VARIA

Firenze University Press
www.fupress.com/spc

Varia

Triades, lettrés réformistes et agents coloniaux en Indochine (1905-1916). Une histoire connectée méconnue[1]

Triads, reformist scholars and colonial agents in Indochina (1905-1916): an overlooked connected history

Emmanuel Jourda

Centre d'études sur la Chine moderne et contemporaine (CECMC), EHESS

OPEN ACCESS

Citation : Jourda, Emmanuel, (2025), Triades, lettrés réformistes et agents coloniaux en Indochine (1905-1916). Une histoire connectée méconnue, *Sociétés politiques comparées*, 64 : 29-69. doi : 10.36253/spc-17455

Copyright : © 2025 Jourda. Il s'agit d'un article en accès ouvert, évalué par des pairs, publié par Firenze University Press (https://www.fupress.com) et distribué, sauf indication contraire, selon les termes de la licence Creative Commons Attribution, qui permet une utilisation, une distribution et une reproduction sans restriction sur tout support, à condition que l'auteur original et la source soient mentionnés.

Déclaration de disponibilité des données : toutes les données pertinentes sont disponibles dans l'article ainsi que dans ses fichiers d'informations complémentaires.

Déclaration d'intérêts : l'auteur (les auteurs) déclare(nt) n'avoir aucun lien d'intérêt en relation avec cet article.

Résumé : La question des fraternités jurées (dites triades) a été marginalisée dans l'histoire politique de la Chine contemporaine et de l'Indochine coloniale. L'article vise à révéler une histoire connectée méconnue en soulignant la signification du phénomène de la marge dans les interactions entre activistes vietnamiens et chinois au début du XXe siècle. Sous cet angle (incluant également le Japon), la trajectoire économique et sociale des fraternités dans le pourtour de la mer de Chine méridionale constitue l'arrière-plan de réseaux et de références croisés, venant ainsi souligner non seulement l'hétérogénéité du « modèle » chinois, mais également l'évolution de la politique moderne à distance de l'ordre démocratique, du temps des premiers activistes à celui des partis de masse révolutionnaires.

Mots-clés : Chine ; colonialisme français ; fraternités jurées ; Front uni ; Gelaohui (Sociétés des aînés et des anciens) ; histoire connectée ; Indochine ; Japon ; lettrés réformistes ; triades.

Abstract: The issue of sworn brotherhoods (the so-called triads) has been marginalized in the political history of contemporary China and colonial Indochina. This paper aims at unearthing an overlooked connected history by stressing the significance of the marginal phenomenon in the interactions between Vietnamese and Chinese activists at the start of the twentieth century. In this perspective (also including Japan), the economic and social trajectory of the fraternities in the South China Sea region

[1] Cet article est le fruit d'une recherche et d'une réflexion de plusieurs années, malheureusement interrompues par le décès de son auteur, Emmanuel Jourda, le 18 juin 2024. Le texte a été mis au point par Judith Bout, Yves Chevrier, Jean-François Klein et Nguyen Phuong Ngoc.

offered the background for cross networking and references highlighting not only the heterogeneity of the Chinese "model," but also the trend of modern politics away from the democratic order, from the time of early radical activists to that of mass revolutionary parties.

Keywords: China; connected history; French colonialism; Gelaohui (Elder Brothers Societies); Indochina; Japan; reformist scholars; sworn brotherhoods; triads; United Front.

Au début du XX^e^ siècle, en Chine, les opposants au pouvoir mandchou de la dynastie Qing cherchent à se rapprocher des fraternités jurées. Ils s'y emploient aussi bien sur le continent, où on les appelle les « Sociétés des aînés et des anciens » (*gelaohui*, 哥老會)[2], qu'outre-mer, où elles sont plus connues sous le nom de « triades ». Ils voient en elles une manne financière potentielle et une force armée qui remédierait à leurs insuffisances opérationnelles. Toutes les tendances politiques, révolutionnaires comme réformistes, se tournent vers elles, avec des résultats très aléatoires. Après la révolution de 1911, ces tentatives aux résultats contrastés sont embellies par le roman national. Au gré des besoins générés par le chaos politique et militaire, ces marges de la société deviennent progressivement une composante de la tradition révolutionnaire chinoise inventée[3].

