

Anne Dalles Maréchal et Marion Robinaud (dir.)

# Construire l'Autre

**Regards croisés sur les productions  
de missionnaires chrétiens en  
terres lointaines**



## Sommaire

<b>Liste des abréviations</b> .....	13
<b>(Dé)construire et (d)écrire l'Autre</b> .....	15
<i>ANNE DALLES MARÉCHAL, MARION ROBINAUD</i>	

### Partie I (Co-)construction des regards sur l'altérité

<b>Rivalité, contournement, et désirs de science. Missionnaires ethnographes sur la frontière sino-tonkinoise au tournant du XX<sup>e</sup> siècle.</b> .....	31
<i>JEAN MICHAUD</i>	

<b>Les missionnaires chrétiens face aux religions de la Chine : reconnaître ou discréditer l'Autre ?</b> .....	55
<i>MARC LEBRANCHU</i>	

<b>Accord and Alterity in the Photograph Albums of Catholic Sisters in Uganda</b> .....	77
<i>FIONA LOUGHNANE</i>	

### Partie II (Re-)négocier localement

<b>La stratégie des missionnaires clarétains et leurs productions écrites en Guinée espagnole (1882-1932)</b> .....	103
<i>VALÉRIE DE WULF</i>	

**Le père J.B. Hoffmann chez les Munda (1892-1915) : de la mission jésuite au Bengale colonial, au travail social et linguistique** ..... 127

*RAPHAËL ROUSSELEAU*

**Between two worlds : The reversal story of Samuel Stokes. A case of Kotgarh village, 1814-1947, northwest Himalayas.** ..... 149

*MANPREET KAUR*

**« Si Paris valait une messe, Madagascar valait bien un prêche ! ». Regards d'un missionnaire sur l'apparition du mouvement de Réveil luthérien à Madagascar** ..... 171

*OLIVIA LEGRIP-RANDRIAMBELO*

### Partie III (Dé-)construction de l'Ailleurs

**Derrière les cases de la mission, une exposition sur l'entreprise missionnaire suisse romande en Afrique australe (1870-1975) ...** 195

*JULIEN GLAUSER*

**Making a mission space : locating the authors in missionary productions of Northern Australia.** ..... 219

*BRONWYN SHEPHERD*

**De Macaire à Macaire : les autochtones du sud sibérien au prisme des activités de la Mission Orthodoxe Altaïenne** ..... 241

*CLÉMENT JACQUEMOUD*

**Dépasser les bornes : une chronique missionnaire essentielle  
pour appréhender un système religieux autochtone ..... 265**

*JEAN-LUC LAMBERT*

**Biographies des auteurs ..... 279**

# **Rivalité, contournement, et désirs de science. Missionnaires ethnographes sur la frontière sino- tonkinoise au tournant du xx<sup>e</sup> siècle.**

JEAN MICHAUD  
*(Université Laval, Canada)*

**Résumé :** Une succession de prêtres missionnaires français se sont activés dans le Haut-Tonkin colonial et sur les marges du sud-ouest chinois au tournant du xx<sup>e</sup> siècle. Leur prose a pris une variété de formes, certaines contributions demeurant légères, d'autres prenant un parti résolument scientifique. Cet article explore cette production en la regroupant sous trois catégories d'auteurs : ceux dont le style est avant tout engageants, ceux qui ont opté pour une prose fonctionnelle adaptée aux besoins de conversion de leur congrégation, et de rares exemples d'auteurs studieux pour qui l'impératif missionnaire ne comptait que pour très peu. En lien avec les attentes de leur hiérarchie, mais également influencée par la personnalité de chaque auteur, cette prose ethnographique a nourri une réflexion originale qui aujourd'hui encore, a quelque chose d'unique à proposer pour parler de populations asiatiques mal connues laissées à la marge de l'œil impérial et/ou colonial.

**Abstract :** A succession of French missionary priests were active in colonial Upper-Tonkin and on the margins of southwest China at the turn of the 20th century. Their prose took a variety of forms, with some contributions remaining light-hearted and others taking a decidedly scientific stance. This article explores this production by grouping it under three categories of authors : those whose style is above all engaging, those who have opted for functional prose adapted to the conversion needs of their congregation, and rare examples of studious authors for which the missionary imperative counted for very little. In line with the expectations of their hierarchy, but also influenced by the personality of each author, this ethnographic prose has nourished an original reflection which

even today, has something unique to offer when talking about little-known Asian populations left to the margin of the imperial and/or colonial eye

Je présente ici un examen critique de l'œuvre de prêtres catholiques posés dans les hautes-terres à la frontière sino-indochinoise au tournant du xx<sup>e</sup> siècle, des hommes qui ont la distinction d'avoir laissé dans leur sillage des écrits ethnographiques notables<sup>1</sup>. Pour concevoir ces missionnaires-auteurs et leur œuvre, j'ai proposé la notion de « *incidental* » *ethnographers*, une vue qu'on pourrait aussi bien traduire par ethnographes « accidentels », ethnographes « occasionnels » ou, comme le proposent les directrices de cet ouvrage, ethnographes « de circonstance ». Les guillemets à l'adjectif soulignent ici le caractère souvent péjoré qu'attribuent les anthropologues d'aujourd'hui à cette œuvre méconnue et volontiers taxée d'amateurisme. Je préconise dans ce chapitre une position plus nuancée construite à la lumière de l'examen des faits.

## Placer le sujet

D'abord un détour. Dans son analyse de l'œuvre du missionnaire récollet Chrestien Le Clercq (1641-c1700), actif dans la colonie française du Canada à la fin du xvii<sup>e</sup> siècle, Serge Trudel réfléchit sur le thème du texte ethnographique :

La narration obéit à deux principales fonctions : celle du narrateur qui organise son récit (fonction de régie) et celle de celui y participe (fonction testimoniale ou d'attestation) soit en témoignant de ce qu'il a personnellement vu ou entendu sur les lieux où se déroule l'événement ou l'anecdote qu'il raconte (fonction testimoniale), soit en attestant, comme lecteur, de la réalité des documents qu'il utilise pour authentifier l'événement ou l'anecdote rapporté (fonction d'attestation). (Trudel 1997)

---

<sup>1</sup> Je m'inspire dans ce texte des conclusions de mon livre *'Incidental' Ethnographers. French Catholic Missions on the Tonkin-Yunnan Frontier, 1880-1930* (Brill 2007) que je traduis et revisite aux fins de cet ouvrage.

Rédigée à propos des écrits de Le Clercq, une telle compréhension de la narration ethnographique missionnaire convient également aux auteurs affiliés à la société catholique des Missions Étrangères de Paris (MEP) postés dans le Massif sud-est asiatique, cet ensemble de hautes-terres à l'angle sud-est du continent asiatique. Il ne fait guère de doute qu'une forme de participation longue et relativement intime fut la méthode privilégiée pour le travail de conversion, procurant ainsi une consistance à l'ethnographie qui pouvait en résulter.

Dans l'organisation individuelle de leurs récits, les prêtres des MEP postés dans ces hautes-terres ont emprunté diverses voies. Je propose de catégoriser ces voies en fonction de l'intention des auteurs et du type de véhicule favorisé pour diffuser leur prose.

La première catégorie regroupe des auteurs sans intention ethnologique, soit la grande majorité des missionnaires de terrain. Un représentant caractéristique de cette catégorie est Léon-Marie Girod (1854-1924), qui publia quelques écrits sur ses voyages dans le Haut-Tonkin à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Girod fut un pionnier de la haute-région et les récits de ses excursions ont rencontré une belle popularité en France. Son geste fut cité dans les comptes-rendus annuels de son vicariat, mais c'est principalement par des revues populaires telles *Les Missions Catholiques* qu'il se fera connaître. Auteur rarement posté longtemps au même endroit, les histoires de Girod étaient avant tout factuelles, légères dans leur contenu, vivantes, et contenant assez peu de matériel exploitable sur le plan ethnographique.

