obtention de la liberté d'association politique à certains membres de la communauté vietnamienne aurait permis une meilleure compréhension des enjeux politiques en colonie. Ce fut pourquoi il avait tenté d'organiser un Congrès des élus à Sài Gòn en 1927 où les représentants des différentes assemblées provinciales, municipales, agricoles et commerciales de la Cochinchine, soit environ 250 personnes, selon lui, auraient discutées des : « […] questions importantes du pays. » [126] Par contre, sa proposition initialement acceptée, selon lui, par le Gouverneur général de l'Indochine Pasquier, alors intérimaire, rencontra d'énormes embûches auprès d'autres instances politiques. [127] Le Gouverneur de la Cochinchine Blanchard de la Brosse interdit la réunion en utilisant divers recours : « On invoqua la constitution indochinoise, on envisagea les troubles politiques, etc, etc. Bref, le Gouvernement se montra si réticent et au fond si hostile que j'ai dû renoncer à organiser ce Congrès des Elus annamites […]. » [128] Pour Chiêu, le ce Congrès eut pour objectif de « […] clarifié l'atmosphère cochinchinoise en abordant

[126]Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. L'exposition du congrès national de l'Inde », *La Tribune indochinoise*, 1929-05-06.

[127] Ces difficultés peuvent s'expliquer par une dépêche du 16 avril 1927 du GGI au Ministère des colonies signée Pasquier où il contredit Bùi Quang Chiêu en stipulant qu'il ne fut pas d'accord avec l'organisation du congrès : « Depuis réponse catégorique faite par Gouverneur Cochinchine, d'accord avec moi, lors de mon séjour Cochinchine, à BUI-QUANG-CHIEU, idée réunir congrès des élus indigènes semble bien être abandonnée. Journaux Sion (?) les plus avancés, n'en parle pas. BUI-QUANG-CHIEU espérait par ce moyen, paraît-il, devenir le député officieux des Annamites de Cochinchine. Souscription clandestine 100,000 piastres qu'il avait organisée en vue de créer représentation annamite de Cochinchine à Paris a échoué. » ANOM SLOTFOM série 3 carton 3.

[128]Bùi Quang Chiêu, « Vers les Indes et le Siam. L'exposition du congrès national de l'Inde », *La Tribune indochinoise*, 1929-05-06.

résolument l'étude de quelques problèmes importants qui se posent par suite de l'évolution du pays, dans tous les domaines. »[129] L'intransigeance de l'Administration française resta entière puisqu'il suggéra même de limiter les débats : « On aurait pu, pour commencer, limiter le programme en n'y inscrivant que des sujets non politiques : l'enseignement indigène, le crédit agricole, l'épargne annamite, le régime fiscal cochinchinois, etc, etc,...»[130] Cette occasion manquée se révéla selon lui une grande perte puisqu'elle aurait donné la chance aux élus vietnamiens de se réunir et de discuter de leurs préoccupations communes et elles auraient aidé les Français à mieux gouverner : « Quelles précieuses indications l'Administration n'aurait-elle pas obtenues de ces assises où tous les élus annamites eussent apporté la libre contribution de leur expérience des besoins réels de la population à l'étude de questions d'intérêt général ! »[131] De plus, pour l'auteur, il importa pour l'Administration de mieux connaitre ses sujets, car : « […] je considère que tant quelle n'est pas fondée sur le libre consentement des peuples assujettis, l'oeuvre française en Indochine repose sur une base branlante que le moindre événement mondial pourra balayer comme un feu. »[132] Pour Bùi Quang Chiêu, la possibilité de laisser les peuples colonisés de se réunir en association politique où ils purent discuter de leurs doléances et proposer des suggestions eut l'avantage pour les colonisateurs d'obtenir une meilleure connaissance des buts politiques de ces Vietnamiens et de permettre une gestion plus harmonieuse de la communauté.

La liberté de presse et la liberté d'expression représentèrent les revendications d'ordres politiques les plus réclamées lors des discussions sur le gandhisme et la situation politique en Inde. Souvent exprimés comme une critique envers l'Administration française en Indochine, ces

[129] *Ibid*.
[130] *Ibid*.
[131] *Ibid*.
[132] Bùi Quang Chiêu, « Une réponse à M. Babut », La Tribune Indochinoise, 07 juillet 1929

articles présentèrent cette liberté de parole comme un outil essentiel pour obtenir une colonisation bénéfique pour tous en permettant aux Français de connaitre les doléances des Vietnamiens et d'agir, dès lors, en conséquence, apaisant le mécontentement de la population colonisée et les revendications nationalistes.

L'Echo annamite 1927-04-01

Dès le troisième numéro de *L'Echo annamite* paru le 13 janvier 1920, le journal, qui débuta sa parution le 8 janvier, proposa en éditorial un texte sur les réformes et la vitesse à laquelle elles durent être effectuées. Partant des revendications en huit points que Nguyễn Ái Quốc (un des alias de Nguyễn Sinh Cung mieux connu sous le nom d'Hồ Chí Minh) envoya au Président Woodrow Wilson durant la conférence de la paix en janvier 1919 à Versailles, le journaliste, Lê Lôc, stipula qu'il fut primordial que les réformes ne fussent pas effectuées trop rapidement. Pour lui, les Vietnamiens ne furent pas prêts et l'application des réformes dut se faire graduellement. Des propositions présentées par Nguyễn Ái Quốc, sur la liberté d'association, la justice équitable, la liberté de mouvement, la liberté d'enseignement, l'administration du gouvernement par lois et non par décrets et la représentation des Vietnamiens au Parlement, seule celle sur la liberté de la presse fut considérée comme pouvant être appliquée immédiatement par Lê Lôc. Il ne s'opposa aucunement, toutefois, aux revendications d'Hồ Chí Minh, mais seulement avec la rapidité qu'elles auraient été instaurées. Ainsi, seule la liberté de presse fut immédiatement essentielle pour la progression des Vietnamiens selon Lê Lôc.

La liberté de la presse devint fondamentale à l'œuvre française, continua Lê Lôc, puisqu'elle permit l'apaisement des récriminations de la population envers le pouvoir. Ainsi, pour l'auteur, la liberté de presse fut trop utile : « […] au bien public pour que l'on puisse songer à le bâillonner, sans graves raisons d'État. » [133] Le journaliste comparant les Indiens aux Vietnamiens, conclut que tout comme les Indiens, les Vietnamiens aussi purent obtenir certains droits : « [Les Vietnamiens] ne sont pas aussi avancés en science politique que les Hindous, mais ils sont aussi intelligents et peut-être plus maniables. » [134] Dès lors pour l'auteur, les Vietnamiens

[133] Lê Lôc, « Les idées de M. Couac », *L'Echo annamite*, 1920-01-13.
[134] *Ibid*.

méritèrent de profiter de la liberté de la presse : « […] sans être aussi large que l'administration anglaise, par exemple, dans les Indes. » [135] De plus, la liberté de la presse eut l'avantage de diminuer la pression sociale en permettant aux citoyens de ventiler les doléances telles que le démontra l'Inde : « Là-bas, les natifs ont leur congrès, leur presse indigène, souvent débordante de haine contre l'Angleterre, et en définitive la colère populaire se ralentit dans le vide. » [136] Pour l'auteur, la liberté de parole permit aux gens de ventiler ce qui eut peu d'impact sur les sociétés rendant ces mesures adéquates : « Il y a une question d'adaptation et de mesure qui permet de soulager la fièvre de parler et de critiquer qui est une maladie éminemment humaine et vingtième siècle. » [137] En permettant la liberté de presse, l'Administration coloniale allait bénéficier, d'après Lê Lôc, d'un outil de contrôle social en laissant la population exprimer leurs doléances, et ce sans grande conséquence sur la paix sociale.

Un article de *La Tribune indigène* de 1921 présenta également la liberté d'expression comme un élément essentiel de la mission civilisatrice française. Pour le journal, faisant le point sur la situation politique en Inde, la propension des autorités françaises de ne pas laisser libre cours aux revendications nationalistes empêcha de comprendre les aspirations de leur pupille vietnamien. Nier la réalité que tous les peuples colonisés, à l'instar des Indiens, voulurent se libérer de la servitude, mena, pour l'auteur, à une incompréhension de la part des autorités des « […] idées nobles et généreuses propagées par l'élite. » [138] Car selon l'auteur : « Le sentiment nationaliste si vague et confus qu'il existe profondément chez tous les êtres humains […].» [139] De plus, cela représenta une erreur de penser que le silence des nhaqués (paysans vietnamiens et par

[135] *Ibid*.
[136] *Ibid*.
[137] *Ibid*.
[138] Signé Tribune indigène, « Le Gandhisme dans les Indes », *La Tribune indigène*, 1921-10-04.
[139] *Ibid*.

extension, la masse populaire) représenta le signe de soumissions et de résignations. Ce silence résulta plus tôt du racisme et de l'humiliation vécus tous les jours par le peuple vietnamien aux mains des Français. Ainsi, pour l'auteur, il importa de laisser s'exprimer le sentiment nationaliste et de conclure, en soulignant l'importance de la liberté d'expression, que le silence découla de la situation coloniale : « Qui ne dit mot consent, dit la sagesse des nations. Mais on oublie de dire que la condition « sine qua non » en est que le silence est volontaire.» [140] L'Administration française allait devoir changer leurs méthodes et permettre la liberté de parole puisqu'éventuellement la répression et la « cadouille » (matraque de police) ne fut pas la solution : «L'exemple des Anglais suffit à répondre à pareille ineptie.» [141] Dès 1921, ces modernistes virent le cul-de-sac dans lequel se dirigea la colonie si les promesses de réformes allaient rester lettre morte. Pour eux, la France en allouant la liberté d'expression allait pouvoir créer un environnement où le peuple colonisé allait dire librement ses aspirations nationalistes et ainsi s'assurer du développement plus respectueux et harmonieux de la colonie.

Nguyễn An Ninh fit également de la liberté d'expression un élément important de l'outillage nécessaire pour aider au cheminement des Vietnamiens vers l'autonomie politique. Dans un bref texte de décembre 1924 paru dans *La Cloche fêlée*, l'auteur observa dans la réception du gandhisme en Indochine le symptôme d'un problème plus important et dont la solution se trouva dans la libre propagation des idéaux républicains. Pour lui, la popularité du gandhisme en Indochine revêtit plusieurs aspects, mais le plus important fut sa capacité à donner aux Vietnamiens des outils pouvant leur servir dans leur quête nationale : « Les Annamites se demandent s'ils ne pouvaient pas adopter le gandhisme pour reconquérir progressivement leur

[140] *Ibid.*
[141] *Ibid.*

liberté. » [142] Cependant, les succès du Mahatma en Indochine durent être pris avec un grain de sel, car il ne crut pas que ses compatriotes eurent une réelle volonté de changer la situation. Pour Ninh, les Vietnamiens cherchèrent un procédé de lutte pour la libération :« […] qui exige le moins d'énergie et de sacrifice. Voilà pourquoi la doctrine du Mahatma hindou plait aux Annamites moralement et physiquement affaiblis par 70 années de domination française. » [143] Il conclut sur un ton ironique que ses collègues ne furent pas prêts à faire les sacrifices nécessaires : « Conquérir sa liberté sans risquer ni le poteau ni la prison, en se croisant les bras, c'est le rêve. » [144] Cependant selon lui beaucoup de ses compatriotes ignorèrent que la force du gandhisme demanda : « […] des sacrifices incalculables et a déployé une force moral prodigieuse pour organiser la résistance passive par la non-coopération. » [145] Pour Nguyễn An Ninh, cette incompréhension et sous-estimation des efforts nécessaires pour obtenir un mouvement politique aussi fort que celui des Indiens demanda une transformation importante de la conception que se firent les Vietnamiens de la politique.

Pour arriver à cette transformation, Nguyễn An Ninh proposa une solution centrée sur la diffusion des idées républicaines à la population. Acceptant les avantages offerts par l'entente franco-annamite, il vit l'essor du Việt Nam se réaliser par une plus grande compréhension dans la population des idées républicaines : « L'Indo Chine (sic) étant devenue terre française, nous devons avoir le droit et même le devoir de propager dans les masses les principes fondamentaux des constitutions républicaines de la France. » [146] Il demanda aux Vietnamiens de s'organiser en associations et d'utiliser la liberté de presse pour les écrits en langue française. Ils ne durent pas

[142] Nguyễn An Ninh, « Les Annamites et le gandhisme », *La Cloche fêlée*, 1925-12-14.
[143] *Ibid*.
[144] *Ibid*.
[145] *Ibid*.
[146] *Ibid*.

craindre les intimidations des dirigeants puisque « Tant que nous respectons la loi, nous ne devons pas être inquiétés par qui que ce soit. » [147] Ainsi, cette propagande des idées françaises dans la population put fonctionner selon Ninh, toutefois cela demanda un changement d'attitude. La population annamite dut affirmer ses droits et arrêter de se mettre à plat ventre devant l'oppresseur, car : « […] le gandhisme nous commanderait de leur opposer une résistance passive, mais fière qui, nous montre consciencieux de notre dignité humaine. »[148] Il fut important pour Nguyễn An Ninh pour aider la population à se sortir de son apathie de faire la promotion de leurs droits républicains et également, tel Gandhi, à leur apprendre à se tenir debout devant les oppresseurs.