À la même époque, en Indochine, les adversaires vietnamiens du colonialisme français sont confrontés aux mêmes difficultés structurelles que leurs homologues chinois ; eux aussi tentent de politiser les fraternités jurées. Leur échec a laissé peu d'archives et n'a produit aucun travail mémoriel. Les écrits de Phan Bội Châu (1867-1940), figure de proue de ce premier nationalisme, celui des lettrés réformistes, ne compensent pas ces manques. Ils restent flous sur les modalités de son entreprise révolutionnaire, lacunaires sur ses contacts et elliptiques sur ses influences intellectuelles. Restent les documents des agents coloniaux français – avec tous les biais qu'ils comportent.

Croiser les dynamiques chinoise et vietnamienne permet, par effet miroir, de dégager des pistes nouvelles pour esquisser cette histoire. Les points de convergence entre les deux incitent à se livrer à cet exercice. Les intellectuels vietnamiens sont pétris de la pensée chinoise traditionnelle, qui forme l'essentiel de leur cursus. Ils s'inspirent des textes des activistes chinois qu'ils côtoient et avec lesquels ils débattent au Japon, pays qui représente un modèle d'émancipation pour toute leur génération. Les fraternités jurées en Indochine, comme celles du pourtour de la mer de Chine méridionale, sont des excroissances de celles qui existent en Chine. Activistes vietnamiens et chinois cherchent à se financer et à produire des soulèvements armés auprès de et avec elles, alors que leur nationalisme naissant ne dispose pas encore de la culture, de l'ancrage et de l'appareil des partis politiques de masse.

L'étude de la politisation des triades en Indochine au début du XX^e^ siècle ne peut faire l'économie de cette histoire croisée[4], ébauchée à partir de l'imaginaire activiste et de l'imaginaire colonial. Si les pistes ouvertes demeurent exploratoires, elles mènent à des hypothèses grâce auxquelles se resserrent les pointillés du savoir – sans pouvoir combler les blancs laissés par les archives manquantes.

---

[2] Le décryptage des *gelaohui* dépasse le cadre de cet article. Sur le sujet, voir Jourda, 2019 et 2023.

[3] Jourda, 2019.

[4] Werner et Zimmermann, 2004.

Le décloisonnement de la sinologie et de la vietnamologie, nécessaire à cette démarche, est rarement pratiqué. Une proximité entre les deux disciplines a pourtant existé dans les années 1960-1970. Le courant animé par Jean Chesneaux (1922-2007) a étudié les sociétés secrètes chinoises. Son pendant vietnamien a notamment été incarné par Georges Boudarel (1926-2003). Pour mener à bien cette étude, il convient de revenir sur leurs écrits quelque peu oubliés – il en va de même pour de nombreux textes d'historiens qui leur sont contemporains.

Les travaux de Jean Chesneaux sont surtout mobilisés en filigrane. D'une part, parce qu'ils portent moins sur les sociétés secrètes en Indochine que ceux de Georges Boudarel, avec lequel il collaborait étroitement[5]. Son ouvrage phare sur le sujet[6] est davantage tourné vers la Chine continentale. D'autre part, Jean Chesneaux fait excessivement siens les travaux de l'historien britannique Eric J. Hobsbawm sur les « bandits[7] » comme figure des « primitifs de la révolte[8] ». En raison de son autorité universitaire, son approche s'est imposée ; elle a empêché tout renouvellement de la discipline pendant des décennies. Néanmoins, ses réflexions non dogmatiques sur le sujet demeurent utiles, notamment ses questionnements méthodologiques et ses hypothèses.

Revenir aux travaux de Georges Boudarel se révèle plus délicat. Le scandale qui l'a frappé en 1991[9], en raison de sa proximité avec le réformisme marxiste vietnamien, rebute *a priori* tout chercheur non spécialiste du Vietnam. Toutefois, les recherches qu'il a réalisées avant de devenir sulfureux restent incontournables[10]. Les articles tirés de sa thèse sur Phan Bội Châu, achevée en 1969, impressionnent toujours par leur qualité, de même que ses réflexions sur les sociétés secrètes indochinoises. L'article, publié à titre posthume en 2010 par Pascal Bourdeaux et Jérémy Jammes à partir de notes de séminaires rédigées entre 1986-1987[11], illustre la qualité des travaux universitaires de Georges Boudarel lorsqu'il ne fait pas de la politique. Les limites qu'ils comportent sont principalement dues à un manque de renouvellement du sujet, conséquence d'un « effet Chesneaux ». Ses écrits sont d'autant plus incontournables que, plus encore que pour la Chine, le manque de sources a semblé tarir le sujet[12].