La seconde catégorie regroupe les auteurs ayant montré des signes d'intention ethnologique, mais qui n'ont pas pu ou voulu aller au-delà de ce qui soutenait l'efficacité de leur ministère. Ce groupe est nettement plus modeste que le précédent, comprenant des prêtres en contact long et régulier avec les populations locales, maîtrisant la ou les langues vernaculaires, et pour qui la compréhension culturelle des cibles de leur prosélytisme était avant tout une condition à une meilleure performance de leur travail apostolique. Les cas représentatifs de cette catégorie dans la région qui nous intéresse incluent Antoine Bourlet (1874-1952) au Laos, Aloys Schotter (1857-1924) au Guizhou, et Paul Vial (1855-1917) au Yunnan. Dans leurs écrits publiés, tous ont déclaré explicitement que l'étude des « indigènes » et de leur histoire, leur religion et leur culture était un impératif sans lequel un évangéliste compétent ne pouvait espérer récolter les fruits qu'il était en devoir de produire. Contrairement à leurs nombreux collègues de la première catégorie, ces auteurs, sciemment ou non,

avaient répondu favorablement à l'invitation du Père Wilhelm Schmidt, fondateur de la revue d'ethnographie missionnaire *Anthropos*, à organiser leurs observations de manière structurée et à les rendre accessibles par des publications destinées aux collègues, mais aussi au-delà. Dans les cas de Bourlet, Vial et Schotter, les débouchés pour leur prose incluaient bien les comptes-rendus annuels et les revues missionnaires populaires évoqués plus haut, mais ils ciblaient également, et stratégiquement, des organes plus savants, en plus de la production occasionnelle de livres publiés le plus souvent par un imprimeur ecclésiastique, tel l'Imprimerie de Nazareth au siège régional des MEP sur le chemin de Pok Fu Lam à Hong Kong.

Dans la troisième catégorie se trouvent les auteurs ayant distinctement exprimé une intention scientifique. Plus exclusive encore que les deux précédentes, cette catégorie est représentée dans cette haute-région par deux auteurs d'exception, Alfred Liétard (1872-1912) au Yunnan et François Savina (1876-1941) dans le Haut-Tonkin. Il est remarquable que tous deux semblent n'avoir prêté aucune attention à la dimension fonctionnelle de leurs textes, c'est-à-dire au fait qu'ils auraient dû être utiles pour leurs frères de terrain. Savina en particulier a montré un désintérêt total pour un tel objectif, conduisant ses détracteurs à exprimer leur mécontentement de son vivant comme après sa mort. Sans qu'on ait de preuve qu'ils ne se soient jamais rencontrés, les deux hommes revendiquaient ouvertement un idéal ne visant rien d'autre qu'une compréhension organisée des sociétés montagnardes auprès desquelles ils avaient été mandés. Tous deux évitaient les comptes-rendus et les revues missionnaires populaires et visaient des publications pour un lectorat savant. Que la monographie *Au Yun-nan* de Liétard (1913) ait été publiée par *Anthropos Bibliothek*, tout comme le fait que *Le Vocabulaire Bê* de Savina se soit retrouvé dans les *Publications de l'École française d'Extrême-Orient*, soulignent en soi un niveau d'accolade scientifique supérieur.

Il ne serait pas déplacé de suggérer que Paul Vial, un auteur avant tout utilitariste mais fort d'un solide ouvrage ethnographique, *Les Lolos. Histoire, religion, mœurs, langue, écriture* (1898), serait également candidat à cette troisième catégorie plus savante<sup>2</sup>. Force est cependant de constater qu'au-delà de cet ouvrage particulier, Vial ne nourrissait aucune intention scientifique, et certainement pas de celles qui auraient pu remettre

---

<sup>2</sup> Conversation avec Margaret Byrne Swain, qui a travaillé sur Vial et son œuvre.



en question la priorité accordée à sa mission pastorale. La perception que Vial avait de son propre travail restait celle d'un missionnaire de terrain ; ses grammaires, catéchismes et manuels scolaires sont là pour le rappeler. De plus, le reste de sa production a surtout été publiée dans les *Annales de la Société des Missions-Étrangères* et *Les Missions Catholiques*. Bien qu'il soit juste de reconnaître qu'à certains égards, Vial avait bien un pied dans deux catégories, c'est dans la seconde qu'il s'insère le plus sûrement.

On peut également observer que pour chacune de ces trois catégories, les modes d'écriture des auteurs correspondaient à leurs postures. Pour ceux de la première catégorie, le style est avant tout engageant. L'ensemble de leur production, à l'exemple des *Souvenirs franco-tonkinois* de Léon Girod (1900), est basée sur des observations de première main tissées en un récit plaisant, reflétant les attentes du lectorat en matière d'anecdotes, d'aventure, de chinoiseries, et de rencontres furtives avec des peuplades exotiques. Dans la deuxième catégorie, le style est fonctionnel. Ici, les auteurs se concentrent sur ce qui est d'une utilité directe pour leurs collègues, les langues et l'éducation venant en tête. Les dictionnaires ainsi que les manuels scolaires de Vial comme son *Calcul : les quatre règles expliquées aux enfants* (1913) sont encore une fois de parfaits exemples de ce style. Pour la troisième catégorie, le style est savant. Les textes sont si détachés des besoins missionnaires qu'on leur trouverait difficilement un usage. Savina et Liétard produisaient leurs textes en marge de leur devoir apostolique et même, dans le cas de Savina, en lieu et place de celui-ci<sup>3</sup>.

## Désir de science

Considérons la troisième catégorie, celle qui intéresse le plus l'anthropologie aujourd'hui. Nos auteurs des hautes terres examinant savamment « leurs indigènes » se caractérisent par ce que j'appellerais un désir de science. Des cas fameux comme celui du dominicain Bartolomeo de Las Casas (1484-1566), du franciscain Bernardino de Sahagún (1500-1590) ou du protestant français Jean de Léry (1534-1613) qui avaient des antécédents aristocratiques et ont œuvré au Nouveau Monde, ont contribué de manière déterminante à conférer une crédibilité aux récits

---

<sup>3</sup> Voir Michaud 2024.

ethnographiques religieux et à la genèse ecclésiastique de l'anthropologie moderne.

Les premiers ethnographes au Canada tels le récollet Gabriel Sagard (c1590-c1640), mais surtout les jésuites Joseph-François Lafitau (1681-1746) et Pierre de Charlevoix (1682-1761), étaient d'une étoffe comparable à leurs prédécesseurs. À beaucoup d'égards, ils étaient érudits et fortement influencés par l'ethos jésuite. Avant sa dissolution temporaire en 1773, les membres de la Compagnie de Jésus étaient le plus souvent équipés d'un niveau d'éducation élevé, dotés d'une discipline intellectuelle rigoureuse et d'une large connaissance du monde naturel et humain nourrie par un réseau missionnaire international. Les jésuites étaient devenus le foyer d'esprits vifs capables de se tenir aux côtés des élites là où on les dépêcherait.

Mais l'entrée en scène de la cuvée missionnaire associée à la révolution industrielle et à l'expansion coloniale massive changea la donne. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, il restait bien peu de cet élitisme intellectuel dans l'éducation des recrues en France. Chez les MEP comme ailleurs, les novices entraient en scène à un moment où la France devait prospecter ses campagnes pour produire toujours plus de missionnaires pour son domaine colonial en expansion.