La diffusion des idées républicaines demandant l'utilisation des médias de masse, Nguyễn An Ninh demanda la liberté de presse et critiqua la censure de la presse en vietnamien. Cette censure des journaux publiés en quốc ngữ exigeant l'approbation avant publications et la censure des articles jugés tendancieux s'avéra contre-productive à l'oeuvre française d'après lui. Cette presse en vietnamien, ayant la capacité de rejoindre la masse populaire, aurait pu servir la cause française : « Ils pourraient servir plus efficacement que les autres journaux à introduire en ce pays la science européenne, hâter le progrès, et diffuser la pensée française. » [149] Cette idée de la diffusion de la connaissance et du républicanisme français se situa au coeur de son argument. Pour l'auteur, la censure eut l'effet contraire : « La censure, ennemie du Progrès, le plus grand obstacle à l'union des deux races […]. » [150] Il spécifia, plus loin, « La censure qui pèse sur les journaux en langue indigène n'a été jusqu'ici qu'un instrument pour aveugler la population, la

[147] *Ibid*.
[148] *Ibid*.
[149] Nguyễn An Ninh, « Une plaie ou la Censure et les journaux en langue indigène », La Cloche fêlée, 1924-03-17.
[150] *Ibid*.

laisser dans l'ignorance. » [151] Cette censure eut, en outre, un effet négatif sur le prestige de la nation tutélaire. Méfiant de la censure, la population commença à douter de l'objectif de la colonisation puisqu'elle « commence de suspecter les intentions nobles et généreuses […] à retirer sa confiance en ceux là (sic) qui se disent ses protecteurs. » [152]

Cette diffusion si importante de savoir français fut de surcroit entravée par la censure d'une autre façon toujours selon Nguyễn An Ninh. Les Vietnamiens, qu'il qualifia de qualités, soit ceux connaissant autant la culture chinoise que la culture française, ne voulurent pas travailler pour une presse vietnamienne puisqu'ils ne purent travailler librement et « […] ces hommes de bonne volonté ne peuvent supporter la censure. » [153] Ces mêmes élites représentèrent pourtant les éléments essentiels pour le rapprochement entre le Việt Nam et la France, selon Ninh. Le Việt Nam selon lui nécessita ces élites pour que le rapprochement culturel s'effectuât par leurs diffusions des idées françaises qu'ils allaient effectuer et ainsi ils : « […] prépareront un stabilité, un terrain sur lequel l'influence française agira sans brutalité efficacement sur notre race pour son bonheur et pour la gloire de la France. » [154] La censure dès lors compromit la mission française en colonie en limitant la diffusion des connaissances françaises par des gens de qualités aptes à trouver un terrain d'entente entre les races en présence.

Dans un article du Phụ Nữ Tân Văn de novembre 1931, l'auteur fit également de la liberté d'expression un excellent outil pour l'Administration d'avoir une meilleure compréhension du peuple vietnamien. Dans l'article non signé, l'auteur discuta de la rumeur voulant que l'Administration coloniale allât abolir la censure des journaux en vietnamien le 1er

[151] *Ibid.*
[152] *Ibid.*
[153] *Ibid.*
[154] *Ibid.*

janvier 1932. [155] L'article présenta longuement les différentes lois régissant la censure des journaux en quốc ngữ en colonie et en les comparant à celle de l'Inde et en Indonésie. La situation entre les colonies fut similaire selon l'auteur, même si la presse put paraître libre comme en Inde, les Administrations coloniales utilisèrent toutes différents moyens pour la contrôler. Pour l'auteur, se réjouissant de la rumeur d'une possible presse libre et attendant « avec impatience ce que sera le résultat »,[156] il jugea cette liberté essentielle puisqu'elle permettra aux journalistes de disserter librement et de pouvoir rapporter la réalité telle qu'il la vit. De plus, la liberté de presse allait aider le peuple vietnamien puisque : « […] les injustices criantes qu'il subit pourront être exprimées sur la une des journaux (*mặt báo*). » [157] Les gouvernants coloniaux ne demeurèrent pas en reste, selon l'auteur. Les administrations coloniales allaient obtenir des informations précieuses de ces journaux sans censure : « Ainsi, le gouvernement pourra savoir les idées et les situations du peuple de manières précises. » [158] Ce nouveau dialogue, d'après l'auteur, entre les colonisateurs et colonisées allait être salutaire pour tous : « Alors, en permettant le droit de liberté de publication, le gouvernement et le peuple seront égaux et pourront profiter de tous les avantages. » [159] D'après l'auteur, la liberté de la presse allait donner aux Vietnamiens une tribune pour revendiquer la justice pour les torts qu'ils subissent. Par contre, ce ne fut pas une question de catharsis comme mentionnée par Lê Lôc, mais l'idée que cette liberté de presse allait dévoiler les injustices permettant aux autorités d'en prendre connaissance et d'agir en conséquence. Pour l'auteur, et pour tous les auteurs précédents,

[155] La censure des journaux en vietnamien fut abolie en janvier 1935 comme discuté au chapitre 1.
[156] Non signé, « Ý-kiên chúng tôi đối với thời-sư [Notre opinion sur l'actualité] », *Phụ Nữ Tân Văn*, 1931-11-19.
[157] *Ibid*.
[158] *Ibid*.
[159] *Ibid*.

la liberté de presse en ouvrant le dialogue entre la population et les autorités représenta une des conditions essentielles à l'obtention d'une colonisation plus équitable et bénéfique pour tous.

Conclusion:

En somme, les discussions sur la résistance passive élaborée par Gandhi devinrent l'occasion pour ces Vietnamiens de représenter leurs attentes envers leur association avec le Gouvernement français et du colonialisme, les assises sur lesquelles cette association dut être établie. Cette présentation des fondements du colonialisme, selon eux, nous permet de mieux comprendre quels furent leurs objectifs, leurs projets politiques.

Comment alors ces Vietnamiens représentèrent-ils la méthode de résistance passive utilisée par Gandhi lors de ses différents satyagrahas et comment ces représentations nous informent-elles sur leur projet colonial et leurs revendications politiques nationalistes? La résistance passive de Gandhi fut représentée comme un outil efficace pour faire avancer les revendications politiques pour les nations n'ayant pas les ressources pour combattre une nation plus puissante. De plus, cette action politique fondée sur les principes moraux du refus d'obtempérer à des lois jugées injustes demanda courage, détermination et grand sacrifice de la part des tenants de cette action politique devant la violence qu'elle généra d'office.

La résistance passive comme révélateur d'un colonialisme d'exploitations et d'injustices incita certains Vietnamiens à affirmer dans leurs textes leurs conceptions d'un bon colonialisme et des possibles bénéfices pour leurs projets politiques nationalistes. Un colonialisme dut favoriser et encadrer le développement du sentiment nationaliste du peuple colonisé pour les aider à progresser vers leur autonomie politique. Ce faisant, ces réformes allaient éviter la

montée de la radicalisation de la population désirant regagner son autonomie comme démontré par la situation en Inde.

L'absence de réformes après plus de dix ans d'entente franco-annamite fit ressortir pour certains auteurs la fourberie et la fermeture des autorités françaises envers les revendications nationalistes de leur protégé. La colonisation pour ces Vietnamiens ne put être dès lors qu'exploitations et contraire à la mission civilisatrice justificatrice de la colonisation française. Pour d'autres, par contre, l'absence de réformes s'expliqua par le lobby des fonctionnaires et des colons français en colonie. La faute ne fut pas la mission civilisatrice, mais son application en colonie.

Les discussions sur la résistance passive gandhienne représentèrent l'occasion également, pour ces Vietnamiens, de présenter les réformes privilégiées pour remédier à la violence et favoriser le développement paisible de la société vietnamienne à l'aide de la France. L'élément central des réformes fut la nécessité d'ouvrir un dialogue entre les partis et ainsi favoriser une meilleure gestion des colonies. Que cela soit la possibilité pour les Vietnamiens de se réunir ou de réclamer la liberté d'expression, ils revendiquèrent la capacité de présenter les problèmes et les récriminations des Vietnamiens pour informer l'Administration coloniale. Pour eux, ces libertés eurent l'avantage d'instaurer une dynamique où les doléances de la population purent être considérées et même résolues. Ainsi, la colonisation française allait pouvoir répondre aux besoins de la population et garantir une progression harmonieuse vers l'autonomie politique.

Conclusion

De 1920 jusqu'à 1948, les Vietnamiens modernistes représentèrent les concepts et méthodes politiques proposées par le gandhisme comme des outils pouvant les aider à réformer leur propre société pour qu'elle retrouve son autonomie politique. En analysant ces représentations, notre recherche ouvre une fenêtre sur le contexte historique culturel, économique et politique du Việt Nam durant la présence française. Chaque chapitre de cette thèse représente différents thèmes du gandhisme discutés par les modernistes vietnamiens pour les aider à mieux comprendre et expliquer leurs préoccupations et à les aider dans leur quête d'autonomie politique.

Une des préoccupations importantes des Vietnamiens fut la difficulté de créer un mouvement politique apte à mobiliser les foules. Ainsi, devant le succès populaire des mouvements satyagrahas gandhiens, les Vietnamiens expliquèrent la force du gandhisme par sa capacité à s'inscrire dans la culture indienne. Selon eux, la culture indienne étant foncièrement religieuse, Gandhi par sa grande spiritualité réussit à résonner son message dans la société. Son autorité morale Gandhi d'un homme de talent permit, de plus, d'amener les changements nécessaires à sa société pour qu'elle puisse devenir libre. Par contre, cette quête d'identité fut développée en comparaison au gandhisme et à sa possible mise en pratique au Việt Nam. Pour les Vietnamiens, l'application du gandhisme sur une base religieuse fut impossible au Việt Nam. La culture vietnamienne avec son héritage confucéen, matérialiste et rationnel, selon certains, rendit inenvisageable l'utilisation de la religion pour fédérer la population à la cause nationale.

La popularité du gandhisme démontra par contre pour ces modernistes que pour recréer un mouvement populaire au Vietnam ils durent eux aussi ancrer leur message politique dans la réalité vietnamienne. Pour ces modernistes, il fut dès lors important de fonder leur message politique en revalorisant la culture indigène telle qu'effectuée par le gandhisme. De plus et à l'instar des revendications effectuées en Inde, les modernistes préconisèrent que l'individu se perfectionne en vivant moralement et en privilégiant l'apprentissage des savoirs vietnamiens et occidentaux. La nécessité de l'individu de participer à la rénovation de la société s'étendit à la transformation du rôle des femmes pour refléter les besoins de se moderniser. Toutes ces réformes eurent pour but de favoriser l'émergence d'une nouvelle classe dirigeante ancrée dans la culture vietnamienne apte à proposer un projet politique auquel la population put s'identifier. Cette nouvelle classe dirigeante allait pouvoir également faire le pont entre les indigènes et l'Administration française. Cette nouvelle dynamique favorisera ainsi la montée d'un nationalisme indigène accentuant la pression sur l'Administration, facilitant la transformation de la société et ultimement aidant le Việt Nam à progresser vers son autonomie politique.

Une autre préoccupation pour les modernistes vietnamiens se manifesta dans les différentes représentations du pan-asianisme et de l'universalisme humaniste défendu par Rabindranath Tagore et dans une moindre mesure par le Mahatma Gandhi. Continuant la question de la transformation culturelle du précédent chapitre, les discussions sur le pan-asianisme et l'universalisme humaniste représentèrent pour les Vietnamiens modernistes une affirmation identitaire démontrant une légitimité morale devant un Occident méprisant et moralement corrompu, selon eux. L'universalisme humaniste de Tagore eut pour objectif pour les Vietnamiens modernistes de redonner à leur civilisation les attributs nécessaires de civilités et d'aptitudes pour la gouvernance de leur propre nation. Cet universalisme humaniste reflétant la culture

intrinsèquement humaniste de l'Asie se concrétisa selon les modernistes dans les messages de fraternité et d'unité du genre humain pour le bien de l'humanité. Ceci se démontra toutefois différemment chez Tagore et Gandhi. Pour le premier, la fraternité entre les humains allait découler de l'apport de la culture humaniste et spirituelle de l'Asie au matérialisme de l'Occident atténuant ainsi ses méfaits. Pour le second, son humanisme s'incarna dans son action politique fondée sur une spiritualité unissant tous les êtres humains. Cette affirmation culturelle de l'Orient se voulut en partie une réponse à l'imposition par l'impérialisme occidental des standards d'humanité et, en cela, dans une compétition d'universalismes. Cette affirmation culturelle représenta également une volonté de participer à l'amélioration de la condition humaine et de faire progresser les sociétés vers un monde meilleur. Les valeurs asiatiques d'humanismes allaient, selon eux, offrir au monde une solution aux problèmes de l'exploitation humaine résultant du colonialisme et plus largement du capitalisme.