Le croisement des deux activismes, chinois et vietnamien, soulève un grand nombre de difficultés. Des barrières linguistiques se dressent devant le chercheur[13], de même que celles

---

[5] Hémery, 2008. Jean Chesneaux a contribué à faire revenir en France Georges Boudarel en 1966 et l'a fait élire maître de conférences d'histoire contemporaine du Vietnam à l'Université Paris 7-Denis Diderot.

[6] Chesneaux *et al.*, 1970.

[7] Hobsbawm, 2008 [1972].

[8] Hobsbawm, 2012 [1967].

[9] Séradin, 2015.

[10] Dalloz, 2008.

[11] L'absence de l'Asie du Sud-Est dans le livre collectif de Jean Chesneaux tient sans doute en partie au fait que, dans les années 1970, Georges Boudarel n'est pas encore en mesure d'écrire sur le sujet. C'est ce que l'article publié à titre posthume laisse entrevoir.

[12] La partie de l'ouvrage de Sơn Nam (1971 [2003]) qui porte sur les interactions entre les réformistes et les triades est datée pour les mêmes raisons. L'article de Nguyễn Thế Anh (1978), qui se concentre sur la période précédente, est également tributaire des archives coloniales alors disponibles. Nola Cooke (2010) a relancé la recherche sur cette période grâce à des documents accessibles à Hô Chi Minh-Ville.

[13] Afin de dépasser cette difficulté, cet article propose, dans la mesure du possible, une transcription bilingue chinois/vietnamien des termes. L'exercice tend à favoriser d'éventuelles recherches ultérieures. Les noms des protagonistes restent sous leur forme la plus commune afin d'éviter une surcharge liée au bilinguisme. Leurs variantes

induites par des histoires nationales autocentrées. La géographie des protagonistes, qui s'écrit alors entre l'Asie du Sud-Est, la Chine, le Japon et les États-Unis, s'y dissout. Les contraintes du terrain, autrement dit les actions et le vécu des activistes, sont parfois décorrélées de l'histoire de leurs idées, en fonction des sources et du cloisonnement des approches pratiquées par les chercheurs. La complexité de leur présent, surtout s'il est sans lendemain, est souvent aplanie par la téléologie des récits produits par les vainqueurs successifs. Pour la Chine comme pour l'Indochine, en raison des archives, des circonstances et de biais de méthode non surmontés, la question des fraternités jurées a été marginalisée dans l'histoire politique. Cet article propose de lui redonner son importance historique et son sens heuristique en restituant une histoire connectée méconnue.

La période étudiée est délimitée par les travaux coloniaux faisant référence : le réquisitoire du procureur Henri Dusson lors d'une audience de 1909 ; les rapports de 1916 de Louis Marty, figure emblématique de la Sûreté indochinoise[14]; et la thèse de Georges Coulet en 1926[15]. Sous leur plume, l'agitation politique entremêlée des fraternités jurées et des réformistes vietnamiens débute en 1905 et se clôt en 1916[16]. Faute d'autres éléments probants, cet article se réfère à ces marqueurs temporels. L'objectif consiste non pas à retracer une chronologie des soulèvements durant la période – le sujet est bien connu –, mais à en extraire des processus intellectuels et organisationnels.

Les triades en situation coloniale indochinoise sont le parent pauvre des études sur les marges sociales chinoises outre-mer. La littérature existante est surtout anglo-saxonne et traite principalement de la péninsule malaise et des Indes néerlandaises. Le présent article s'ouvre sur des considérations génériques concernant leur genèse en Chine. Il se poursuit par une esquisse de leur reconfiguration en Asie du Sud-Est entre le XVIII^{e} et le XIX^{e} siècle. La transition entre cette histoire socio-économique et sa mutation politique dans les années 1900 est abordée à travers le prisme cochinchinois et tonkino-annamite. La partie politiste, la plus interprétative, se concentre sur les perceptions des agents coloniaux face à la menace d'une collusion entre « sociétés secrètes » – le terme désigne alors indistinctement les groupuscules insurrectionnels et les triades[17]. Enfin, grâce à l'histoire de la révolution chinoise de 1911, il sera possible de recontextualiser l'action des réformistes vietnamiens durant la période et d'examiner la transformation de leur activisme à travers leurs sources d'inspiration.