Mais cette dilution intellectuelle n'était pas uniforme. Par bonheur pour l'ethnologie, certains parmi ces cohortes coloniales de la seconde cuvée ont tout de même légué, malgré le manque d'antécédents familiaux et une formation moins soutenue, une production digne de mention. Cette génération ne boudait pas les outils d'apprentissage linguistique, une figure imposée depuis le XVI<sup>e</sup> siècle pour soutenir le travail de terrain. Mais dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et jusqu'à quelques décennies après le début du XX<sup>e</sup> siècle, les recrues dotées d'un esprit curieux souhaitant s'engager dans de réelles explorations intellectuelles devaient chercher ailleurs que dans l'histoire contemporaine des missions occidentales pour trouver ses modèles.

Une autre distinction entre les missionnaires coloniaux de la cuvée XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles et leurs successeurs du XIX<sup>e</sup> siècle résidait dans le développement phénoménal du savoir scientifique moderne. Promu par les Lumières, le rationalisme scientifique avait pénétré tous les recoins de l'esprit critique occidental. Exposés à ce paradigme novateur, les penseurs religieux ont pu interroger avec avidité la raison d'être de leur ministère

et chercher des fondements scientifiques à leur action en complément de son assise morale.

Pour les autorités ecclésiastiques françaises, ce fut une époque de grands bouleversements, la pratique de la foi catholique étant minée depuis les désordres induits par la Réforme, la Contre-Réforme, les guerres de Religions et la Révolution. Avec l'expansion au XIX<sup>e</sup> siècle de la demande pour les missions coloniales s'ouvrait une nouvelle avenue de stabilité et de croissance.

Pour les recrues des campagnes françaises, là où s'est fait le plus gros de l'enrôlement, il était attendu du bon soldat de Dieu que le devoir vertueux de l'Église soit atteint par la diffusion vigoureuse de la Parole aux païens des confins. Toute autre poursuite de la part du missionnaire consciencieux était vue comme futile, inutilement coûteuse, voire vaniteuse, donc de l'ordre du péché. Le désir de publier des textes scientifiques à la face du monde ne pouvait que susciter la réprobation devant une utilisation égoïste d'une énergie précieuse pour labourer les vignes du Seigneur.

En d'autres mots, l'intellectualisme, l'ingéniosité et l'initiative qui avaient été des nécessités stratégiques pour les précurseurs tels Alexandre de Rhodes (1593-1660), François de Laval (1623-1708), Charlevoix ou Las Casas, s'étaient mués en péchés d'égoïsme au moment où Alfred Liétard, Paul Vial et François Savina rejoignaient leurs postes. Vertueux étaient maintenant le conformisme, la docilité et le prosélytisme zélé. Comment reprocher à quelques esprits indépendants bridés par leur hiérarchie d'aspirer à la reconnaissance que leurs ascendants spirituels avaient obtenue avec leurs classiques ethnographies des « sauvages » ? D'autres Européens traversant à la hâte ces contrées de missions ne publiaient-ils pas des monographies sommaires, mais qui faisaient école : les Hervé de St-Denys, D'Ollone, Dupuis, Garnier, etc. ? Paul Vial, au Yunnan, était trop poli pour dire publiquement ce qu'il pensait des deux volumes du sud-africain Archibald Colquhoun (1883) suite à son périple à travers le Yunnan au début des années 1880 – après que Vial ait assisté le grand explorateur, futur médaillé de la *Royal Geographical Society*, et l'ait reconduit en sécurité en Birmanie<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Je crois que leur dilemme reflète celui des anthropologues d'aujourd'hui confrontés à la prolifération de médias sociaux, blogues, récits touristiques et journalistiques exotiques concernant les sociétés sur lesquelles ils se spécialisent et qui tendent à devenir véridiques pour les masses de lecteurs non avertis. Le choix est de garder

## Connaissance imparfaite et mémoire défaillante

À fréquenter les publications savantes de ces missionnaires coloniaux du Tonkin et du Yunnan, j'en tire quelques enseignements. Considérons en particulier le problème des sources qui semble avoir touché même les plus sérieux d'entre eux.

C'est là un éclatant talon d'Achille. Il est particulièrement saisissant de constater que même les travaux publiés par des confrères MEP et directement pertinents pouvaient être ignorés. Aloys Schotter avait publié dans *Anthropos* entre 1909 et 1911 trois articles notables sur les Miao du sud chinois. Schotter faisait œuvre pionnière avec des faits et des idées qui auraient été utiles au propos de Savina dans la production de son *Histoire des Miao* de 1924. Savina mentionne bien la revue *Anthropos*, on sait donc qu'il la connaissait, mais il fait l'impasse complète sur les travaux de son collègue. Schotter et Savina avaient un ami commun avec lequel chacun entretenait une correspondance : Paul Vial, lui-même fort intéressé par l'ethnographie des montagnards de la région. On peut raisonnablement douter que Vial ne les ait pas mis en rapport. On reste donc songeur devant les motifs qu'aurait eus Savina de taire l'œuvre de Schotter.

Par-delà les confrères immédiats, pratiquement toutes les sources laïques françaises du Tonkin et du Yunnan ont aussi été négligées, ce qui laisse tout aussi perplexe. Quelques rares titres sont parfois évoqués comme les travaux d'Émile Rocher, mais les plus visibles sont ignorés : les sept volumes de la Mission Pavie (1898-1903), les écrits de Pierre Lefèvre-Pontalis (1892), les riches monographies d'Étienne Lunet de Lajonquière (1904, 1906), d'Émile Diguët (1908) ou de Maurice Abadie (1924), issues des sphères diplomatiques et militaires et luxuriantes sur le plan ethnographique, sont toutes absentes. Était-ce question de s'en tenir aux sources religieuses ? On peut en douter, car les références aux publications ethnographiques de missionnaires français où qu'ils soient tout aussi absentes.

Concernant les sources non françaises, qu'elles fussent religieuses ou laïques, elles n'ont été au mieux qu'effleurées. Ce qui est particulièrement

---

le silence et de poursuivre son travail académique, ou d'essayer de se faire entendre d'une façon ou d'une autre. Les missionnaires-ethnographes savants en Indochine ont peut-être ainsi voulu prendre la parole à leur manière.

déroutant dans le cas du Haut-Tonkin est que les textes produits par des collègues dominicains espagnols, installés depuis deux siècles dans le nord-est du Protectorat du Tonkin, sont restés inexplorés. La sympathie pour ces auteurs-frères aurait dû être importante, et la difficulté linguistique ne peut être que partiellement alléguée puisque tous pouvaient au moins communiquer en latin et en vietnamien, mais aussi en français grâce à l'administration coloniale qui les régissait.

Au Yunnan et au Guizhou voisins, les collègues protestants et anglicans de la *China Inland Mission* par exemple s'avèrent encore plus systématiquement ignorés de nos prêtres français, mais ils partageaient la double indignité de parler anglais et de ne pas être catholiques.

## **Le modèle oublié de la Nouvelle France**

Afin de critiquer utilement cette lacune des sources, considérons la filière missionnaire française historique, disponible de lecture pour nos recrues des MEP. Il y a ainsi le cas-modèle de Jean de Brébeuf (1593-1649), missionnaire jésuite de Nouvelle-France posté en Huronie, qui produisit en 1635-1636 des textes ethnographiques fondateurs sur ces populations (Brébeuf 1635, 1996).