Par contre, l'humanisme gandhien et tagorien ne fit pas l'unanimité chez les modernistes vietnamiens. Pour certains, cette idéalisation de la concorde entre les peuples fut irréaliste devant la violence du monde colonial et la propension de l'Occident à utiliser la violence étatique pour résoudre les problèmes politiques. De plus, cet humanisme asiatique basé sur une fraternité entre les humains fut également critiqué pour son manque d'action sociale et concrète. L'horizon temporel du long terme ne concorda pas selon eux avec les actions immédiates que demanda le colonialisme. Tout compte fait et malgré les critiques, l'affirmation culturelle d'un humanisme asiatique, la critique de l'Occident et la participation à l'élaboration d'un monde meilleur eurent pour objectif de démontrer que les Vietnamiens furent assez civilisés et évolués pour être une nation.

Le projet moderniste de progresser politiquement vers un État-nation se heurta pour nombres de ces Vietnamiens au problème que fut la faiblesse de leur économie. Préoccupés par le manque de développement industriel et une économie basée sur les matières premières, ces modernistes virent dans cette situation un obstacle important à l'obtention d'une autonomie politique. Une solution à leur problème économique se trouva pour certains dans la méthode de non-coopération et de boycottages économiques développés par Mohandas Gandhi. Ces actions économiques allaient, selon eux, en favorisant le développement d'une industrie local augmenter le niveau de vie de la population et démontrer leurs contrôles sur les ressources économiques créant en cela les conditions nécessaires pour un changement dans la politique coloniale. Les satyagrahas gandhiens furent selon eux d'excellents outils pour mener le Việt Nam vers son autonomie politique. L'accroissement économique et la richesse des Vietnamiens en accentuant la fierté nationale et en faisant émerger une élite économique puissante allaient restreindre le pouvoir économique impérial. L'enrichissement de la population découlant de l'achat de produits locaux allait générer, de plus, les conditions nécessaires à l'établissement de structures économiques d'une nation autonome. En s'attaquant directement à la source du pouvoir impérial, la non-coopération économique allait créer une dynamique favorable et les conditions nécessaires à la progression de la société vietnamienne vers son autonomie.

La dernière préoccupation des modernistes vietnamiens consista en la possibilité de faire progresser leur projet politique. Pour ces Vietnamiens, la résistance passive de Gandhi représenta un outil exemplaire pour faire avancer les revendications politiques des nations ne pouvant combattre un pays colonisateur plus puissant. De plus, la résistance passive révélant un colonialisme d'exploitations et d'injustices amena certains Vietnamiens à affirmer la possibilité que le colonialisme put leur être bénéfiques malgré tout. Un colonialisme eut la possibilité d'être

profitable au peuple colonisé que s'il encadrât le sentiment nationaliste du peuple colonisé pour les aider à progresser vers leur autonomie politique et éviter ainsi la radicalisation de la population colonisée.

Les débats entourant la résistance passive gandhienne furent aussi l’occasion de présenter les réformes que ces Vietnamiens privilégièrent. Les réformes eurent pour but de faciliter le dialogue entre les partis et favoriser la progression de la société vietnamienne avec l'aide de la France. La liberté d'association ou la liberté d'expression, les revendications politiques par ces Vietnamiens eurent pour but essentiellement de réclamer la capacité d'exprimer et d'informer les autorités françaises des problèmes et les récriminations du peuple vietnamien. En leur permettant de s'associer et de s'exprimer, l'administration coloniale allait instaurer une dynamique saine où les problèmes de la population purent être discutés et même résolus. La colonisation française de cette façon allait répondre aux besoins des Vietnamiens en accomplissant la mission civilisatrice et en les faisant progresser harmonieuse vers l’autonomie politique.

Bibliographie :

Sources :

Trung Tâm Lưu Trữ Quốc Gia 1 (Archives nationales no1) (Hà Nội, Viêt Nam) :

Gouvernement général de l'Indochine (GGI) Série F. Affaires politiques. Surveillance des indigènes.

Trung Tâm Lưu Trữ Quốc Gia 2 (Archives nationales no 2) (t.p. Hồ Chí Minh, Việt Nam) :

Gouvernement de la Cochinchine (GOUCOCH) et Nouveau Fond : Série F. Affaires politiques.

ANOM - Archives nationales d'outre-mer (Aix-en Provence, France) :

Gouvernement général de l'Indochine : corr. politiques (Série B) et affaires politiques. (Série F)

Service de protection du corps expéditionnaire (SPCE) : Notices de renseignement (série C)

Service de liaison des originaires des territoires français d'Outre-mer (SLOTFOM) : Notes politiques (Série 3), notes sur la presse (Série 5) et rapports sur les Indochinois (série 10).

Archives nationales de France

Archives de la direction des Renseignements généraux (1881-1936)

Archives de la préfecture de Paris, France

Série W. Fonds contemporains (série continue) - 1 W - Cabinet du préfet de police

Journaux et revues :

Công luận báo [L'Opinion publique]. Publications 1920 à 1931. Bihebdomadaire.

Đông pháp báo [Le journal de l'Indochine]. Publications 1925 - 1936Trihebdomadaire..

Đông pháp thời báo [Le Courrier indochinois]. Publications 1924 à 1926. Trihebdomadaire..

Đuốc nhà nam [Le Flambeau du sud]. Publications 1928 à 1936. Parution irrégulière.

France-Asie. Revue de culture et de synthèse franco-asiatique. Hommage à Gandhi. novembre1948. Mensuel.

France Indochine. Publications 1925 à 1929. Quotidien.

Hà thành ngọ báo / Ngọ báo [Le journal du Midi de Hà Nội / Journal du Midi]. Publications 1926 à 1933

La Tribune indigène/La Tribune indochinoise. Publications 1917 à 1942. Bihebdomadaire.

La Cloche fêlée. Publications 1924 à 1926. Parution irrégulière.

La Presse indochinoise . Publications 1924 à 1931, 1936. Hebdomadaire.

La Lutte. Publications 1934 à 1936. Hebdomadaire.

L'Annam. Publications 1926 à 1928. Parution irrégulière.

Le Courrier d'Haiphong. Publications 1922 à 1936. Quotidien.

Le Flambeau. Publications 1924 à 1925. Parution irrégulière.

L'Écho annamite. Publications 1920 à 1932 – 1936-1939. Trihebdomadaire et bihebdomadaire.

L’Écho du Vietnam. Publications 1947-1948. Quotidien.

L'Indochine / L'Indochine enchainée. Publications 1925 à 1926. . Parution irrégulière.

L’Opinion. Publications 1936. Hebdomadaire.

Lục tỉnh tân văn [Journal des six provinces]. Publications 1921-1931. Bihebdomadaire.

Nam phong Tạp-Chí [la Revue Vents du Sud]. Publications 1917 à 1934. Mensuel.

Phụ nữ tân van [La Gazette des femmes] Publications 1929-1933. Hebdomadaire.

Sài Gòn. [Saigon]Publications 1930-1936. Hebdomadaire - irrégulier

Thanh nhị. [Opinion éclairé]. Publications 1939-1945. Hebdomadaire.

Tri tân [Esprit moderne]. Publications 1941-1945. Hebdomadaire.

Trung bắc tân văn [Le journal du Centre et du Nord] Publications 1922-1930. Quotidien.

Việt Nam (Sài Gòn). Publications 1936. Quotidien.

Sources imprimées :

ANONYME. *Rabindranath Tagore.* Saigon, Imprimerie du Centre Louis Minh, 1924. 31p.

BÙI, Quang Chiêu. *France d'Asie. L'Indochine moderne. Etre ou ne pas être vers le dominion*. Toulouse, Imprimerie de Sud-Ouest. 1925. 22 p.

GALLIN, L.. « Renseignements statistiques sur le developpement des communications radiotelegraphiques en Indochine », dans *Bulletin économique de I'Indochine* 32 (1929), pp 369-99

GANDHI, Mohandas Karamchand. *Hind Swaraj and Other Writings*. Ed. Anthony J. Parel. Cambridge, Cambridge UP, 1997.

GANDHI, Mohandas Karamchand. *La Jeune Inde, 1919-1922* . Paris, Librairie Stock, 1924.

GANDHI, Mohandas Karamchand, et Mahadev H. DESAI. *An Autobiography, or, The Story of My Experiments with Truth*. Navajivan Pub. House, 1996.

GANDHI, Mohandas Karamchand, et al. *Autobiographie ou mes expériences de vérité*. P.U.F., 2012.

HÉBERT, Jean. *Thánh Gandhi. Thơ gởi về Ashram. Giáo lý của Thánh.* [Poème de l’ashram. Idéologie de Gandhi] . *Sài Gòn, Nhà In Nguyên-Van-Huan.1949*

NGUYỄN, An Ninh. « La France et l’Indochine », dans *Europe*. Vol 8, No 31. 1925. Pp 257 - 277

NGUYỄN, An Ninh. *Tôn Giáo*. [Religion]. Sai Gòn, Impr. Bảo Tôn. 1932

NGUYỄN, An Ninh. *Cao Vọng của bọn Thanh-Niên An-Nam* [L’Ambition des Jeunes Annamites]. Saigon, Nha In Xua Nay. 1926

NGUYỄN, Đăng Thục. « Tagore and Vietnam », dans Sahitya Akademi(ed). *Rabindranath Tagore :A Centenary. Volume 1861-1961*. New Delhi, Sahitya Akademi, 1961. Pp. 359-364.

NGUYỄN, Đăng Thục. *Asian Culture and Vietnamese Humanism.* Saigon, Vietnamese Association for Asian Cultural Relations, 1965

NGUYỄN Xuân Quang. Xứ Ấn Độ ngày nay. [L'Inde aujourd'hui]. Saì Gòn Kỹ họa Mỹ văn Thư viện, 1948.

NGUYỄN, Văn Hai. *Thi hào Tagore : Nhà đại biểu văn hoá á Đông* [Tagore poète: Le représentant culturel de l'Orient]. Tân Việt, 1942

PHẠM, Quỳnh. *Essais franco-annamites*. Hué, Editions Bui-Huy-Tin. 1937.

PHẠM, Quỳnh. *Nouveaux essais franco-annamites*. Hué, Editions Dac-Lap. 1938.

PHẠM, Quỳnh. *Le Viêt Nam. Problèmes culturels et politiques (Essais 1922-1932),* Paris : Editions Y Viêt, 1985.

PHẠM, Quỳnh. *Lettre ouverte à son excellence le Ministre des Colonies,* Hanoi : Editions Le Van Phuc, 1920.

PHẠM, Quỳnh. *L'Idéal du sage dans la philosophie confucéenne,* Hanoi : Xuat Ban Dong Kinh (Editions du Tonkin), 1928.

PHẠM, Quỳnh. « Souvenirs d'exposition coloniale », *France-Indochine,* (15 juin 1931), pp. 49-52

PHẠM, Quỳnh. 2003, *Luận giải văn học và triết học* [Textes sur la littérature et la philosophie], recueil de textes sélectionnés et présentés par Trịnh Bá Đĩnh, Hanoi : NXB Văn hóa thông tin.

PHẠM, Trọng Thưởng, éd., *Mười thế kỷ bàn luận về văn chương* [Dix siècles de discussions littéraires]. Hanoi, NXB Giáo dục, 2007.

PHAN, Bội Châu: « Y Hồn Đơn, Bài thuốc chữa hồn [Traité de Médecine- titre officiel] [Ordonnance pour l' âme – prescription pour soigner l'âme] ».Vol.5 p.223-239. *Phan Bội Châu. Toàn Tập*. Hà Nội, Nhà Xuất Bản Thuận Hóa. 1999. (10 tập, 10 vol)

PHAN, Bội Châu: *Overturned Chariot. The Autobiography of Phan-Bội-Châu.* Translated by Vinh Sinh et Nichols Wickenden. Honolulu, University of Hawai'i, 1999.

ROLLAND, Romain. *Mahatma Gandhi*. Paris, Librairie Stock, 1926 (1924).