---

peuvent aisément être trouvées en source ouverte.

[14] Je tiens à remercier Patrice Morlat de m'avoir indiqué, lors d'un colloque, l'existence de ce texte de Louis Marty. Sans cette découverte, cette étude n'existerait pas. Je remercie également Pierre-Yves Belfils, Olivia Pelletier et Nguyen Phuong Ngoc pour leur aide documentaire, ainsi que Jean-François Klein pour ses nombreux conseils et ses suggestions.

[15] Coulet, 1926.

[16] Schématiquement, depuis le développement du mouvement réformiste vietnamien avec pour toile de fond la victoire du Japon sur la flotte russe, jusqu'à la tentative de fuite du roi Duy Tân et le soulèvement messianique des partisans de Phan Xích Long.

[17] Klein, 2021.

UN PHENOMENE SOCIAL VIOLENT EN CHINE MERIDIONALE

En 1761, la communauté marginale dite *Hongmen* 洪門 est créée au Fujian, dans le Sud-Est de la Chine[18]. Son mode d'affiliation initiatique naturalise une solidarité censément fraternelle entre des individus sans lien préalable. Son mécanisme ésotérique reproduit la possibilité d'une entraide telle qu'elle existe au sein de la « famille ». Le terme doit être appréhendé en lien avec le puissant imaginaire biologico-social qui structure à la base une société lignagère qui subit un grand bouleversement démographique. Il faut également le mettre en relation directe avec l'activité économique des membres des fraternités. Cette « famille Hong » (*hongjia*, 洪家) recomposée offre à ses « adhérents/disciples » (*mentu*, 門徒) un mode de mutualité qui leur fait défaut en dehors de chez eux. Reposant sur ce que l'on a pu appeler une « économie morale » (*moral economy*), le modèle agit comme une matrice à la fois sociale, éthique et économique qui se répand au sein des communautés itinérantes tandis que la région passe d'une agriculture vivrière à un mode rural marchand. Elle gagne le Sud de la Chine au gré de l'accroissement démographique, des vagues migratoires internes et des rivalités qui en résultent.

Ce cadre fraternel s'incarne, en fonction des opportunités, des aléas et des territoires, dans différentes fraternités jurées ayant des contours flous et de nombreuses dénominations. La structure souche est le « Rassemblement de l'univers » (*tiandihui*, 天地會), qui sera traduite littéralement par « Société du ciel et de la terre ». Ses déclinaisons prennent notamment les noms de « Société des trois unions » (*sanhehui*, 三合會) et de « Société des trois points » (*sandianhui*, 三點會). L'ensemble, qui repose sur la trinité Ciel, Terre et Homme, a reçu par analogie le qualificatif ornementaliste anglo-saxon « Triade[19] ». Ce monde a une configuration et un fonctionnement sans centre de gravité ; en apparence, il est peu normatif. Longtemps, il interloquera à double titre les Occidentaux : d'une part, il est difficilement classable car magique par ses symboles, religieux par ses rites et croyances, tout en ayant un objet social[20]. D'autre part, son agencement gigogne – Hongmen pour son essence fraternelle et *tiandihui/sanhehui/sandianhui*, etc. pour son incarnation séculière – ne sera compris que tardivement.

À l'origine, les membres des triades sont des marginaux de tous ordres : marchands ambulants, artisans et comédiens itinérants, journaliers, saisonniers agricoles, lettrés en attente d'examens mandarinaux ou en déshérence, religieux, bateliers, bas-fonds urbains, bandits de grands chemins, pirates qui se croisent sur les routes ou se côtoient dans les foires, les auberges, les tripots, les maisons de passe et chez les prêteurs sur gage. Ce monde hétéroclite et poreux, en quête d'assurance individuelle et collective, s'insère dans la palette des troubles qui secouent la Chine de la fin du XVIII^{e} et du XIX^{e} siècle : jacqueries, *vendetta* ou encore soulèvements à connotation religieuse. L'apogée des Qing, avant la fin du XVIII^{e} siècle, n'a pas l'apanage de ce que nous appelons la « marginalité », mais il est certain que celle-ci s'accroît en raison de l'instabilité sociale qui se greffe sur la crise de l'Empire.

Au gré des actions contre l'ordre établi, aussi local soit-il, les triades enrichissent leur référentiel d'un catéchisme légitimiste messianique. Elles reprennent à leur compte le vocabulaire

---

[18] Sur son origine, voir Murray et Qin Baoqi, 1994.