Pour Brébeuf, par-delà l'impératif pastoral de trouver un canal pour véhiculer le message biblique, étudier les « sauvages » de sa mission était d'abord une question de survie : il fallait bien manger et se sentir en sécurité parmi ces hôtes inconfortables. Suivant les canons du genre, Brébeuf avait d'abord produit des outils linguistiques pour lui-même et pour venir en aide à ses collègues, écrivant principalement au profit des *Relations des Jésuites en Nouvelle France*, une publication de la Société de Jésus qui s'est étalée en plus de quarante volumes de 1632 à 1673. Au départ, Brébeuf correspond donc à la catégorie des écrivains fonctionnels proposant un outillage méthodologique.

Les *Relations* avaient tout pour devenir une source d'inspiration pour les enseignants et les recrues des MEP, fournissant des textes pionniers et compréhensibles pour de futurs prêtres coloniaux voués à être postés dans les confins. Cet imposant témoignage de terrain aurait pu être retenu et étudié comme un catalogue de mesures concrètes pour assurer l'efficacité d'un ministère tout en atténuant les périls et difficultés du quotidien (climat, régimes alimentaires, conditions de vie pour un homme seul, problèmes de langue, distorsion culturelle, populations hostiles, etc.). S'il

fallait ne retenir qu'un seul récit missionnaire colonial français à mettre entre les mains des futurs émissaires pour qu'ils le méditent avec profit, ç'aurait pu être l'ensemble des quarante et un volumes des *Relations des Jésuites en Nouvelle France* (Collectif 1632-1673) logés dans les bibliothèques parisiennes. Quatre années de formation au séminaire des MEP à Paris offraient aux recrues une fenêtre pour les lire, les méditer et les discuter. D'autres exemples encore pourraient être évoqués ici, mais retenons surtout qu'ils ont été ignorés ou au mieux, négligés.

En cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle, on peut songer à deux circonstances de l'Histoire pour élucider pareille myopie. D'abord, les *Relations* étaient un produit de la Compagnie de Jésus, une société concurrente des MEP. L'ancienne arrogance et la chute spectaculaire de la Compagnie de Jésus entre 1773 et 1814, due à sa suppression mondiale par le pape Clément XIV, avaient fait pâlir son étoile dans la mémoire collective française. Un deuxième motif plausible de cette mémoire sélective tient à l'oubli dans lequel l'aventure de la Nouvelle-France est tombée en métropole après l'abandon de la colonie suite à l'humiliation de la guerre de Sept Ans (1756-1763). N'ayant jamais atteint le statut de joyau de la couronne et n'étant pas aussi exotique, attractif ou profitable pour la France que les Antilles ou la Polynésie, l'épisode de ces « quelques arpents de neige » fut vite rangé dans la case des échecs diplomatiques et militaires à oublier.

Mais s'agit-il là d'explications suffisantes pour justifier l'amnésie éducative de sociétés missionnaires ? La lecture historique peut se combiner profitablement à un ensemble d'observations plus terre à terre. La plus simple d'entre elles, et probablement la plus plausible, renvoie à la notion d'ignorance, considérée à la fois comme un état d'esprit et une stratégie. J'utilise l'ignorance pour exprimer les insuffisances de l'esprit non informé, ce qui relève de l'évidence, mais également pour souligner une stratégie des autorités ecclésiastiques visant à former au moindre coût des cohortes laborieuses et de préférence peu sophistiquées de jeunes hommes bons pour les colonies. Les recrues affligées de fragilité de santé ou de caractère, aspirant à l'intellectualisme, ou éprouvant un besoin de confort devaient être reléguées dès les premiers stades de la formation. À l'inverse, la vigueur physique et mentale liée à la rusticité chez les jeunes candidats assurait la fabrication de missionnaires robustes, aptes à tirer leur épingle du jeu dans une vie faite de difficultés. Logiquement, le recrutement préférentiel se faisait dans la paysannerie et les populations rurales, garantissant à la fois une bonne préparation physique et un désintéret pour la théorisation critique du monde et de la place du candidat

en son sein ; la Foi, leur apprenait-on, était seule à avoir la réponse à ces questions existentielles. Le message de Dieu à transmettre aux « indigènes » était simple, ses messagers devaient être des porte-parole accessibles acceptant de mener sans arrière-pensée une vie exemplaire.

Simplicité jusqu'à non seulement accepter mais même appeler de ses vœux le sacrifice de sa vie. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'idéal missionnaire aux MEP portait aux nues le modèle de l'agneau sacrificiel. Les martyrs que la Société offrait en exemples illustraient le destin le plus abouti auquel pouvaient aspirer les recrues. Ces archétypes du supermissionnaire étaient activement promus rue du Bac à Paris : dans une mise en scène aussi édifiante que lugubre, la « salle des martyrs » exposait des coutelas, fers, cordes et autres instruments utilisés pour infliger aux anciens une mort horrible, subtilisés (ou substitués) par des disciples pour être envoyés à Paris et mis en public côte à côte avec des représentations graphiques des tourments des martyrs<sup>5</sup>. Les hagiographies des Théophile Vénard, Jean-Charles Cornay, Pierre Borie, Jean-Louis Bonnard ou Augustin Schoeffler, sacrifiés au Tonkin au XIX<sup>e</sup> siècle, étaient largement disponibles – mais pas celles de Jean de Brébeuf, Isaac Jogues, René Goupil, Jean de Lalande, Antoine Daniel, Noël Chabanel, Charles Garnier ou Gabriel Lalemant, tous jésuites en Nouvelle-France et mis à mort dans des souffrances indicibles, ce que Philippe Laburthe-Tolra (2004 : 18) appellera avec une triste justesse « l'observation participante poussée à son paroxysme ».

Car lire et méditer Sahagún, Lafitau, Brébeuf ou Charlevoix pour s'imprégner de leur pratique de l'observation des « sauvages » en contrées lointaines était une tâche beaucoup plus ardue. De fait, lire à peu près n'importe quoi en dehors des saintes Écritures et des vies de saints était rendu difficile tant par le silence des éducateurs sur l'existence même de telles sources que dans certains cas, par la censure régissant ce qui pouvait être consulté à la bibliothèque du séminaire. Encore au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, me confiaient des missionnaires retraités, les directeurs et éducateurs des MEP n'encourageaient pas l'apprentissage extracurriculaire chez leurs candidats. Ces maîtres soit avaient peu conscience de l'importance de la dimension ethnographique des futurs travaux de

---

<sup>5</sup> Une version adoucie de cette salle est toujours ouverte au public : <https://missionsetrangeres.com/salledesmartyrs/#8>, consulté le 23 mars 2024.

terrain de leurs élèves, ou ne voyaient tout simplement pas l'importance d'y réfléchir.

Pourtant, sans avoir à exposer inutilement les recrues à de détestables théories laïques, il existait quantité d'auteurs issus du monde religieux même qui exprimaient quelque chose d'utile sur l'ethnographie, n'eût été que comme pratique essentielle au succès des missions. Certains appartenaient même aux MEP.

Par exemple, en 1887, Jean Baptiste Guerlach (1887) (1858-1912), attaché au vicariat MEP de Cochinchine orientale dans les hauts-plateaux du sud du Vietnam, avait écrit dans un article sur les Bahnar publié dans *Les Missions catholiques* quelques pages sur ses méthodes de terrain. Dans les toutes premières pages du numéro inaugural de la revue *Anthropos* lancée en 1906, l'évêque spiritain Alexandre Le Roy (1906) (1854-1938), inspirateur de François Savina et l'un des premiers à appeler explicitement ses collègues à « devenir ethnologues », avait publié un article sur le rôle scientifique des prêtres en terrain colonial : au profit de son auditoire religieux, il soulignait que pour répandre avec succès la foi chrétienne, un « plan de bataille » devait être établi, qui devait comprendre l'étude et la compréhension du pays et de ses habitants – mœurs, lois, religion et langues indigènes. Car, écrivait-il, « au missionnaire, trop souvent, il manque la formation scientifique, l'esprit de critique, l'habitude des recherches et du travail intellectuel, le temps, l'argent, l'organisation, les encouragements nécessaires... ».