ROLLAND, Romain. *Lòng bác ái, lịch sử ông thánh Gandhi* [L'amour de l'humanité. Biographie de saint Gandhi]. Gia Định, Đông Pháp. 1929. pp. 32

TAGORE, Rabindranath. *Thần ái tình* [Génie de l'amour]. Saì Gòn, Nhựt đức thư xã, 1929.

TAGORE, Rabindranath. *Nationalism*. London, Penguin group. 1917 (2010). 91 p.

TAGORE, Rabindranath. *Nationalisme*. Paris, Henry Delpeuxh Éditeur. 1924. 161 p.

TRẦN, Tuấń Khải. *Hồn Tự-lập lịch sử Găng-Đi*. [Une âme indépendante, l'histoire de Gandhi.] Hà Nội, Thanh-Niên. 1926, 1929 pp.48

TRÚC, Khê. *Thánh Gandhi với cuộc vận động độc lập của ấn Độ*. [Gandhi et le mouvement indépendance de l'Inde], Saì Gòn, Knxb, 1948, pp. 77.

VÕ, Bà Phan. *Vận-Động giải-phóng dân-tộc*. [Mouvements de libération nationalistes] Saì Gòn, Văn Hỏa Tông-Thơ. 1937

<u>Études</u> :

ADAS, Michael. *Machines as the Measure of Men. Science, technology, and Ideologies of Western Dominance.* Cornell University Press, 1989.

AHMED, Talat. *Mohandas Gandhi: Experiments in Civil Disobedience*. Pluto Press, 2019.

ANDERSON, Benedict, R. O'G.. Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread *of Nationalism*. London ; New York. Verso, 2006 (1983).

ANDERSON, Benedict, R. O'G.. *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca, London, Cornell University Press, 1990.

ANDRÉ-PALLOIS, Nadine. *L'Indochine, un lieu d'échanges culturels ? Les peintres français et indochinois (fin xixe-xxe siècle).* Paris, EFEO, 1997.

ANGENOT, Marc. *L'histoire des idées : Problématiques, objets, concepts, méthodes, enjeux, débats.* Nouvelle édition [en ligne]. Liége : Presses universitaires de Liège, 2014 (généré le 01 février 2018)

ANKERSMIT, F.R.. *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley, The University of California Press, 1994. 244 p.

ARENDT, Hannah. *L'Impérialisme, les origines du totalitarisme 2*. Paris, Le Seuil, 1981, (1951).

ARENDT, Hannah. « Reflections on Violence. », dans *Journal of International Affairs* (New York) 23, no. 1 (1969): 1–35.

ARNOLD, David. *Gandhi*. London, Routledge, 2014.

ARSAN Andrew, Su Lin Lewis et Anne-Isabelle Richard. « Editorial – the roots of global civil society and the interwar moment », dans *Journal of Global History*, 7, 2012. p. 157–165

ASO, Michitake. *Rubber and the Making of Vietnam: An Ecological History, 1897–1975*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2018.

BARASH, Jeffrey Andrew. « Qu'est-ce que la "réalité" du passé historique ? Réflexions à partir de la théorie de l'histoire chez Paul Ricœur », dans *Le Télémaque*, 2017, Vol.N° 51 (1), p.89-106

BARBIERI, Magali, et al. « La situation démographique du Viêt Nam », dans *Population*, 50e année, n°3, 1995. pp. 621-651.

BARING, Edward. « Ideas on the Move: Context in Transnational Intellectual History », dans *Journal of the History of Ideas*, Volume 77, Number 4, October 2016, p. 567-587.

BARLOW, Tani (ed). *Formations of Colonial Modernity in East Asia.* Durham, Duke UP, 1997.

BAYLY, Christopher A. *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Information in India*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

BAYLY, Christopher A. *Recovering Liberties: Indian Thought in the Age of Liberalism and Empire*. Cambridge University Press, 2011, 404 p.

BAYLY, Christopher A. *Remaking the Modern World 1900 – 2015 : Global Connections and Comparisons.* Wiley-Blackwell, 2018.

BAYLY, Susan. *Asian Voices in a Postcolonial Age. Vietnam, India and Beyond.* Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

BENTOUHAMI-MOLINO, Hourya. *Le dépôt des armes*. Presses Universitaires de France, 2015.

BERTRAND, Romain. « Histoire globale, histoire connectée », dans Delacroix C., Dosse F., Garcia p., Offenstadt N.. *Historiographies, Concepts et débats*. Paris, Folio, 2010, p. 366 – 377

BERTRAND, Romain. *L'histoire à parts égales : récits d'une rencontre Orient-Occident, XVIe-XVIIe siècle.* Paris, Seuil, 2011.

BETTS, R. F.. *Assimilation and Association in French Colonial Theory*. New York, Columbia University Press, 1961, 224 p.

BLANCHARD, Pascal et Nicolas BANCEL. « Les origines républicaines de la fracture coloniale», dans Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire, eds. *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*. Paris, La Découverte. 2005.

BLAZY, Adrien. *L'organisation judiciaire en Indochine française, 1858-1945*. Toulouse, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, 2014.

BOSE, Sugata . *A Hundred Horizons: The Indian Ocean in the Age of Global Empire*. Cambridge, Harvard University Press, 2006, 333 p.

BOSE, Sugata. « Different Universalism, Colorful Cosmopolitanisms : the Global Imagination of the Colonized », dans Sugata Bose et Kris Manjapra. *Cosmopolitan Thought Zones: South Asia and the Global Circulation of Ideas*. Palgrave Macmillan, 2010, p. 97- 111

BOSE, Sugata et Kris MANJAPRA. *Cosmopolitan Thought Zones: South Asia and the Global Circulation of Ideas*. Palgrave Macmillan, 2010.

BOURDEAUX, Pascal. « L'École Pratique des Hautes Études, les sciences religieuses et le Vietnam. À la croisée des situations coloniale et postcoloniales », dans *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, vol. 24, no. 1, 2011, p. 131-157.

BOUSQUET, Gisele L. and Pierre BROCHEUX, eds., *Viêt Nam Exposé: French Scholarship on Twentieth-Century Vietnamese Society*. Ann Arbor, University of Michgan Press, 2002.

BOYD-BARRETT, Oliver et Terhi RANTANEN. *Globalization of News*. London, SAGE Publications. 1998

BRADLEY, Mark p. *Imagining Vietnam and America: The Making of Postcolonial Vietnam, 1919–1950*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2000. xiv, 304 p.

BRADLEY, Mark p. «Becoming Van Minh: Civilizational Discourse and Visions of the Self inTwentieth-Century Vietnam », dans *Journal of World History,* Vol. 15, No.1 (2004). p.65-83

BRIDET, Guillaume. *L'Événement indien de la littérature française.* Grenoble, UGA Éditions, 2014. 304 p.

BRITTO, Karl Ashoka. *Disorientation: France, Vietnam, and the Ambivalence of Interculturality*. Hong Kong Univeristy Press, 2004

BROCHEUX, Pierre. *The Mekong Delta: Ecology, Economy, and Revolution, 1860–1960.* Madison, University of Wisconsin, 1995. 269 p.

BROCHEUX, Pierre. *Ho Chi Minh. Du révolutionnaire à l'icône.* Paris, Editions Payot, 2003.

BROCHEUX, Pierre. « Portrait en blanc et noir d'un bourgeois mal aimé », dans Philippe Franchini (dir.), *Saigon 1925-1945 De la 'Belle Colonie' à l'éclosion révolutionnaire ou la fin des dieux blancs*, Paris, Autrement, série Mémoire, n° 17, 2008, p. 153-158.

BROCHEUX, Pierre. *Histoire du Viêt Nam contemporain : la nation résiliente*. Paris, Fayard, 2011.

BROCHEUX, Pierre et Daniel HÉMERY. *Indochine. La colonisation ambiguë, 1858–1954*. Paris, Découverte, 2001 (1994). 427 p.

BROWN, Judith M. *Gandhi. Prisoner of Hope.* New Haven, Yale Universty Press, 1989.

BROWN, Judith M., et Anthony. Parel. *The Cambridge Companion to Gandhi*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

BUI Tran Phuong. Viêt Nam 1918-1945, genre et modernité — émergence de nouvelles perceptions et expérimentations. Thèse de Doctorat, Université Lumière Lyon 2, 2008.

BUI Ngoc Son. « The Introduction of Constitutionalism in East Asian Confucian Context: The Case of Vietnam in the Early Twentieth Century », dans *National Taiwan University Law Review* 7(2) (2012), pp. 425–465

BUI Ngoc Son. « Anticolonial Constitutionalism: The Case of Hô Chi Minh », dans *Japanese Journal of Political Science* 19 (2), 2018, pp 197–221.

CALHOUN, Craig. « The Public Sphere in the Field of Power », dans *Social Science History* 34, no. 3 (2010): 301–35.

CARTER, Jay. « A Subject Elite. The first Decade of the Constitutionalist Party in Cochinchina 1917-1927 ». *Vietnam Forum 14*, 1993. p. 211-243.

CASTIGLIONE, Dario et Iain HAMPSHER-MONK, dir. *The History of Political Thought in National Context* . Cambridge: Cambridge University Press, 2001. XIV-313p**.**

CÉSAIRE Aimé. *Discours sur le Colonialisme.* Dakar : Présence Africaine, 1955, 59 p.

CHAKRABARTY, Bidyut. *Social and Political Thought of Mahatma Gandhi*. Routledge, 2006.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe : Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press, 2000. 301 p.

CHAKRABARTY, Dipesh. « Open space/public place: Garbage, modernity and India. », dans *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 14:1, 15-31, 1991

CHANDEL, Bhuvan, et Nicole G. Albert. « Gandhi et l'ahimsâ », dans *Diogène*, vol. 243-244, no. 3-4, 2013, pp. 192-202.

CHANG, Yufen. *Traveling Civilization: The Sinographic Translational Network and Modern Lexicon Building in Colonial Vietnam, 1890s−1910s*. Nalanda-Sriwijaya Centre Working Paper No 21 (Feb), 2016.

CHANG, Yufen. « Spatializing Enlightened Civilization in the Era of Translating Vernacular Modernity: Colonial Vietnamese Intellectuals' Adventure Tales and Travelogues, 1910s–1920s », dans *The Journal of Asian Studies* Vol. 76, No. 3 (August), 2017, p. 627–654.

CHARLE, Christophe. *Le siècle de la presse, 1830-1939* . Paris, Seuil, 2004.

CHARTIER, Roger. « Le passé au présent », dans *Le Débat*, 2002/5 n° 122. p. 4 à 11.

CHARTIER, Roger. « Mémoire et oubli. Lire avec Paul Ricoeur », dans Christian de Lacroix, François Dosse, and Patrick Garcia. *Paul Ricœur et les sciences humaines.* Paris, La Découverte, 2007, p.231-248.

CHARTIER, Roger. *Au Bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude.* Paris, Albin Michel. 2009, 379 p.

CHATTERJEE, Partha : *The nation and its fragments : colonial and postcolonial histories*. Princeton, Princeton University Press, 1993, 282 p.

CHAUBET, François. *Histoire intellectuelle de l'entre-deux-guerres : culture et politique.* Paris: Nouveau monde, 2006.

CHEEK, Timothy. *The Intellectual in Modern Chinese History*. Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2015, 370 p.

CHEN, Kuan-Hsing. *Asia as Method: Toward Deimperialization*. Durham, NC: Duke University Press, 2010.

CHESNEAUX, Jean, Georges BOUDAREL et Daniel HÉMERY, dir. *Tradition et révolution au Vietnam.* Paris, Édition anthropos, 1971, 507 p.

CHUNG, Tan, Amiya DEV, WANG Bangwei et WEI Liming (eds). *Tagore and China*. Los *Angeles, Sage , 2011 pp.370*

COHN, Bernard S. *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India.* Princeton University Press, 1996.

CONKLIN, Alice L.: *A Mission to Civilize. The republican idea of empire in France and West Africa, 1895-1930.* Stanford, Stanford University Press, 1997, **367 p.**

COOK, Megan Elizabeth. *The Constitutionalist Party in Cochinchina: The years of decline, 1930-1942*. Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1977, 200 p.

COOPER, Frederick. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California Press, 2005.

COOPER, Nicola. *France in Indochina. Colonial Encounters*. Oxford, Berg, 2001, 240 p.

COURTOIS, Stéphane, dir. *Communisme 2012. Vietnam de l'insurrection à la dictature, 1920-2012.* Vendémaire. 2013, 553 p.

CUUNJIENG ABOITIZ, Nicole. *Asian Place, Filipino Nation : A Global Intellectual History of the Philippine Revolution, 1887–1912*. New York, Columbia University Press, 2020.

DANAUX, Stéphanie et Nova DOYON. *« Introduction : L'étude des transferts culturels en histoire culturelle »*, dans *Mens : Revue d'histoire intellectuelle et culturelle,* vol. 12, n 2, 2012, p 7- 16.