[19] Jourda, 2022.

[20] Catégories inspirées de Coulet, 1926, 24.

restaurationniste lié à la lutte contre la dynastie mandchoue des Qing et au rétablissement de celle des Ming (*fan qing fu ming*, 反清復明), tombée en 1644. Le retour de cette dernière devient celle, symbolique, de la *lumière* (*ming*, 明) face à l'obscurité régnante. Le tout, dans l'air du temps millénariste, vient alimenter une théâtralité structurante pour les nouvelles recrues[21].

Les appels à l'insurrection lancés lors des cérémonies et consignés dans les livrets d'initiation, couplés à la violence de l'époque, conduisent le pouvoir en place et les observateurs occidentaux à inverser la proposition sociale des fraternités jurées. Les surgeons *Hongmen* leur apparaissent d'abord comme des forces politiques prédatrices, mâtinées de religiosité hétérodoxe, qui, secondairement, s'adonnent ou font croire à la solidarité et à la mutualité[22]. Ce regard fausse la perception occidentale de la translation de ces fraternités jurées qui accompagne l'émigration chinoise outre-mer. Elles s'y transforment en solidarité entrepreneuriale adaptée aux zones frontières, bâtie à partir d'un référentiel d'entraide économique qui s'est développé en Chine.

UNE SOLIDARITE ENTREPRENEURIALE DANS LE POURTOUR DE LA MER DE CHINE MERIDIONALE

Sur le continent chinois, les communautés marchandes ayant des réseaux établis se rassemblent généralement lors de leurs déplacements dans des structures de socialisation au service de leurs intérêts géo-dialectaux : les *gongsuo* 公所/*kongso* – *huiguan* 會館[23]/*hội quán*. La caractérisation de ces termes a pendant longtemps posé des difficultés. Ces lieux de convergence, d'échanges, d'assistance, d'hébergement, d'arbitrage et de pratiques religieuses peuvent être cumulativement qualifiés de guilde, de jurande, de chambre de commerce, de tribunal, de temple, de maison de bienfaisance et d'établissement de charité en tout genre (soins médicaux, rapatriement des corps, envoi d'argent, etc.). Face à la difficulté de traduction qui en résulte, ils ont, un temps, été désignés par la notion allemande de *Landsmannschaften*[24], avant que la dénomination anglaise de *native places associations*[25] s'impose par défaut.

Sur le pourtour de la mer de Chine méridionale, à cette palette de fonctions s'ajoutent la levée des capitaux, l'obtention d'affermages, le recrutement de main-d'œuvre et la protection d'investissements potentiellement engagés entre partenaires sans lien préalable. Cette mutualisation des moyens rend possible le défrichement de terres hostiles dans les zones frontières en vue d'y exploiter des mines ou des plantations, ou encore de s'y livrer au trafic d'opium et/ou d'armes. Elle s'incarne au sein des *gongsi* 公司[26]/*kongsi*/*công ty*/*công ti*[27], terme que l'on peut

---

[21] Ter Haar, 2000.

[22] Cette perspective a été corrigée par les historiens ultérieurs. Dans de nombreuses études, l'accent est mis sur la capacité et les dynamiques associatives à l'échelle locale-sociale, ainsi que sur la greffe d'une « militarisation » à la base liée à l'autodéfense communautaire qui, comme les associations, est le fait tant des partisans de l'ordre que des « rebelles ». Le phénomène trahit la faiblesse locale de l'État impérial face à une instabilité et une violence croissantes. Voir notamment Kuhn, 1970 ; Mann Jones et Kuhn, 1979.

[23] Transcrites sous diverses formes : *Hoey Kuan, Huay Kuan…*

[24] Associations territoriales.

[25] Goodman, 1995.

[26] Qin, 2016, 29-30.

[27] Traduit en vietnamien le mot « entreprise ».

traduire, suivant les lieux et les contextes, par alliances entrepreneuriales, corporations, maisons de commerce ou clans. Deux autres termes sont utilisés. L'un est *bang* 幫[28], qui signifie littéralement « aide/entraide » ; il est très présent dans le monde navigant. L'autre est *Tang* 堂/*tong/duongs* ; il est souvent employé en Chine dans le monde des lettrés bureaucrates et renvoie à l'idée de charité, de philanthropie, voire d'écoles privées. Tous ces termes dressent une cartographie lexicale aux contours flous.