Et en 1912, Léopold Cadière (1912) (1869-1955) des MEP et rattaché au vicariat d'Hué en Annam, un auteur prolifique sur la religion des Annamites, présente une communication sur les méthodes de terrain au premier colloque sur l'ethnologie religieuse à Louvain<sup>6</sup>. Avec ses *Instructions pratiques pour les missionnaires qui font des observations religieuses*, Cadière souhaite donner une dimension concrète à la rencontre avec les « indigènes ». Pour lui, il est plus important de maîtriser les langues par de longs séjours in situ que de simplement miser sur des techniques professionnelles à l'image de la caste émergente des anthropologues universitaires (voir aussi Lange 2004). Tristement, les consignes de Cadière (1913), immédiatement publiées dans la revue interne *Annales de la*

---

<sup>6</sup> Entre 1912 et 1932, cinq colloques des « Semaines d'ethnologie religieuse » eurent lieu, initiés par quelques clercs comme Wilhelm Schmidt, au cours desquels ont été abordées des questions relatives à la missiologie et à l'ethnologie missionnaire. Voir Courtois 2004.



*Société des MEP*, semblent n'avoir pas rejoint ses collègues encore actifs comme Savina et Vial, qui ne le citent pas.

Mais le vent tournait. Quelques années plus tard, Denis Doutreligne, missionnaire MEP au Guizhou et contemporain de Savina, illustre bien comment le champ naissant de l'ethnologie missionnaire faisait enfin sa place au sein des MEP. Dans un court article du numéro de 1924 du *Bulletin de la Société des Missions-Étrangères de Paris*, Doutreligne (1924) fait rapport sur deux réunions récentes au cours desquelles l'ethnologie religieuse et la science religieuse ont été discutées côte à côte par des clercs et des érudits laïcs. Signe de l'évolution des pensées et de la complexité croissante des sciences sociales, il est fait explicitement référence dans ces rencontres à l'expérience canadienne et à Lafitau, et à des auteurs plus franchement anticléricaux comme Voltaire et Rousseau ainsi qu'à des penseurs sociaux récents tels Auguste Comte et Émile Durkheim. Le fait que Doutreligne rapporte explicitement toutes ces sources témoigne d'un changement interne, tardif certes, mais réel dans la Société.

Il conclut sur le rôle vital des missionnaires sur le terrain comme pourvoyeurs d'une ethnographie compétente qui doit s'appuyer sur une « préparation exacte et rigoureuse dans l'observation des faits ». Fait intéressant pour notre propos, l'ecclésiastique mentionne qu'un reportage en direct de ces réunions a été présenté aux recrues des MEP à Paris, qui ont ainsi pris connaissance de sources vivantes autant qu'écrites des débats dans le domaine de l'ethnologie missionnaire. Ce n'est donc qu'à partir de 1924 que l'excuse de l'ignorance n'était plus invocable pour les formateurs et les futurs missionnaires des MEP. De là toutefois à supposer que la disponibilité de l'information était une condition suffisante pour générer des idées et des changements dans des modèles éducatifs profondément enracinés, il y a encore un pas qu'il ne faut peut-être pas faire trop hâtivement.

## Occasions méthodologiques ratées

Un paradoxe dans la pratique ethnographique française de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle est lié au fait que les trois premières éditions des *Notes and Queries on Anthropology* britanniques (*British Association for the Advancement of Science* 1874), rééditées en 1892 et 1899, n'avaient, à ma connaissance, jamais été traduites et publiées en français. James Urry (1984, 1993) a montré l'importance fondatrice de *Notes and Queries*, en dépit

des défauts qui les ont rendus obsolètes après la dernière édition de 1951. On ne conçoit donc qu'avec difficulté que des ethnographes français de toutes allégeances, incluant missionnaire, les aient ignorées.

Bien sûr, on sait depuis la redécouverte du manuscrit original dans les années 1950, que des instructions pratiques sur la conduite de l'enquête ethnographique avaient été écrites en français dès 1799, les *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*. Une éphémère *Société des observateurs de l'homme* avait vu le jour cette année-là, pour être abolie par Napoléon 1<sup>er</sup> cinq ans plus tard. Notablement, une conceptualisation de l'observation participante, bien qu'on ne l'appelât pas ainsi, y furent proposées par l'auteur, Joseph-Marie De Gérando, accompagnée d'une série d'instructions détaillées aux explorateurs qui se lançaient dans l'étude des dits « peuples sauvages ». Le manuscrit des instructions de De Gérando ayant longtemps disparu, il n'était pas disponible pour les formateurs et étudiants des MEP (De Gérando 1993 ; Stocking 1964 ; Jamin 1979)

Ainsi, avec les informations dont nous disposons, nous n'avons d'autre choix que de conclure qu'en dehors des cercles religieux, pratiquement aucune source sur les méthodes de travail de terrain n'a été explorée et mise en pratique par les missionnaires MEP travaillant dans les hautes-terres du Massif sud-est asiatique<sup>7</sup>. C'est en grande partie cette incapacité des ethnographes missionnaires français du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècles à rechercher et à utiliser les outils disponibles pour produire une ethnographie solide, qui a exaspéré Marcel Mauss. Il écrivait en 1913 :

Les historiens, devant les insuffisances de la description française des peuples, diront : « La France s'est comportée envers ses sujets comme les peuples de l'Antiquité envers les Barbares. Elle procédait avec mépris et usait de méthodes d'un autre âge. C'est la faute de la République française si nous n'en savons pas plus sur les Néo-Calédoniens que les Romains ne nous en ont appris sur les Ligures. » (Mauss 1913 : 837)

---

<sup>7</sup> Il y a tout de même quelques éléments méthodologiques dans des références générales qui ont été puisés par nos missionnaires MEP. Liétard, basé au Yunnan, citait un ouvrage d'Alexandre Chavannes. Savina, dans le Haut-Tonkin, référait explicitement à Quatrefages de Bréau. La série de livres de Chavannes (1788) n'était pas de nature méthodologique, mais Quatrefages de Bréau (1875), écrivant un siècle plus tard, joignit à ses écrits des instructions anthropologiques pour les voyageurs. Sans surprise, médecin aux beaux jours de l'évolutionnisme, ses enseignements orientent surtout ses lecteurs vers l'anthropo-biométrie.

Mauss (1900) n'était pas étranger à la recherche ethnographique en Indochine. En 1900, sur la recommandation de son ancien maître Louis Finot, il avait participé à l'élaboration d'outils ethnographiques pour des recherches de terrain dans les hautes-terres. Un questionnaire avait été produit pour les enquêtes de 1903-1904 dans les Territoires Militaires, ces régions mêmes où résidaient les montagnards qu'évangélicisaient des prêtres des MEP. Les militaires ont dans la foulée produit des dizaines de rapports de terrain structurés selon les mêmes rubriques et conduits dans des conditions similaires. Ces rapports furent condensés en deux publications, la première pour les besoins de l'État-Major et du gouvernement, la seconde à destination d'un plus large public (Lunet de Lajonquière 1904, 1906 ; Michaud 2013).