ĐẶNG Thai Mai. *Trên đường học tập và nghiên cứu: phê bình và tiểu luận*. [Sur la voie de la connaissance et de la recherche : critiques et essais] Hà nội: Nhà xuất bản văn học, 1969

DARTIGUES, Laurent. *L'orientalisme francais en pays d'annam, 1862-1939*. Paris, Les Indes savantes, 2005.

DE TOGNI, Monica. « The Books on Mohandas K. Gandhi in the Chinese Press of the Republican Period », dans *Kervan*, no. 15, 2015, pp. 71-74.

DeWALD, Erich. «Taking to the Waves: Vietnamese Society around the Radio in the 1930s. », dans *Modern Asian Studies*, vol. 46, no. 1, Cambridge University Press, 2012, pp. 143–165.

DELACROIX, Christian. « Ce que Ricoeur fait des Annales : méthodologie et épistémologie dans l'identité des Annales », dans *Christian Delacroix, François Dosse et Patrick. Garcia*. *Paul Ricœur et les sciences humaines*. Paris, La Découverte, 2007, p. 209-229.

DELMAS, Candice and Kimberley Brownlee. *«* Civil Disobedience », dans Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition) [en ligne], [https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/civil-disobedience] (15 mars 2021)

DARWISH, Housamedden. *Paul Ricoeur. Problématique de la méthode et herméneutique du dialogue*. Balti, Presses Académiques Francophones, 2017. 690 p.

DAUGHTON, J. P.. *An Empire divided: Religion, Republicanism, and the Making of French Colonialism, 1880-1914*. Oxford, Oxford University Press, 2006. 330 p.

DE TOGNI, Monica (2012) *«* The books on Mohandas K. Gandhi in the Chinese press of the Republican period *»* dans *Kervan—Rivista Internazionale di Studii Afroasiatici* (Turin) no. 15 (Jan.): p.71–74.

DE GANTÈS, Gilles . « Mobile Citizens. French Indians In Indochina, 1858-1954, Natasha Pairaudeau », dans *Moussons*, 29, 2017, 328-333

DELACROIX, Christian. « Ce que Ricoeur fait des Annales : méthodologie et épistémologie dans l'identité des Annales », dans Christian Delacroix, François Dosse et Patrick. Garcia. *Paul Ricœur et les sciences humaines*. Paris, La Découverte, 2007, p. 209-229.

DELACROIX, Christian, François DOSSE, Patrick GARCIA et Nicolas OFFENSTADT. *Historiographies : concepts et débats. 2 vol.* Paris, Folio, 2010.

DEROCHE, Alexandre. *France coloniale et droit de propriété : les concessions en Indochine*. Paris, Harmattan, 2004.

DESCOURS-GATIN, Chantal. *Quand l'opium finançait la colonisation en Indochine: l'élaboration de la régie générale de l'opium, 1860 à 1914*. Paris, l'Harmattan, 2000. 292 p.

ĐỖ Quang Hưng. *Lịch sử báo chí Việt Nam (1865-1945)* [Histoire du journalisme au Viêtnam, 1865-1945], Hà Nội, NXB Đại Học Quốc Gia, 2000.

ĐỖ Đức Hiểu, NGUYỄN Huệ Chi, PHÙNG Văn Tửu et TRẦN Hữu Tá (rédacteurs). *Từ điển Văn học* (bộ mới) [Dictionaire de la littérature (nouvelle édition)]. Hà Nội, Nhà xuất bản Thế giới, 2004.

DORLIN, Elsa. Se défendre : une philosophie de la violence. Paris, Zones, 2017.

DOSSE, François. « Le moment Ricoeur de l'opération historiographique », dans *Vingtième siècle*, revue d'histoire, n° 69, janvier-mars 2001, p. 137-152.

DOSSE, François. « L'histoire à l'épreuve de la guerre des mémoires », dans *Cités* 2008/1 n°33. p. 31-42

DONNELL, John C. « National Renovation Campaigns in Vietnam », dans *Pacific Affairs*, Vol. 32, No. 1 (1959). p. 73-88

DREIFORT, John. *Myopic Grandeur : The Ambguity of French Foreign Policy in the Far East.* Kent State University Press, 2001.

DUARA, Prasenjit. *Rescuing History from the Nation : Questioning Narratives of Modern China*. Chicago, University of Chicago Press, 1995

DUARA, Prasenjit. « The Discours of Civilization and Pan-Asianism », dans *Journal of World History*, Vol. 12, No.1, 2001, p. 99 – 130.

DUARA, Prajenjit. *The Global and Regional in China's Nation-Formation*. London, Routledge, 2009

DUARA, Prajenjit. *The Crisis of Global Modernity: Asian Traditions and a Sustainable Future.* Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

DUIKER, William. « Phan Boi Chau. Asian Revolutionary in a Changing World», dans *Journal of Asian Studies*, 31:1 (November 1971), p. 77-88.

DUIKER, William. *The Rise of Nationalism in Vietnam, 1900–1941*. Ithaca, Cornell University Press, 1976, 313 p.

DUTT, Harsha. « Rabindranath Tagore and China », dans *Indian literature* (New Delhi) 55.3 (263) *(2011), pp. 216–222.*

DUTTON, George. The Tay Son Uprising: Society and Rebellion in Eighteenth Century Vietnam. Honolulu, University of Hawaii Press, 2006.

DUTTON, George. « '革命, Cách Mạng, Révolution: The early history of revolution' in Việt Nam », dans *Journal of Southeast Asian Studies*, 46(1), February, 2015, p. 4–31.

DUTTON, George. « 'Society' and Struggle in the Early Twentieth Century: The Vietnamese neologistic project and French colonialism », dans *Modern Asian Studies 49*, 6 (2015), pp. 1994–2021.

ESCUDIER, Alexandre. « L'herméneutique de la condition historique selon Paul Ricoeur », dans *Archives de Philosophie*, 2011/4 Tome 74, pp 581-597

ESPAGNE, Michel et Micheal Werner (dir.). « Transferts culturels franco-allemands », dans *Revue de Synthèse*, avril-juin 1988.

ESPAGNE, Michel. *Les Transferts culturels franco-allemands*, Paris, PUF, 1999.

ESPAGNE, Michel. « La notion de transfert culturel », dans *Revue Sciences/Lettres*, 1 - 2013, p. 1-9.

ESPAGNE, Michel. *Le Vietnam une histoire de transferts culturels*. Paris, Demopolis, 2015.

FANON, Frantz. *Peau noire masques blancs*. Paris, Édition du Seuil, 1952.

FANON Frantz. *Les Damnés de la terre.* Paris, La Découverte, 1987, 238 p.

FELSKI, Rita. « "Context Stinks!" », dans *New Literary History*, Volume 42, Number 4, Autumn 2011, p. 573-591.

FISCHER-TINÉ, Harald (ed.)*. Anxieties, Fear and Panic in Colonial Settings : Empires on* the Verge of a Nervous Breakdown. Cham, Springer International Publishing, 2016.

FREDERICK, William H. Alexandre Varenne and Politics in Indochina, 1925-1926. Dans Walter F Vella. *Aspects of Vietnamese History*, Honolulu , Hawaii University Press, 1973, p 96-160.

FRANCHINI, Philippe (dir.), *Saigon 1925-1945*, Paris, Autrement, série Mémoire, n° 17, 2008, 261 p.

FREITAG, Sandra. «Introduction. Aspect of the public in colonial South Asia », dans *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 14:1, 1-13, 1991.

FRITH, Nicola. *The French Colonial Imagination : Writing the Indian Uprisings, 1857-1858, from Second Empire to Third Republic*. Lanham, Lexington Books, 2014.

FROST, M. R. « "Wider opportunities": religious revival, nationalist awakening and the global dimension in Colombo, 1870–1920 », dans *Modern Asian Studies* 36 (4): 937–67, 2002.

FROST, M. R (2004) « Asia's maritime networks and the colonial public sphere, 1840–1920 », dans *New Zealand Journal of Asian Studies* 6 (2): 5–36, 2004.

FROST, M. R . « "That great ocean of idealism": Calcutta, the Tagore circle and the idea of Asia, 1900–1920 », dans p. Gupta, I. Hofmeyr and M. Pearson (eds), *Eyes across the Water: navigating the Indian Ocean.* Pretoria and New Delhi: University of South Africa Press and Penguin India, 2010.

GANDHI, M. K. Tinh tuý Hindu giáo [L'essence de l'hindouisme]. Đỗ Thu Hà (traducteur), Lê Thị Hằng (éd). Hà Nội, Khoa học xã hội, 2017, pp. 411.

GELLNER, Ernest. *Nations and Nationalism*. Ithaca, Cornell University Press, 1983, 150 p.

GEETESH, Sharma . *Vietnam-India relations from the First Century to the 21st Century*. Hanoi, Labour Publishing House, 2006.

GHOSH, Lipi (ed.). *Rabindranath Tagore in South-East Asia. Culture, Connectivity and Bridge Making*. Delhi, Primus Books, 2016

GIEBEL, Christoph. *Imagined Ancestries of Vietnamese Communism : Ton Duc Thang and the Politics of History and Memory.* Seattle, University of Washington Press and Singapore University Press, 2004, 256 p.

GIN, Pascal, Nicolas Goyer et Walter Moser (dir.). *Transfert. Exploration d'un champ conceptuel.* Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2014, p.253

GIRARDET, Raoul . *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962*. Paris, La Table ronde, 1972.

GOSCHA, Christopher E. *Thailand and the Southeast Asian Networks of the Vietnamese Revolution, 1885-1954*. Curzon, 1999.

GOSCHA, Christopher E. « 'The modern barbarian': Nguyen Van Vinh and the complexity of colonial modernity in Vietnam», dans *European Journal of East Asian Studies* (Leiden; Boston) 3, no.1 (2004) 135-169

GOSCHA, 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», dans *Revue française d'histoire d'outre-mer*, t. 82 (1995), n° 309, p. 421 à 453.

GOSCHA, Christopher E. « Introduction». dans COURTOIS, Stéphane, dir. *Communisme 2012. Vietnam de l'insurrection à la dictature, 1920-2012.* Vendémaire. 2013.

GOSCHA, Christopher E. « Aux origines du républicanisme vietnamien. Circulations mondiales et connexions coloniales », dans *Revue d'Histoire*, 131, Juillet-Septembre, 2016, P17-35.

GOSCHA, Christopher E. *Vietnam. A New History.* New York, Basic Books, 2016.

GOSWAMI, Manu. *Producing India. From Colonial Economy to National Space*. Chicago, University of Chicago, 2004.

GRANET, Marcel. *La civilisation chinoise : la vie publique et la vie privée. Paris, Michel, 1948 (1929)*. Chicoutimi: J.-M. Tremblay, 2004.

GRANET, Marcel. *La pensée chinoise*. Paris, Renaissance du livre, 1934. Chicoutimi, J.-M. Tremblay, 2004.

GRANGER, Serge. « L'Inde et la décolonisation au Canada français », dans *Mens :* revue *d'histoire intellectuelle et culturelle*, vol. 13, n° 1, 2012, p. 55-79.

GRISET, Pascal. *Entreprise, technologie et souveraineté : les télécommunications transatlantiques de la France, XIXe-XXe siècles*. Paris, Editions Rive droite, 1996.

GRONDIN, Jean. *L'herméneutique.* Paris, Presses Universitaires de France, 2008 (2006).

GRONDIN, Jean. *Paul Ricoeur*. Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

GRUZINSKI, Serge. *La Pensée Métissée.* Fayard, 2012 (1999), 374p.

GUHA, Ranajit. *Dominance Without Hegemony.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998, p. 272.

GUILLEMOT, François. *Dai Viêt, indépendance et révolution au Viêt-Nam : L'échec de la troisième voie* . Paris, Les Indes Savantes, 2012.

GUILLEMOT, François. *Viêt-Nam, fractures d'une nation : une histoire contemporaine de 1858 à nos jours.* Paris: Éditions La Découverte, 2018.

HABERMAS, Jurgen. *Modernity an Incomplete Project*. Dans H. Foster (dir) Postmodern Culture. London, Pluto Press, 1995, p. 8-15.

HAROTUNIAN, Harry. *History's Disquiet: Modernity, Cultural Practice, and the Question of Everyday Life*. Irvine. New York: Columbia University Press, 2000.

HAROTUNIAN, Harry. *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*. Princeton, Princeton University Press, 2000.

HARTOG, François. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris, Seuil, 2003.

HARTOG, François. « Historicité, Régimes d'historicité », dans Delacroix C., Dosse F., Garcia p., Offenstadt N.. *Historiographies. Concepts et débats*, Paris, Folio, 2010, p. 766 – 771

HAY, Stephen N. *Asian Ideas of East and West: Tagore and His Critics in Japan, China, and India.* Cambridge, Harvard University Press, 1970.