Bang 幫 s'impose à Singapour et dans les trois pays indochinois pour désigner des communautés chinoises qui cherchent à être représentatives auprès du pouvoir local. La notion est actée par la monarchie vietnamienne avant l'immixtion des Français, pour ensuite être reprise par ces derniers sous le vocable de « congrégation ». Dans sa version indochinoise définitive, le mot regroupe les cinq grandes communautés chinoises (Chaozhou[29], Fujian, Guangdong, Hainan[30] et Hakka[31]), dont les dirigeants se regroupent au sein d'une *gongsuo*. Le feuilletage colonial français s'encombre peu des diverses occurrences du vocabulaire chinois utilisé dans les territoires contrôlés. Au XX^e^ siècle, dans la concession de Shanghai, *bang* prend une signification bien éloignée de « congrégation », pour désigner le gangstérisme urbain incarné, entre autres, par la notoire Bande verte (*qingbang*, 青幫). En chinois, ce sens a survécu au temps des empires coloniaux. Il évoque désormais, dans sa version « noire » (*heibang*, 黑幫), les groupes criminels. *Gongsi* renvoie plus au côté entrepreneurial, au point de désigner aujourd'hui les entreprises modernes. Au XIX^e^ siècle, la notion est très présente autour des explorations minières et du défrichage de la jungle dans les colonies européennes d'Asie du Sud-Est. Dans toutes les configurations, la structure sociale *ad hoc* résulte d'une donnée économique et s'organise à travers le fait religieux. Il est courant qu'autour des pagodes des annexes fassent office de dispensaires. Les chefs des lieux de culte sont souvent les individus qui brillent par leur réussite marchande.

Les « rassemblements » (*hui*, 會/*hội*)[32] séculiers et hétérodoxes, parmi lesquels on compte les fraternités jurées, complètent ces dispositifs. Ils consolident des alliances ou suppléent à un manque de solidarité lorsqu'il n'est pas possible de dupliquer, plus ou moins artificiellement, un semblant de liens régionalo-patronymiques entre entrepreneurs. Suivant les lieux et les époques, les migrants les utilisent au XIX^e^ siècle afin de se protéger et d'investir, ou, parfois, dans le but de contrer les notables qui financent l'économie locale. Les structures associatives peuvent également devenir des auxiliaires de ces derniers afin de faire venir et d'exploiter des coolies, ouvriers sous contrats léonins.

Dans le pourtour de la mer de Chine méridionale, il est commun que des *hui/hội* utilisent des sceaux qui les présentent comme étant des *gongsi*[33], des *huiguan* ou des *tang*. Ces auto-requalifications pourraient indiquer une aspiration à une normalisation sociale au gré de leur enrichissement et de l'urbanisation des zones frontières. Des chefs de *huiguan* sont fréquemment des membres influents des fraternités jurées, dans un contexte caractéri-

---

[28] Ng, 1992, 472-473.

[29] Territoire à l'est du Guangdong dont le dialecte est proche du « *minnan* ». Ce groupe est également dénommé Teochew.

[30] Île située entre le Guangdong et le Tonkin (Nord du Vietnam).

[31] Population nomade chinoise qui a conservé son identité et son dialecte dans différents lieux de son implantation.

[32] Ter Haar, 1993.

[33] Sur le lien entre les *gongsi* et les triades en Insulinde, voir Heidhues Somers, 1993 et Trocki, 1993.

sé par l'autodéfense et la prédation. Ils préservent ainsi leurs intérêts marchands et honorifiques, tant au sein de leur congrégation que dans le cadre d'oppositions géo-dialectales ayant un soubassement économique.

TYPOLOGIE DES TRIADES EN INDOCHINE

Il est difficile de cartographier les triades à partir des documents coloniaux sur une longue période et suivant un découpage administratif évolutif. D'une part, le niveau de connaissance du sujet par les agents interroge, tout comme leur envie et leur capacité de le comprendre. D'autre part, les déclarations des informateurs ou des prévenus sont sujettes à caution. Leur volonté de dissimuler certaines informations structurelles ne peut être minorée, tout comme leur potentielle ignorance des ressorts de leur organisation d'appartenance. Les individus interpellés lors des émeutes ne sont souvent que des subalternes recrutés de fraîche date.