Ces ouvrages et ces questionnaires auraient pu être consultés par nos missionnaires de la région, que ce soit dans leur forme originale ou publiée. On sait par exemple que vers 1910, François Savina vivait à proximité de l'un des principaux contributeurs aux rapports de 1903, le Commandant Auguste Bonifacy, alors que tous deux résidaient dans le 3<sup>e</sup> Territoire Militaire. Mais Savina ne mentionne dans aucune de ses publications ces enquêtes ni les questionnaires sur lesquels elles s'appuyaient, et la structure de sa grande monographie analytique, *Histoire des Miao* (1924), ne montre aucune similitude révélatrice avec eux.

Bref, une variété d'outils méthodologiques étaient à disposition des missionnaires actifs chez les montagnards. Bien sûr, certains de ces outils découlaient d'initiatives suffisamment éloignées dans le temps et dans l'espace physique autant qu'intellectuel, pour expliquer qu'elles ne furent pas connues ou utilisées ; il serait en effet injuste de faire porter tout le blâme pour de telles omissions par les missionnaires isolés dans leurs affectations aux marges. N'empêche, on vient de le voir, de nombreux outils provenaient de sources beaucoup plus rapprochées géographiquement, linguistiquement et idéologiquement, et leur omission ne peut pas aisément se défendre. La réflexion ethnologique missionnaire de l'époque s'en tient à une forme de bricolage. Certains bricoleurs de talent méritent pleinement l'attention des savants aujourd'hui et j'espère avoir défendu la cause de quelques-uns d'entre eux. La grande majorité, cependant, s'en sont tenus au projet évangélicisateur et aux commandements de leurs hiérarchies, ils n'ont visé qu'un lectorat profane, évitant soigneusement de taxer ses capacités intellectuelles au-delà de ce qu'il fallait pour lui faire porter la main au portefeuille.

## L'obstacle républicain

Au-delà des choix individuels et de l'indisponibilité des sources, il faut également prendre en compte les évolutions macro-politiques de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle qui ont contribué à freiner l'initiative missionnaire. Des conditions politiques circonstancielles ont dressé des murs divisant la société française, les pouvoirs en place et les universitaires d'une part, et les clercs d'autre part. Cette influence majeure tient à l'anticléricisme.

Dans son livre de 1997, *A Mission to Civilize : The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*, une chronologie qui se superpose bien à la nôtre, Aline Conklin démontre que sous la Troisième République (1870-1939), la France a développé un programme colonial axé sur la poursuite du profit économique – la « mise en valeur » – accompagné d'un programme de domination politique enchâssé dans une mission autoproclamée de civilisation – la « mission civilisatrice », ce mythique « fardeau de l'Homme blanc » (Kipling 1899). Pour l'anecdote, dans le cas indochinois, cet agenda fut illustré par les titres de deux publications d'Albert Sarraut, gouverneur général de l'Union indochinoise dans les années 1911-1914 et 1916-1919 : *La mise en valeur des colonies françaises* (1923), et *La mission civilisatrice de la France* (1925).

La Troisième République est née de la défaite de la France face à la Prusse en 1870, à une époque où la Nation pleurait la perte d'importants segments de son territoire. Pour l'élite politique française, l'humiliation était cuisante. La nouvelle génération de dirigeants d'après-guerre insista donc pour rétablir et diffuser avec vigueur un nationalisme opérant. L'expansion à l'étranger devint une occasion de restaurer la fierté nationale. Dans les mots de Conklin (1997 : 2), les dirigeants politiques du début de la Troisième République savaient que « l'idéologie de la mission civilisatrice ne pouvait que toucher une corde sensible dans une nation désormais publiquement engagée à institutionnaliser les principes universels de 1789 ». Dès 1895, cette mission était devenue l'idéologie officielle de l'expansionnisme colonial français.

Conklin montre également qu'une fracture s'est produite entre la fin de la première poussée coloniale de la France à la fin de la guerre de Sept Ans, et la seconde poussée coloniale commençant avec l'aventure africaine du début du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle démontre que le changement idéologique fondamental qui a distingué la seconde phase de la première était consécutive à l'introduction de la notion moderne de civilisation. Dans la première phase, des partenaires commerciaux sont recherchés

dans des territoires lointains, et le fait que ces partenaires restent des « barbares » importait peu, tant que les affaires tournaient. Mais dans la seconde phase, grâce en grande partie aux effets idéologiques conjugués des Lumières et de la Révolution, l'« Autre » exotique est promu au rang d'un « Nous » potentiel, simplement moins civilisé et en besoin des lumières de la France pour progresser vers l'état plus acceptable de « quasi-civilisé » – la pleine équité n'était pas encore imaginable. L'agenda industriel en pleine action, basé sur une production exacerbée répondant aux besoins de nouveaux marchés, devient le motif d'une vigoureuse mise en valeur, se présentant commodément comme un résultat fort désirable d'une colonisation bienveillante.

Nulle part dans son ouvrage cependant, Conklin n'aborde la question des missionnaires et de leur rôle dans cette expansion. Qu'elle soit délibérée ou fortuite, cette lacune peut être discutée en termes historiques. Pendant la majeure partie du XIX<sup>e</sup> siècle, les idéaux républicains et le discours scientifique sur le progrès humain furent remis en cause par des régimes éphémères : Premier Empire et guerres hégémoniques de Napoléon 1<sup>er</sup> (1804-1814), restauration de la monarchie (1814-1830), soulèvements populaires et répressions militaires (1830-1852) et, menant à l'insurrection de la Commune de Paris et à la défaite face à la Prusse, le Second Empire de Napoléon III (1852-1870). Au total, une série de gouvernements élitistes, bourgeois ou aristocratiques périodiquement contestés par le peuple, dont la succession rapide a rendu la politique française volatile.

En parallèle, entre 1799 et 1870, le corps meurtri de l'Église catholique, qui avait joui d'énormes privilèges sous la monarchie et n'avait survécu que de justesse au traumatisme révolutionnaire, se trouva revigoré par la restauration de ses privilèges sous les gouvernements impériaux et néo-monarchistes. Quand vint la Troisième République, les dirigeants politiques, dont beaucoup de francs-maçons, vinrent avec la ferme intention de réduire cette force renouvelée. La République se voulait avant tout laïque et la loi de 1905 séparant l'Église et l'État (Loi relative à la séparation des Églises et de l'État) vint cristalliser cet agenda.

Pour les Missions étrangères de Paris, cette nouvelle ambiance politique rend plus difficile le recrutement en France, l'image de l'Église catholique étant dépréciée. Ce qui rend également la gestion des affaires missionnaires dans les colonies beaucoup plus complexes, avec une méfiance marquée de la part de l'état et des militaires. Fins politiques, l'évêque phare du Tonkin, Paul Puginier (1835-1892, Michaud 2004) et

ses successeurs ont dû insister pour se faire entendre des Gouverneurs. Sur le terrain, les missionnaires individuels étaient de moins en moins capables d'accomplir leur travail sans le niveau nécessaire de soutien étatique – infrastructures, sécurité alimentaire, protection militaire, etc. Plus isolés que jamais dans leurs missions, avec un nombre décroissant de recrues métropolitaines pour les assister, mais aussi avec la menace grandissante d'être enrôlés par les militaires comme aumôniers des troupes lors de la lutte contre les nationalistes vietnamiens, le prosélytisme catholique agissant d'autrefois devenait difficile.

Conséquemment, l'exécution par les missionnaires subsistants de toute tâche ne relevant pas directement des devoirs ecclésiastiques de base, comme poursuivre des recherches savantes, devenait impossible. Consacrer du temps à observer les sociétés locales, à lire des auteurs non religieux ou à produire des ethnographies n'était plus envisageable pour la majorité des clercs de terrain. Tout ceci contribue à expliquer non seulement le déclin de l'activité missionnaire dans les hautes terres du nord du Vietnam après le début du xx<sup>e</sup> siècle, mais aussi la disparition progressive des publications ethnographiques missionnaires venant des hautes-terres du Tonkin et du Yunnan après qu'Alfred Liétard en 1912, Paul Vial en 1917, et quelques années plus tard, François Savina, eurent quitté la scène.