HAYNES, Douglas E. *Rhetoric and Ritual in Colonial India. The Shaping of a Public Culture in Surat City, 1852-1928.* University of California Press, 1991, 400 p.

HE, Qiliang. *Newspapers and the Journalistic Public in Republican China: 1917 as a Significant Year of Journalism*. Routledge, 2019.

HEADRICK, Daniel. *Tools of Empire: Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century.* Oxford, Oxford University Press, 1981.

HEADRICK, Daniel. *Tentacles of Progress: Technology Transfer in the Age of Imperialism.* Oxford University Press, 1988.

HEADRICK, Daniel R. *The Invisible Weapon: Telecommunications and International Politics, 1851-1945*. New York, Oxford University Press, 1991.

HÉMERY, Daniel. « Nguyen An Ninh », dans Philippe Franchini (dir.), *Saigon 1925 – 1945. De la 'Belle Colonie' à l'éclosion révolutionnaire ou la fin des dieux blancs*. Paris, Autrement, 2008, p. 159 - 161

HÉMERY, Daniel. « Saigon la Rouge », dans Philippe Franchini (dir.), *Saigon 1925-1945. De la 'Belle Colonie' à l'éclosion révolutionnaire ou la fin des dieux blancs*, Paris, Autrement, série Mémoire, n° 17, 2008, p. 162-196.

HÉMERY, Daniel. « L'Homme, un itinéraire vietnamien. Humanisme et sujet humain au xxe siècle », dans *Moussons Recherche en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est* 13-14, 2009, p. 27 – 53.

HENCHY, Judith. *Performing modernity in the writings of Nguyên An Ninh and Phan Văn Hùm*. Thèse de doctorat. University of Washington, 2005.

HO, Enseng. « Inter-Asian Concepts for Mobile Societies » dans *The journal of Asian Study* Volume 76, no 4 Novembre *2017,* p.907-928 Fait parti d'une section thématique « JAS at AAS : The Flow of Migration Beyond Nation. »

HOBSBAWM, Eric, and Terence RANGER, eds. *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

HOLDEN, Terrence. « Hartog, Koselleck, and Ricoeur : Historical Anthropology and the Crisis of the Present », dans *History and Theory*, Vol.58, Number 3, Septembre 2019, p. 385-405.

HUGILL, Peter J. *Global Communications Since 1844 : Geopolitics and Technology.* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999.

JAMIESON, Neil. *Understanding Vietnam.* University of California Press, 1993.

JAMMES, Jeremy et David A. Palmer. « Occulting the Dao: Daoist Inner Alchemy, French Spiritism, and Vietnamese Colonial Modernity in Caodai Translingual Practice », dans *The Journal of Asian Studies* Vol. 77, No. 2 (May) 2018, p. 405–428

JAUSS, Hans Robert. *Pour une esthétique de la réception*. Paris, Galimard, 1978

JENNINGS, Eric. *Vichy in the Tropics*. Stanford University Press, 2004.

JENNINGS, Eric. *Imperial heights. Dalat and the Making and Undoing of French Indochina.* University of California Press, 2011.

JUDGE, Joan. *Print and Politics : "Shibao" and the Culture of Reform in Late Qing China* . Stanford, Stanford University Press, 1996

KARL, Rebecca. *Staging the World . Chinese nationalism at the Turn of the Twentieth Century*. Duke University Press, 2002, 314 p.

KAUL, Chandrika. *Reporting the Raj: The British Press and India, c. 1880-1922*. Manchester, Manchester University Press, 2003.

KAUL, Chandrika (éd). *Media and the British Empire* . Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2006.

KEITH, Charles. *Catholic Vietnam: A Church from Empire to Nation*. Berkeley, University of California Press, 2006. 333 p.

KELLEY, Liam. *Beyond the Bronze Pillars: Envoy Poetry and the Sino-Vietnamese Relationship.* Honolulu, Association for Asian Studies, 2005.

KOSELLECK, Reinhart. *Le Futur Passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris, Editions de L'EHESS, 1990, 324 p.

KRATOSKA, Paul et Ben BATSON. « Nationalism and Modernist Reform», dans Nicolas TARLING. *The Cambridge history of Southeast Asia. Volume three. From c. 1800 to the 1930's*. Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1999, p. 245-320

KUNDU, Kalyan et al. *Imagining Tagore : Rabindranath and the British Press, 1912-1941*. Calcutta: Shishu Sahitya Samsad, 2000.

LÂM, Truong Buu.*Colonialism experienced : Vietnamese writings on colonialism, 1900-1931* .Ann Arbor, University of Michigan, 2000.

LARCHER, Agathe. « La voie étroite des réformes coloniales et la 'collaboration franco-annamite' (1917-1928) » dans *Revue française d'histoire d'outre-mer*, t.82 (1995), no 309, p. 387-420.

LARCHER-GOSCHA, Agathe . *La légitimation française en Indochine. Mythes et réalités de la 'collaboration franco-vietnamienne' et du réformisme colonial (1905-1945).* Thèse de doctorat, Université Paris VII, Paris, 2000, 2 vol., 608 p.

LARCHER-GOSCHA, Agathe. « Bùi Quang Chiêu in Calcutta (1928): The Broken Mirror of Vietnamese and Indian Nationalism », dans *Journal of Vietnamese Studies*, Vol. 9, Issue 4, 2014, pp. 67-114

LATRONCHE, Marie-France. *L'influence de Gandhi en France : de 1919 à nos jours*. Paris, Harmattan, 1999.

LE CALLOC'H, Bernard. « Pham Quynh. Sa Vie. Son Oeuvre», dans *Mondes et cultures*, 1985.

LE COUR GRANDMAISON, Olivier. « Violences symboliques et discriminations raciales dans l'empire français », dans *Historical Reflections* Volume 36, Issue 2, Summer 2010, pp. 24-38.

LEE, Christopher J. « Self-Determination and Decolonization », dans Martin Thomas et Andrew S. Thompson, *The Oxford Handbook of the Ends of Empire*. Oxford, Oxford University Press, 2018, Pp 417 – 435

LEFEBVRE, Henri. La Revolution Urbaine. Paris, Gallimard, 1970.

LENIN, Vladimir Ilich. Imperialism, the Highest Stage of Capitalism : a Popular Outline. Moscow, Progress Publishers, 1975.

LESSARD, Micheline R. « "Organisons-nous!" Racial Antagonism and Vietnamese Economic Nationalism in the Early Twentieth Century », dans *French Colonial History* 8 (2007), p. 171-201.

LESSARD, Micheline R. « "We Know . . . the Duties We Must Fulfill": Modern 'Mothers and Fathers' of the Vietnamese Nation », dans *French Colonial History* 3 (2003), p. 119-141.

LÉTOCHA, Danielle. **«** Comment définir la modernité quand on est encore régis par ses impératifs? **», d**ans *Carrefour* (1991) volume XIII numéro 1, p. 6-17.

LÉVI, Sylvain. « Péface », dans *L'Inde contre les Anglais*, Andrée Viollis (éd). Paris, Éditions portiques, 1930, pp. 7-10.

LIANERI, Alexandra. « A regime of Untranslatables: Temporalities of Translation and Conceptual History», dans *History and theory*, 53.4 (2014), p. 473–497.

LIN, Chua Ai. «'The Modern Magic Carpet': Wireless Radio in Interwar Colonial Singapore. », dans *Modern Asian Studies*, vol. 46, no. 1, Cambridge University Press, **2012, pp. 167–91.**

LÜSEBRINK, Hans-Jürgen. « Les transferts culturels : théorie, méthodes d'approche, questionnements », dans Pascal Gin, Nicolas Goyer et Walter Moser (dir.). *Transfert. Exploration d'un champ conceptuel.* Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2014. p. 25-48

MACRON, Emmanuel. « La lumière blanche du passé. Lecutre de la Mémoire, Histoire, Oubli », dans *Esprit* n^{os} 266-267 août-septembre 2000, p. 16-32.

MANDELBAUM, Maurice. « The Presuppositions of Metahistory», dans *History and Theory*, Vol. 19, No. 4 (1980), p. 39-54.

MANELA, Erez. *The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*. Oxford, Oxford University Press, 2007.

MANJAPRA, Kris. « Introduction », dans Sugata Bose et Kris Manjapra. *Cosmopolitan Thought Zones: South Asia and the Global Circulation of Ideas.* Palgrave Macmillan, 2010, p 1-22.

MANJAPRA, Kris. « From Imperial to International Horizons : a Hermeneutic Study of Bengali Modernism », dans *Modern Intellectual Histor*y / Volume 8 / Issue 02 / August 2011, pp 327 359.

MANJAPRA, Kris. *Age of Entanglement: German and Indian Intellectuals across Empire.* Cambridge, Havard University Press, 2014.

MANJAPRA, Kris. *Colonialism in Global Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

MARINESCU, Paul. « Traduire le passé. Enjeux et défis d'une opération historiographique », dans *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, Vol 6, No 1 (2015), p. 57-72

MASAYA, Shiraishi. « Phan Boi Chau in Japan», dans Vinh Sinh ed. *Phan Boi Chau and the Dong-Du Movement.* New Haven, Boston, Yale South Asia Studies and The William Joiner Center,1988, 229 p.

MARCIN, Raymond B. « Gandhi and Justice », dans *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, Volume 7, Number 3, Summer 2004, pp. 17-30

MARKOVITS, Claude. *Gandhi.* Paris, Presse des Sciences Politiques, 2000, 280 p.

MARKOVITS, Claude, Jacques POUCHEPADASS et Sanjay SUBRAHMANYAN (eds). *Society and Circulation. Mobile People and Itinerant Cultures in South Asia 1750-1950*. Delhi , Permanent black, 2003.

MARR, David G.. *Vietnamese Anticolonialism 1885–1925*. Berkeley, University of California Press, 1971, 322 p.

MARR, David G.. *Vietnamese Tradition on Trial, 1920–1945.* Berkeley, University of California Press, 1981, 468 p.

MARR, David. 1945. *The Quest for Power.* University of California Press, 1995.

MARR, David. « A Passion for Modernity: Intellectuals and the Media », dans Hy V. Luong (éd.) *Postwar Vietnam: Dynamics of a Transforming Society*. Lanham, Rowman and Littlefield, 2003, p. 257 - 295.

MARR, David. « Concepts of 'Individual' and 'Self' in Twentieth-Century Vietnam», dans *Modern Asian Studies*, Vol. 34, No. 4. (Oct., 2000), pp. 769-796.

MARSH, Kate. « Gandhi and le Gandhisme: Writing Indian Decolonisation and the Appropriation of Gandhi 1919-48 », dans *Modern & Contemporary France* 14.1 (2006), 33–47

MARSH, Kate. *Fictions of 1947 : Representations of Indian Decolonization 1919-1962* . Oxford, Peter Lang, 2007.

MARZANO, Michela. *Dictionnaire de la violence*. Paris, Presses universitaires de France, 2011.

MBEMBE, Achille. *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris, Karthala, 2000, 293 p.

MCCARTHY, Thomas. *Race, Empire, and the Human Development.* Cambridge, Caambridge Universty Press, 2009.

MCLEOD, Mark, W. «Nationalism and Religion in Vietnam: Phan Boi Chau and the Catholic Question », dans. *International History Review*, Vol. 14, Issue 4 (Nov. 1992), p.661-680

MCHALE, Shawn. « Mapping a Confucian Past :Vietnam and the transition to modernity » dans B. Elman, H Ooms, and J. Duncan eds. *Rethinking confucianism: Past and Present in China, Japan, Korean, and Vietnam.* LA UCLA Asian Pacific Monograph, 2002.

MCHALE, Shawn. *Print and Power. Confucianism, Communism, and Buddhism in the Making of Modern Vietnam, 1920–1945*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2004, 256 p..

MCHALE, Shawn. « Freedom, Violence and the Struggle over the Public Arena in the Democratic Republic of Vietnam. », dans Goscha Christopher E. et Benoît de Treglode,

Naissance d'un Etat-Parti. Le Viêt Nam depuis 1945. The Birth of a Party-State. Vietnam since 1945. Paris, les Indes Savantes, 2004, pp. 81 -100.

McMAHON, Darrin M., et Samuel Moyn. *Rethinking Modern European Intellectual History* . New York, Oxford University Press, 2014.

McVEIGH, Brian J. *Nationalisms of Japan : Managing and Mystifying Identity.* Lanham, Rowman and Littlefield, 2004.

MENAND, Louis. *The Metaphysical Club*. New York, Farrar Straus & Giroux, 2001, XII-546 p.