Si de grands ensembles triadiques existent, leurs noms ne sont pas gages de cohérence de fonctionnement et d'intégration. Des sous-unités les composent : les *pavillons* (*qi*, 旗/*khie*/*kèo*). Il est hasardeux de déterminer de manière systématique s'ils agissent de manière autonome dans des réseaux en rhizomes ou s'ils sont des branches soumises à une certaine autorité centralisatrice[34]. Chaque entité peut exister dans différentes communautés chinoises. En ayant le même référentiel symbolique – par exemple le port de couleurs –, certaines peuvent porter des noms très similaires, voire identiques, sans que cela signifie *a priori* qu'elles soient liées. En outre, des subdivisions peuvent être en conflit tout en revendiquant appartenir à la même branche.

Le plus souvent, les triades s'organisent et s'opposent le long des clivages identitaires et des spécificités économiques des congrégations et de leurs *huiguan*. Il y a toutefois des exceptions à cette règle générale. Henri Dusson rapporte qu'un Chaozhou a été adopté par un Fujianais pour hériter de sa fortune. Par cette démarche, il appartient aux deux congrégations et à leurs triades respectives[35]. De plus, le serment *Hongmen*/*Hồng môn* transcende les groupes, tout du moins en théorie. Il autorise une certaine porosité entre des populations aux origines diverses ayant des besoins de solidarité. Les changements d'affiliation sont notamment perceptibles en cas de fusion ou lorsqu'une structure est en déroute au gré des aléas, des ambitions et de l'itinérance de ses membres. Pour changer d'unité, il ne paraît pas nécessaire de repasser une initiation[36] puisque tout le monde est « frère juré *Hongmen* ». Malgré les idées reçues, la religion n'est pas un facteur discriminant ; en Indochine, les triades comptent des catholiques.

Ensemble indéfini fractionné en une myriade de coalitions locales, les triades s'apparentent à une nébuleuse en alvéoles. Au quotidien, cette approche peut convenir à certains agents coloniaux. Les rivalités chinoises leur permettent d'assurer une gouvernance indirecte à peu de frais. Toutefois, à la moindre rumeur d'alliance surgit la crainte de les voir former un ensemble supra-territorial inquiétant. Les représentations symboliques et initiatiques des triades conduisent, de fait, d'autres agents à voir en elles un réseau tentaculaire qui peut activer à tout moment ses relais. Cette absence de définition organisationnelle claire tient au fait

---

[34] Engelbert, 2007, 77, note 91.
[35] Dusson, 1911, 72.
[36] Cooke et Li, 2010, 151-152.

que les agents s'intéressent peu à ce monde colonisé. Ils n'utilisent à aucun moment la notion de « loge » en tentant d'y accoler des propriétés structurelles. Et s'ils le font, le poids de ce terme tel qu'il est entendu dans la franc-maçonnerie, très présente dans les colonies, biaise leur approche. Dès lors, ils sont en permanence partagés entre l'idée de petits groupes indépendants et celle d'un grand tout menaçant. Les magistrats et les policiers qui traitent des infractions de proximité n'y voient souvent rien d'organisé à grande échelle. Quand il y a des troubles politiques, ceux qui sont chargés de défendre l'ordre colonial sont persuadés d'avoir affaire à une gigantesque organisation de l'ombre dont les dirigeants réels restent hors de portée.

La création d'une loge induit la recherche de cotisants. La chose est aisée lorsque le fondateur est un ancien moine ou quiconque ayant déjà été initié. Ce dernier peut avoir pour objectif de récupérer sa mise de fonds et de générer rapidement des bénéfices. Les déclinaisons en branches ont pour fonction, comme dans tout système pyramidal, de générer un revenu en cascade[37]. Le démarchage de membres de la famille ou d'amis accélère à moindre effort l'extension du réseau. Dans le meilleur des cas, les recrues adhèrent pour répondre à un besoin personnel. À défaut, les recruteurs peuvent avoir recours à la flatterie, voire au chantage ou à la menace ; en dernier recours, la violence fait son œuvre[38]. Des adhésions relativement lâches peuvent fragiliser la pérennité de la structure. Une fois la loge créée et la rémunération de ses cadres définie, la préoccupation porte sur la constitution d'un fonds social prélevé sur les sommes versées. La capacité de l'entité d'assurer la solidarité en dépend.