## Au final

Du xvi<sup>e</sup> siècle et les premières commissions d'État aux religieux pour embarquer sur des navires d'exploration, militaires et marchands naviguant vers les « nouveaux mondes », jusqu'au milieu du xx<sup>e</sup> siècle lorsque les guerres d'indépendance eurent forcé les colons européens à rentrer chez eux, une certaine continuité dans les méthodes, le style, les présupposés, les intentions et même les intuitions sont reconnaissables depuis les premières générations d'observateurs missionnaires jusqu'à leurs héritiers à l'apogée du colonialisme européen, et dans notre cas particulier, du colonialisme français.

Pour les missionnaires de France, cette continuité apparaît à la fois contextuelle et fortuite. Les héritages des anciens n'ont pas été activement communiqués aux jeunes générations dans les programmes de formation des séminaires. Supposant que ce résultat n'était pas le fruit d'une stratégie, mais la résultante de la pérennité des valeurs conservatrices

définissant l'institution missionnaire, un habitus de culpabilisation individuelle et de déresponsabilisation institutionnelle fut efficacement transmis aux recrues via l'éducation religieuse pétrie d'antirationalisme et d'un idéal d'émulation béate du destin des prédécesseurs sacrifiés.

Par l'examen des travaux de missionnaires des Missions étrangères de Paris en poste dans le Massif sud-est asiatique, on peut soutenir que cette stabilité aura été confortée par une volonté déficiente de rechercher les connaissances disponibles et d'apprendre des prédécesseurs autant que des contemporains, religieux comme laïques. Au lieu, une forme de consanguinité intellectuelle a prévalu, confortée par l'assurance qu'un missionnaire catholique sur le terrain constituait l'idéal-type de l'agent compétent, la personne la mieux placée pour comprendre, représenter et discuter des colonisés et de leurs particularités culturelles. Ces barbus en robes noires et casques coloniaux étaient tenus à la modestie, mais ils n'étaient pas à l'abri du péché d'orgueil.

Leur attitude envers leurs protégés révèle également une sensibilité ambiguë teintée de critique politique. S'il est incontestable que la majorité de ces messagers du Catholicisme ont travaillé en complète harmonie avec l'appareil colonial, des indociles ont aussi suivi les traces de Las Casas et dénoncé l'exploitation des indigènes par ce même appareil. Paul Rabinow faisait d'ailleurs remarquer que dans leur pratique de l'ethnographie, des missionnaires plus éclairés :

[...] ont vu que la compréhension ethnographique était [non seulement] une clé de voûte pour leur propre mission [mais aussi] pour la survie de la culture indigène sous une forme saine. La tâche du missionnaire-ethnographe était d'acquérir une compréhension de la coutume locale qui lui permettrait de la changer sans « violer » sa forme vitale. (Rabinow 1983 : 201)

De fait, dans le haut-Tonkin et le sud du Yunnan, il y eut de la part d'une minorité de missionnaires des condamnations publiques de l'exploitation faite des « indigènes ». En tant qu'individus pensants, ces hommes restaient doués d'agentivité, ils n'acceptaient pas tous d'être réduits au statut d'acteurs dociles et acritiques d'un dispositif obsédé par l'arithmétique des âmes, le « fardeau de civilisation », et la cupidité crasse. Dépositaires certes d'une part du pouvoir en tant qu'agents coloniaux, ils se montrèrent également capables d'envisager la situation de points de vue des dominés et de poursuivre d'autres agendas. D'où la nécessité, que je promeus, d'analyser la vie et la production écrite de chaque missionnaire

dans le contexte distinctif de ses propres expériences de vie avant de porter un jugement sur le legs de chacun (Michaud 2007).

L'entreprise pastorale coloniale a aussi permis de transposer l'action individuelle de potentielle à actuelle. François Savina a utilisé tous les leviers à sa disposition pour ne pas être éjecté de sa société missionnaire tout en prenant ses distances avec le travail apostolique et, en lieu et place, pour s'engager dans l'étude et la représentation de « ses » Miao et Tay, et mener des activités savantes plus en phase avec ses convictions quant au rôle qu'il avait à jouer. Paul Vial a utilisé sa position pour mettre en place, dans les limites de sa mission, une société modèle émançant les minoritaires sous sa responsabilité ; il souhaitait leur fournir les compétences économiques nécessaires pour survivre aux changements sociétaux rapides portés par la colonisation et tenir tête à la dissolution identitaire complète. Alfred Liétard et Aloys Schotter ont tous deux explicitement affirmé que leurs actions auprès de leurs communautés de convertis non-Han visaient (au moins en partie) à soutenir les efforts de ces derniers pour maintenir leurs cultures face au rouleau compresseur économique, politique et culturel chinois. Comme beaucoup parmi les meilleurs ethnographes missionnaires, ces hommes éclairés étaient animés, selon les mots de van Beek (2004 : 43), par « une empathie profonde pour “leur peuple” ».

Pour chacun d'eux, les racines de leur mission au sens large excédaient le terreau étroit de l'idéologie prosélyte. Il y avait là le produit d'une combinaison d'éléments liés au milieu familial, à l'habitus et à l'expérience. On pourrait suggérer que ces hommes étaient subversifs. Ils ont utilisé ce qu'il leur restait de liberté, car étant prêtres, c'est-à-dire apôtres de la Paix et de l'Amour, ils n'avaient que peu d'outils pour agir. Observer, apprendre, comprendre, et surtout publier sont devenus leurs armes. Rendre publiques leurs observations et opinions, parfois au prix de la réprobation de leurs évêques et collègues, était leur forme personnelle de sédition. Aussi futiles qu'ils puissent paraître un siècle plus tard, leurs efforts n'allaient pas du tout de soi dans le contexte malaisé qui était le leur. L'ethnographie missionnaire est revisitée non seulement par les clercs et les savants modernes, mais aussi par les héritiers des sujets de leur prose eux-mêmes. Les sociétés des hautes-terres, contraintes de naviguer dans les eaux troubles de la mondialisation, toujours plus exposées au chant des sirènes de l'économie néolibérale et de ses promesses d'un futur uniformément chatoyant, trouvent dans ces premières monographies un portrait d'elles-mêmes qui, s'il n'est pas toujours entièrement véridique,



reste déchiffrable et par nature, authentique. Comme Margaret Swain (1995 : 184) l'a judicieusement écrit dans la conclusion de son analyse de l'œuvre de Paul Vial : « L'orientalisme missionnaire dans le sud-ouest de la Chine a été un facteur d'ethnogenèse parmi les groupes périphériques. » Leurs publications sont devenues pour beaucoup aujourd'hui les seuls aperçus laissés sur les formes passées de nombreuses cultures des hautes-terres de cette région qui ont elles-mêmes considérablement changé depuis, si elles eurent le bonheur de ne pas avoir été définitivement gommées de la mosaïque culturelle asiatique.