MERLE, Isabelle. *De la « légalisation » de la violence en contexte colonial. Le régime de l'indigénat en question* », dans *Revue des sciences sociales du politique*, Année 2004, Vol. 17, Num 66, p. 137-162

METCALF, Thomas R. *Ideologies of the Raj*. Cambridge: Cambridge U. Press, 2005.

MINARD, Philippe. « Globale, connectée ou transnationale : les échelles de l'histoire », dans *Esprit* Décembre.12 (2013), pp. 20–32.

MISHRA, Pankaj. *From the Ruins of Empire: The Revolt Against the West and the Remaking of Asia.* London , Allen Lane, 2012.

MOIRAND, Sophie. *Les discours de la presse quotidienne. Observer, analyser, comprendre.* Paris, Presse Universitaire de France, 2007, 179 p.

MONGIN, Olivier. « Les discordances de l'histoire et de la mémoire », dans *Esprit* n^{os} 266-267 août-septembre 2000, p. 6-15

MORLAT, Patrice. *La répression coloniale au Vietnam (1908-1940)*. Paris, L'Harmattan, 1990, 255 p.

MORLAT, Patrice. *Les affaires politiques de l'Indochine (1895-1923). Les grands commis. Du savoir au pouvoir*. Paris, Harmattan, 1995, 319 p.

MORLAT, Patrice. *Indochine années vingt. Le balcon de la France sur le Pacifique.* Paris, Indes savantes, 2001, 610 p.

MORLAT, Patrice. *Indochine années vingt. Le rendez-vous manqué (1918-1928) : la politique indigène des grands commis au service de la mise en valeur.* Paris, Indes savantes, 2005, 553 p.

MOYN, Samuel, et Andrew Sartori. *Global Intellectual History*. New York: Columbia University Press, 2013.

MRINALINI, Sinha. *Colonial Masculinity: The Manly Enlightenment and the Effeminate Bengali*, Manchester University Press, 1995.

MUKHERJI, Gangeya. *Gandhi and Tagore : Politics, Truth and Conscience*. New Delhi, Routledge, 2016.

MULSOW, Martin. « A reference theory of globalized ideas », dans *Global Intellectual History*, 2:1, 2017, p. 67-87.

MUNHOLLAND, Kim J. «The French Response to the Vietnamese Nationalist Movement, 1905-1914 ». *The Journal of Modern History*, Vol. 47, Issue 4.(Dec., 1974), p.655-675

NANDY, Ashis. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism.* Delhi, Oxford University Press, 1983, 121 p.

NGUYỄN Huyền Anh. *Việt Nam danh nhân từ điển* [Dictionnaire de personalités vietnamiennes]. Saigon, Khai-trí, 1967, pp.559

NGUYỄN, Khac Vien. *Vietnam. Une longue histoire.* L'Harmattan, 1999.

NGUYỄN, Martina T. *The Self-Reliant Literary Group (Tự Lực Văn Đoàn): Colonial Modernism in Vietnam, 1932-1941*. Thèse de Doctorat, University of California, Berkeley, 2012

NGUYỄN, Phuong Ngoc. *À l'origine de l'anthropologie au Vietnam*. Aix-en-Provence, PUP, 2012.

NGUYỄN, The Anh. *Monarchie et fait colonial au Viet-Nam 1875-1925 : le crépuscule d'un ordre traditionnel.* Paris, Édition L'Harmattan, 1992, 311 p.

NGUYỄN, The Anh. «L'élite intellectuelle vietnamienne et le fait colonial dans les premières années du Xxe siècle », dans *Ecole Pratique des Hautes Etudes – Sorbonne* http://www.tinparis.net/fr_societe/EliteVN_faitcolonial-ntheanh.html

NGUYỄN, Thị Phương Mai. *«Tìm hiểu tư tưởng dân chủ của Mahatma Gandhi »* [Comprendre l'idéologie démocratique du Mahatma Gandhi], dans *Triết học*, số 6 (289) , 2015, p.53-61.

NGUYỄN, Thị Phương Mai. *Vận dụng tư tưởng khoan dung trong bối cảnh Việt Nam hiện nay* [Appliquer l'idée de tolérance dans le contexte vietnamien d'aujourd'hui]. Hà Nội, Chính trị Quốc gia, 2016.

NGUYỄN, Van, Ky : *La société vietnamienne face à la modernité : Le Tonkin de la fin du XIXe siècle à la Seconde Guerre Mondiale*. Paris, Harmattan, 1995, 432 p.

NGUYEN-THU, Giang. *Television in Post-Reform Vietnam : Nation, Media, Market.* Abingdon, Routledge, 2019.

NINH, Kim, N.B. *A World Transformed. The Politics of Culture in Revolutionary Vietnam, 1945-1965*. Ann Harbour, The University of Michigan Press, 2002, 317 p.

NIRANJANA, Tejaswini. . *Siting Translation : History, Post-structuralism, and the Colonial Context.* Berkeley, University of California Press, 1992.

NORINDR, Panivong. *Phantasmic Indochina. French Colonial Ideology in Architecture, Fiction, and Literature*. Duke University Press, 1996.

ORY, Pascal et Robert Abirached (dir). *La Censure en France à l'ère démocratique (1848-....)* . Bruxelles, Ed. Complexe, 1997.

OSBORNE, Milton. « The Faithfull Few. The Politics of Collaboration in Cochinchina in the 1920's », dans Walter F Vella. *Aspects of Vietnamese History*, Honolulu , Hawaii University Press, 1973, p 160-181.

ÖSTLING, Johan. « Circulation, Arenas, and the Quest for Public Knowledge : Historiographical Current and Analytical Frameworks », dans *History and theory* 59.4 (2020), pp. 111–126.

PAIRAUDEAU, Natasha. « Via l'Indochine: trajectoires coloniales de l'immigration sud-indienne », dans *Hommes & Migrations,* n° 1268-1269, 2007, p. 24-33.

PAIRAUDEAU, Natasha. « Vietnamese Engagement with Tamil Migrants in Colonial Cochinchina », dans *Journal of Vietnamese Studies*, Vol. 5, No. 3 (Fall 2010), pp. 1-71.

PAIRAUDEAU, Natasha. *Mobile Citizens: French Indians in Indochina 1858-1954*. Nordic Institute of Asian Studies – Copenhague, NIAS Press, 2015, 352 p.

CHATTERJEE, Partha. « Tagore, China and the critique of nationalism », dans *Inter-Asia Cultural Studies*, Volume 12, Number 2, 2011, pp.271-283.

PELLEY, Patricia. *Postcolonial Vietnam : New Histories of the National Past.* Durham, Duke University Press, 2002, 326 p.

PEYCAM, Philippe. *The Birth of Vietnamese Political Journalism: Saigon 1916-1930*. New York, Columbia University Press, 2012.

PHẠM Phương Chi. « Câm lặng (silence) in Receptions of Rabindranath Tagore in Colonial Vietnam », dans *Gitanjali and Beyond* 1, 2016, p. 23- 37.

PHẠM Phương Chi. *Visible Invisibility: Case of the Indians in Vietnam*. Thèse de Doctorat, University of California in Riverside, 2016.

PHẠM Phương Chi. *Literature and Nation-Building in Vietnam: The Invisibilization of the Indians*. Routledge. 2021.

PHẠM Phương Chi. « Beyond the Indian Ocean Public Sphere: Vietnamese Reception of Rabindranath Tagore and Anticolonial Thought », *dans Journal of Vietnamese Studies*, Vol. 16, Issue 2, 2021, pp. 60-83.

PHAM Thi Anh-Susann : « Vietnam in Global Context (1920–1968): Looking Through the Lens of Three Historical Figures », dans *Global Intellectual History*, May, 2019.

PHAN Thi Thu Hien. « Rabindranath Tagore Visit to Vietnam and its Impacts », dans Lipi Ghosh (ed.). *Rabindranath Tagore in South-East Asia. Culture, Connectivity and Bridge Making*. Delhi, Primus Books. 2016, pp. 104-122

PHAN Boi Chau. Overturned Chariot : The Autobiography of Phan-Boi-Chau. Translated by Vinh Sinh and Nicholas Wickenden, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999, 297 p

« Phỏng vấn nhà nhiên cứu phê bình văn học Hoàng Ngọc Hiền » [Une entrevue avec le critique littéraire Hoàng Ngọc Hiền] dans Sông Hương (septembre – octobre 1992). p64-66

PHILPOTT, Daniel, "Sovereignty", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/ fall2020/entries/sovereignty/> En ligne (consulté octobre 2022).

PIAZZA, Hans . « The Anti-imperialist League and the Chinese revolution. »p. 166–76 in Mechthild Leutner, Roland Felber, Mikhail L. Titarenko, and Alexander M. Grigoriev (eds.*), The Chinese Revolution in the 1920s: Between Triumph and Disaster*. London: Routledge Curzon, 2002

POCOCK, J.G.A. « The History of Political Thought : A Methodological Enquiry. », dans J.G.A Pocock, Political thought and history : essays on theory and method .Cambridge University Press, 2009

POTTER, Simon J. *News and the British World: The Emergence of an Imperial Press System 1876-1922*. Oxford, Clarendon Press, 2003.

POTTER, Simon J. « Webs, Networks, and Systems: Globalization and the Mass Media in the Nineteenth- and Twentieth-Century British Empire », dans *Journal of British Studies* , Vol. 46, No. 3 (July 2007), pp. 621-646

PRATT, Mary Louise. *Modernity and Periphery: Toward a Global and Relational Analysis.* Dans Elisabeth Mudimbe-Boyi. *Beyond Dichotomies : Histories,Identities, Cultures, and the Challenge of Globalization*. Albany , State University of New York Press, 2002, 317 p.

PRATT, T. et J. VERNON. « Appeal from this fiery bed …": The Colonial Politics of Gandhi's Fasts and Their Metropolitan Reception », dans *Journal of British Studies*, 44(1), 2005, pp. 92-114.

PRAYER, Mario. « Creative India and the World : Bengali Internationalism and Italy in the Interwar Period », dans Kris Manjapra et Sugata Bose. *Cosmopolitan Thought Zones: South Asia and the Global Circulation of Ideas.* Palgrave Macmillan, 2010, p.236 -259.

RABINOW, Paul . *French Modern. Norms and Forms of the Social Environment.* Cambridge, MIT Press, 1989.

RACINE, Nicole et Michel Trebitsch. *Sociabilités intellectuelles.Lieux, milieux, réseaux.* Cahier de l'institut d'histoire du temps présent IHTP, Cahier 20, 1992, 220 p.

RAFAEL, Vicente. *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule.* Cornell University Press, 1993.

RAJ, Kapil. « Networks of knowledge, or spaces of circulation? The birth of British cartography in colonial south Asia in the late eighteenth century », dans *Global Intellectual History*, 2:1, 2017, p. 49-66

RAMSAY, Jacob. *Mandarins and Martyrs: The Church and the Nguyen Dynasty*. Stanford University Press, 2008.

REID, Anthony. Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680. Yale University Press, 1993.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit. 3 t*, Paris, Éditions du Seuil, 1983-1985.

RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II.* Paris, Éditions du Seuil, 1986, 448 p.

RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Éditions du Seuil, 2000, 675 p.

RICOEUR, Paul. « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », dans *Annales. Histoires Sciences Sociales*, 55.4, 2000, p. 731-747

RICOEUR, Paul. *Sur La traduction*. Paris, Les Belles Lettres, 2016 (2004), p.89

ROBSON, Kathryn et Jennifer YEE eds.. *France and "Indochina": Cultural Representations*. Lanham and Oxford, Lexington Books, 2005.

ROSANVALLON, Pierre. « Pour une histoire conceptuelle du politique », dans *Revue de sythèse*, 107 (1986) p. 93-105.

SAADA, Emmanuelle. *Les enfants de la colonie. Les métis de l'Empire français entre sujétion et citoyenneté*. Paris, La Découverte, 2007, 334 p.

SAID, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1978.

SAID, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.

SAKAI, Naoki. *Translation and Subjectivity : on "Japan" and Cultural Nationalism*. University of Minnesota Press, 1997, pp. xxiii, 231

SEN, Tansen. *India, China, and the world : a connected history*. London, Rowman & Littlefield, 2017.

SETH Jacobs, *America's Middle Man in Vietnam.* Durham and London, Duke University Press, 2005.

SCOTT, David. *Conscripts of Modernity. The Tragedy of Colonial Enlightenment.* Durham and London, Duke University Press. 2004, 279 p.

SCOTT, David. *Omens of Adversity: Tragedy, Time, Memory, Justice*. Durham and London, Duke University Press. 2014, 232 p.

SCOTT, James. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant R*esistance. New Haven, Yale University Press, 1985.

SCOTT, James C. *Domination and the Arts of Resistance : Hidden Transcripts*. New Haven, Yale University Press, 1990.