## Bibliographie

- Abadie, M. (1924). *Les races du Haut Tonkin de Phong Tho à Lang-Son*. Paris : Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales.
- Brébeuf, J.D. (1996). *Écrits en Huronie*. Montréal : Bibliothèque québécoise.
- Brébeuf, J.D. (1635). « Relation de ce qui s'est passé aux Hurons, en l'année 1635, envoyée à Kébec au P. Le Jeune, par le P. Brébeuf ». In P. Le Jeune, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'année 1635, par le P. Paul Le Jeune, supérieur de la Résidence de Kébec*, Paris : Sébastien Cramoisy, 113-206.
- British Association for the Advancement of Science. (ed.) (1874). *Notes and Queries on Anthropology for the use of Traveler's and Residents in Uncivilized Lands*. London : Edward Stanford.
- Cadière, L. (1912). « La Semaine d'Ethnologie religieuse tenue à Louvain », *Les Missions Catholiques*, XLIV (2263), 493-495.
- Cadière, L. (1913). « Instructions pratiques pour les missionnaires qui font des observations religieuses », *Annales de la Société des Missions Étrangères de Paris*, 92, 60-70 ; 130-146 ; 184-193.
- Chavannes, A. C. (1788). *Anthropologie ou Science générale de l'homme : pour servir d'introduction à l'étude de la Philosophie et des Langues, et de guide dans le plan d'éducation intellectuelle (13 vol.)*. Lausanne : Isaac Hignou & Comp.
- Collectif. (1632-1673). *Relations des Jésuites en Nouvelle-France (41 vol.)*. Paris et Rouen : Cramoisy.
- Colquhoun, A. R. (1883). *Across Chryse. A Journey of Exploration through the South China Border Lands from Canton to Mandalay (2 vol.)*. London : Sampson Low, Marston, Searle and Rivington.

- Conklin, A. L. (1997). *A mission to Civilize. The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*. Stanford : Stanford University Press.
- Courtois, L. (2004). « La première semaine d'ethnologie religieuse à Louvain en 1912. Les débuts difficiles d'une démarche progressiste sur fond de crise moderniste ». In O. Servais, and G. Van't Spijker (eds.), *Anthropologie et missiologie : XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles : entre connivence et rivalité*, Paris : Karthala, 95-118.
- De Gérando, J.-M. (1993 [1978]). « Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages ». In J. Copans et J. Jamin (eds.), *Aux origines de l'anthropologie française : Les mémoires de la Société des observateurs de l'Homme en l'an VIII*. Paris : Jean-Michel Place.
- Diguet, E. (1908). *Les Montagnards du Tonkin*. Paris : Augustin Challamel, Librairie Maritime et Coloniale.
- Doutreligne, D. (1924). « L'ethnologie et les missionnaires. À propos de deux réunions : Tilburg (1922), Paris (1923) », *Bulletin de la Société des Missions Etrangères de Paris*, 33, 549-554.
- Girod, L. (1900). *Souvenirs franco-tonkinois 1879-1886*. Paris : Desclée, de Brouwer & Cie.
- Guerlach, J. (1887). « Mœurs et superstitions des Bahnars. Journal de voyage de M. Guerlach », *Les Missions catholiques*, 19, 441-527.
- Jamin, J. (1979). « Naissance de l'observation anthropologique, la société des observateurs de l'homme (1799-1805) », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 67, 313-335.
- Kipling, R. (1899). "The White Man's Burden", *McClure's Magazine*, 12 (4).
- Laburthe-Tolra, P. (2004). « Pourquoi et comment un lien inextricable existe entre anthropologie et mission chrétienne ». In O. Servais, and G. Van't Spijker (eds.), *Anthropologie et missiologie : XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles : entre connivence et rivalité*, Paris : Karthala, 15-24.
- Lange, C. (2004). « Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens. L'œuvre du père Léopold Cadière (1869-1955) ». In O. Servais & G. Van't Spijker (eds.), *Anthropologie et missiologie : XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles : entre connivence et rivalité*, Paris : Karthala, 211-228.
- Le Roy, A. (1906). « Le rôle scientifique des Missionnaires », *Anthropos*, 1, 3-10.

- Lefèvre-Pontalis, P. (1892). « Notes sur quelques populations du nord de l'Indo-Chine (1<sup>ère</sup> série) ». Extrait du *Journal asiatique*, Paris : Ernest Leroux.
- Liétard, A. (1913). *Au Yun-nan : Les Lo-lo p'o. Une tribu des aborigènes de la Chine méridionale*. Münster : Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, *Anthropos Bibliothek*.
- Lunet de Lajonquière, E. (1904). *Ethnographie des territoires militaires*. Hanoi : F.H. Schneider.
- Lunet de Lajonquière, E. (1906). *Ethnographie du Tonkin septentrional*. Paris : Ernest Leroux.
- Mauss, M. (1913). « L'ethnographie en France et à l'étranger », *La Revue de Paris*, 20, 537-60, 815-837.
- Mauss, M. (1900). *Carnet Instruction pour les collaborateurs de l'École française d'Extrême-Orient*. Saïgon : Imprimerie Ménard et Legros.
- Michaud, J. (2004). « French Missionary Expansion in Colonial Upper-Tonkin », *Journal of Southeast Asian Studies*, 35 (2), 287-310.
- Michaud, J. (2007). *'Incidental' Ethnographers. French Catholic Missions on the Tonkin-Yunnan Frontier, 1880-1930*. Leiden & Boston : Brill Academic Publishers.
- Michaud, J. (2013). « French military ethnography in colonial Upper Tonkin (northern Vietnam), 1897-1904 », *Journal of Vietnamese Studies*, 8 (4), 1-46.
- Michaud, J. (2024). « Priest, Rebel and Scholar : François-Marie Savina in Tonkin (Vietnam), 1901-1941 », *Anthropos*, 119 (1), 1-17.
- Pavie, A. (1898-1903). *Mission Pavie. Géographie et voyages (7 volumes)*. Paris : Ernest Leroux.
- Quatrefages de Bréau, J.-L.A.D. (1875). « Anthropologie ». In Société de Géographie (éd.), *Instructions générales aux voyageurs*, Paris : Delagrave, 244-258.
- Rabinow, P. (1983). « "Facts are a Word of God" : An Essay Review ». In G.W. Stocking (ed.), *Observers Observed : Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison : University of Wisconsin Press, 196-207.
- Sarraut, A. (1923). *La mise en valeur des colonies françaises*. Paris : Payot.
- Sarraut, A. (1925). « La mission civilisatrice de la France », *Panorama*, 132, 10-41.

- Stocking, G. W. (1964). « French Anthropology in 1800 », *ISIS*, 55, 2 (180), 134-150.
- Swain, M. B. (1995). « Père Vial and the Gni-p'a. Orientalist Scholarship and the Christian Project ». In S. Harrell (ed.), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle and London : University of Washington Press, 140-185.
- Trudel, S. (1997). *Étude de genèse : le cas de Premier établissement de la foi dans la Nouvelle France (1691)*. Thèse de doctorat, Université de Montréal, <<https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/6764/these.html?sequence=1&isAllowed=y>>.
- Urry, J. (1984). « A History of Field Methods ». In R.F. Ellen (ed.), *Ethnographic Research : a Guide to General Conduct*, London : Academic Press, 35-61.
- Urry, J. (1993). « Notes and Queries on Anthropology and the Development of Field Methods in British Anthropology, 1870-1920 ». In J. Urry (ed.), *Before Social Anthropology : Essays on the History of British Anthropology*, London : Routledge, 17-40.
- Van Beek, W.E.A. (2004). « Anthropologie et missiologie ou la séparation graduelle des partenaires ». In O. Servais & G. Van't Spijker (eds.), *Anthropologie et missiologie : XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles : entre connivence et rivalité*, Paris : Karthala, 25-44.
- Vial, P. (1898). *Les Lolos. Histoire, religion, mœurs, langue, écriture. Études Sino-Orientales, Fascicule A*. Shanghai : Imprimerie de la mission catholique.
- Vial, P. (1913). *Calcul : les quatre règles expliquées aux enfants*. Hong Kong : Imprimerie de Nazareth.