SCOTT, James. *The Art of Not Being Governed: An anarchist History of Upland Southeast Asia.* New Haven, Yale University Press, 2009.

SCOTT, James. *Decoding Subaltern Politics: Ideology, Disguise.* Routledge, 2013.

SEARS, Laurie J.. *Shadows of Empire. Colonial Discourse and Javanese Tales.* Durham, London, Duke University Press. 1996.

SHEN, Shuang. *Cosmopolitan Publics: Anglophone Print Culture in Semi-Colonial Shanghai*. New Brunswick, Rutgers University Press. 2009.

SHODHAN, Amrita. « Gandhi, Mohandas Karamchand (1869–1948) », dans Immanuel Ness and Zak. Cope, *The Palgrave Encyclopedia of Imperialism and Anti-Imperialism.* 2nd ed., Palgrave Macmillan, 2021,

SIDEL, John .Republicanism, Communism, Islam: Cosmopolitan Origins of Revolution in Southeast Asia. Ithaca: Cornell University Press, 2021. 324 pages.

SIMPSON, Brad. « Self-Determination and Decolonization », dans Martin Thomas et Andrew S. Thompson, *The Oxford Handbook of the Ends of Empire*. Oxford, Oxford University Press, 2018, Pp 436 – 454.

SKINNER, Quentin. *The foundations of Modern Political Thought.* Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 1978, 2 volumes.

SKORNICKI, Arnault, and Chloé Gaboriaux. *Vers une histoire sociale des idées politiques* . Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2017.

SMITH, Ralph. *Viet-Nam and the West* . London, Heinemann, 1968.

SMITH, R.B.. « Bui Quang Chieu and the Constitutionalist Party in French Cochinchina, 1917-1930», dans *Modern Asian Studies*. Vol. 3, No. 2, 1969, p.131-150.

SPURR, David. *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration*. Durham, Duke University Press, 1993

STOLER, Ann. *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense.* Princeton, Princeton University Press, 2009, 314 p.

STOLTE, Carolien et Harald Fischer-Tiné. « Imagining Asia in India : Nationalism and Internationalism (ca. 1905-1940) », dans *Comparative Studies in Society and History* 54(1), 2012, p. 65–92.

STANZIANI, Alessandro. *Les Entrelacements du monde. Histoire globale, pensée globale (XVIe-XXIe siècles)*, CNRS Éditions, 2018, 340p.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. « Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes », dans *Revue d'histoire moderne & contemporaine* 2007/5 n° 54-4bis, p. 34 - 53

SUBRAHMANYAM, Sanjay. « One Asia, or Many? Reflections from connected history », dans *Modern Asian Studies* 50, 1, 2016, p. 5–43.

SUBRAHMANYAN, Sanjay. « Beyond the usual suspects: on intellectual networks in the early modern world », dans *Global Intellectual History*, 2:1, 2017, p. 30-48

TAI, Hue-Tam Ho. « The Politics of Compromise. The Constitutionalist Party and the Electoral Reforms of 1922 in French Cochinchina», dans *Modern Asian Studies*, vol. 18, 3, 1984, p. 371-391

TAI, Hue-Tam Ho. *Radicalism and the Origins of the Vietnamese Revolution*. Cambridge, Harvard University Press, 1992, 325 p.

TAYLOR, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Durham, Duke University Press, 2004, 215 p.

TAYLOR, Keith. *The Birth of Vietnam.* University of California Press, 1983.

TAYLOR, Keith W. « Surface Orientations in Vietnam: Beyond Histories of Nation and Region », dans *The Journal of Asian Studies* Vol. 57, No. 4 (Nov., 1998), p. 949-978

TAYLOR, Keith W. et John K. WHITMORE eds.. *Essays into Vietnamese Pasts.* Ithaca, Cornell University Southeast Asia Program, 1995, 288 p.

TAYLOR, Nora, *Painters in Hanoi: An Ethnography of Vietnamese Art* .Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.)

TRAN, Ben. *Post-Mandarin: Masculinity and Aesthetic Modernity in Colonial Vietnam*. New York, Fordham University Press, 2017.

TRAN, Nhung Tuyet et Anthony Reid. *Việt Nam: Borderless Histories*. Madison, University of Wisconsin Press, 2006.

TRẦN, Trọng Kim. *Việt Nam sử lược*. 1920. Réimpression. T.p. Hồ Chí Minh, Nhà Xuất Bản Văn Hóa Thông Tin, 1999.

TRẦN, Nật Uy. *Báo quấ ngữ ở Sà Gòn cuối thế kỷ 19.* T.p. Hồ Chí Minh, Nhà Xuất Bản Trẻ, 2015, pp. 270.

TSHITENDE KALEKA, Augustin. *Politique et violence : Maurice Merleau-Ponty et Hannah Arendt.* Paris, Editions L'Harmattan, 2014.

THOMAS, Martin, et Andrew S. THOMPSON. « Rethinking Decolonization: A New Research Agenda for the Twenty-First Century », dans Martin Thomas et Andrew S. Thompson, *The Oxford Handbook of the Ends of Empire*. Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 1 - 27

THOMAS, Martin, et Andrew S. THOMPSON. *The Oxford Handbook of the Ends of Empire*. Oxford, Oxford University Press. 2018.

THOMAS, Richard G. *Philology in Viet Nam and its impact on Southeast Asian cultural history*. Modern Asian Studies (Cambridge, England) 40, pt.2 (May 2006) 477-515 p.

THOMPSON, Elizabeth. *Colonial Citizens: Republican Rights, Paternal Privilege, and Gender in French Syria and Lebanon*. Columbia University Press, 2000, 402 p.

TRÉGLODÉ, Benoît de. *Héros et révolution au Viêt Nam, 1948-1964*. Paris, Harmattan, 2001, 445p.

TRINH, Van Thao. *Vietnam du confucianisme au communisme. Un essai itinéraire intellectuel*. Paris, Édition L'Harmattan,1990, 344 p.

TRINH, Van Thao, « The 1925 Generation of Vietnamese Intellectuals in the Struggle for Independence," in *Viêt Nam Exposé,* Gisèle Bouque and Pierre Brocheux, editors, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002, p. 251-277.

TRINH, Van Thao, *Les compagnons de route de Ho Chi Minh. Histoire d'un engagement intellectuel au Viêt-Nam.* Paris : Karthala, 2004.

TSUI, Brian. « Decolonization and Revolution: Debating Gandhism in Republican China », dans *Modern China,* 2015, Vol.41(1), p.59-89

TSUI, Brian. *Chinese Views of Tagore and Gandhi: Then and Now* . http://www.thechinastory.org/2013/07/chinese-views-of-tagore-and-gandhi-then-and-now/

TSUI, Brian. *China's Conservative Revolution : The Quest for a New Order, 1927-1949*. Cambridge University Press, 2018, 304 p.

VAN DER VEER, Peter. *The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India.* Princeton University Press, 2014,

VANN, Michael G.: « Of Rats, Rice, and Race: The Great Hanoi Rat Massacre, an Episode in French Colonial History », dans *French Colonial History 4* (2003), p. 191-203.

VINH, To. « Pham Quynh : Prince des lettres et promoteur d'une révolution nationale pour la culture », dans *Mondes et cultures,* 1985.

VINH, Sinh. « Phan Boi Chau and Fukuzawa Yukichi : Perceptions of National Independence », dans Vinh Sinh ed. *Phan Boi Chau and the Dong-Du Movement*. New Haven, Boston, Yale South Asia Studies and The William Joiner Center,1988, 229 p.

VU, Tuong. « Vietnamese Political Studies and Debates on Vietnamese Nationalism. » *Journal of Vietnamese Studies*, vol. 2, no. 2, 2007, pp. 175–230,

VU, Tuong. « Rêves de paradis : un poste avancée soviétique au Vietnam », dans Stéphane Courtois, dir. *Communisme 2012. Vietnam de l'insurrection à la dictature, 1920-2012*. Vendémaire, 2013, pp 77-108

VU-HILL, Kim loan. *Coolies into Rebels : Impact of World War I on French Indochina.* Paris, Indes savantes, 2011.

VƯƠNG Trí Nhàn. « Vai trò của trí thức trong quá trình tiếp nhận văn hoá phương Tây ở Việt Nam đầu thế kỉ XX» [le rôle des intellectuels dans la réception de la culture occidentale au Vietnam au début du 20e siècle], dans *Nghiên cứu văn học* 401 (July) **2005. p.** 45-60.

VƯƠNG Trí Nhàn. « Phạm Quỳnh và quá trình tiếp nhận văn hóa phương Tây ở Việt Nam đầu thế kỷ XX» [Phạm Quỳnh et la réception de la culture occidentale au Vietnam au début du 20e siècle], dans *Phê bình và tiểu luận* [Criticism and short essays], Hanoi: Nhà xuất bản hội nhà văn**,** 2009, pp**.** 281-305.

WALUCHOW, Wil, « Constitutionalism», dans Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2018 Edition) URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/constitutionalism/>. septembre 2021.

WANG, L. Sophia. « The Independent Press and Authoritarian Regimes: The Case of the Dagong Bao in Republican China **», dans** *Pacific Affairs* 67, no. 2 (1994), 216-41

WEBER, Thomas. *Gandhi, Gandhism and the Gandhians*. New Delhi, Roli Books, 2006, 361p.

WERNER, Michael et Bénédicte Zimmermann. «Penser l'histoire croisée : entre empirie et réflexivité », dans *Le Genre humain*, 2004/1 No. 42, (2004), p. 15-49

WERNER, Michael and Bénédicte Zimmermann. «Beyond Comparison: Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity », dans *History and Theory*, Vol. 45, No. 1 (Feb., 2006), p. 30-50.

WIEVIORKA, Michel. *La Violence. Voix Et Regards*. Paris, Balland, 2004.

WHITE, Hayden. *Metahistory : The historical Imagination in Nineteenth-Century Europe.* Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1973, 448 p.

WHITE, Hayden. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press. 1990 (1987), 244 p.

WHITE, Hayden. *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999, 216 p.

WILBUR, Martin. *The Nationalist Revolution in China 1923-1928.* Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

WILDER, Gary. *The French Imperial Nation-state. Negritude and Colonial Humanism Between the Two World Wars*. Chicago, Chicago University Press, 2005, 404 p.

WILDER, Gary. *Freedom Time: Negritude, Decolonization, and the Future of the World*. Durham, Duke University Press, 2015, 384 p.

WINSECK, Dwayne R. et Robert M. Pike. *Communication and Empire: Media, Markets, and Globalization, 1860–1930*. Durham, N.C., Duke University Press, 2007, 429 p.

WOMACK, Sarah Whitney. *Colonialism and the Collaborationist Agenda: Pham Quynh, Print Culture, and the Politics of Persuasion in Colonial Vietnam.* Thèse de Doctorat, Ann Arbor, Mich., UMI Dissertation Services, 2003.

WOLTERS, O.W. *Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives* . Rev. ed. Ithaca, N.Y: Southeast Asia Publications, Southeast Asia Program, Cornell University, 1999.

WOODSIDE, Alexander. *Community and Revolution in Modern Vietnam.* Houghton Mifflin, 1976, p. xi - 351.

WOODSIDE, Alexander. *Vietnam and the Chinese Model. A Comparative Study of the Vietnamese and Chinese Government in the First Half of the Nineteenth Century*. Harvard University Press. 1988 (1971), 359 p.

WOODSIDE, Alexander. « Territorial and Collective-Identity Tensions in Confucian Asia : China, Vietnam, Korea », dans *Daedalus*, Vol. 27, No. 3 (Summer, 1998), p. 191-220.

WOODSIDE, Alexander. *Lost Modernities: China, Vietnam, Korea, and the Hazards of World History*. Cambridge, Havard University Press, 2006.

YACK, Bernard. *The Longing for Total Revolution : Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1986.

ZÉKIAN, Stéphane. « Si loin, si proche : Paul Ricoeur, l'herméneutique des traditions et l'histoire littéreaire », dans Christian de Lacroix, François Dosse, and Patrick Garcia. *Paul Ricœur et les sciences humaines*. Paris, La Découverte, 2007, pp 77-96

ZINOMAN, Peter. *The Colonial Bastille. A History of Imprisonment in Vietnam, 1862-1940.* University of California Press, 2001.

ZINOMAN, Peter. « Provincial Cosmopolitanism: Vũ Trọng Phụng's Foreign Literary Engagements», dans Caroline S. Hau and Kasian Tejapira, eds.. *Traveling Nation-Makers: Transnational Flows and Movements in the Making of Modern Southeast Asia* (Kyoto: Kyoto University Press and NUS Press, 2011), 126–52.

ZINOMAN, Peter. *Vietnamese Political republican: The Political Vision of Vu Trong Phung.* Berkeley, University of California Press, 2013, 300 p.