La création d'une loge dans un climat dépolitisé s'explique d'abord par la volonté de son fondateur d'accroître son pouvoir local. À la campagne, si ce dernier fait partie des possédants, il embauche ceux qui dépendent de lui afin de renforcer son autorité. Si c'est un marginal, il regroupe ceux qui, comme lui, n'ont rien à perdre et sont dans tous les mauvais coups. À la campagne, l'affiliation peut être quasiment obligatoire. En revanche, en ville, le lien de subordination est moins contraignant car les choix d'affiliation sont plus nombreux. Le patron embauche ses ouvriers, le créancier ses débiteurs, le commerçant sa clientèle. Une fraternité de pauvres peut apporter des garanties en fonction de sa taille[39]. Sous certaines conditions, elle parvient à convertir sa solidarité en un rapport de force avec les employeurs[40]. La fraternité peut ainsi jouer une fonction de proto-syndicat pour les employés et le lumpenprolétariat. Lorsque ces différents schémas socio-économiques s'appliquent dans un climat insurrectionnel, ils retiennent l'attention des agents coloniaux. Ces derniers négligent alors la fonction sociale usuelle des triades pour n'y voir que des entités politiques potentiellement violentes. Le lien entre les fraternités jurées et les activistes est toutefois moins évident qu'ils ne l'imaginent. Les triades forment une nébuleuse à géométrie variable qui en fait un corps intermédiaire incontournable mais difficile à appréhender.

---

[37] Coulet, 1926, 208-209.

[38] Dusson, 1911, 21-22.

[39] Coulet, 1926, 218-221.

[40] Dans les années 1920, les communistes chinois, sans ressources et sans ancrage territorial, doivent s'adapter à toute cette palette sociale. En ville, les fraternités jurées empêchent l'émergence de syndicats. Dans les zones reculées, les bandits tiennent le maquis. Dans les campagnes défavorisées, les notables en font des auxiliaires de leur pouvoir armé. Voir Jourda, 2023.

En leur sein, les notables des congrégations jouent un rôle déterminant – dont la portée mériterait d'être précisée et étudiée systématiquement. Dès les années 1870, dans la Cochinchine des amiraux-gouverneurs, leur proximité – tout du moins leur passivité répressive vis-à-vis des triades – est palpable. Durant les affrontements des années 1880, de grands marchands dirigent, directement ou en sous-main, les fraternités jurées[41]. Au début du XXe siècle, d'après les recoupements réalisés par le procureur Henri Dusson, des individus exerçants ou ayant exercé des responsabilités villageoises, voire cantonales, ainsi que leurs proches (frère, fils, neveu) y occupent des fonctions élevées[42].

Parmi les figures communautaires récurrentes, on trouve[43] des *hương cả*[44], des *hương chủ*[45], des *hương sư*[46], des *hương chánh*[47] et des *xã-trưởng*[48]. Néanmoins, la fonction qui revient le plus est celle de *hương-quan*, personnage en charge de la sécurité et de la salubrité publiques. On la traduit parfois par « responsable de la police du village » ou par « garde *champêtre* ». Chef de la police administrative et judiciaire, le *hương-quan* est localement le principal auxiliaire du procureur de la République.

La proximité de ces notables avec les « bandes » se fait d'autant plus facilement qu'un de leurs proches peut être un bandit notoire dans un territoire un peu plus reculé. Ils sont susceptibles d'employer cette force de frappe contre les habitants de leur village qui refusent de se soumettre. Dans cette configuration, les factotums de leur pouvoir informel sont assurés d'une certaine impunité. Ils sont susceptibles d'être présentés comme d'honnêtes travailleurs et de bonnes personnes si des enquêtes sont déclenchées à leur encontre. *A contrario*, leurs victimes encourent le risque de se voir stigmatisées et accusées auprès des autorités pour les troubles causés[49]. Pour le procureur Henri Dusson, les notables bafouent ainsi l'ordre public en manipulant magistrats et administrateurs. Parfois ancien fonctionnaire, le *hương-quan* est habile dans ce double jeu. Il aide le village à travers ses conseils et joue de son influence auprès de l'administration provinciale[50].

---

[41] Cooke, 2010, 50.

[42] Dusson, 1911, 33 et suivantes.

[43] Les fonctions suivantes s'apparentent vraisemblablement à une transposition coloniale du vocabulaire utilisé dans les villages chinois à l'Indochine. Il reste délicat d'en déterminer les nuances pratiques. Les écrits de Georges Coulet en donnent les grandes lignes (1926, 432-445).

[44] Le *hương cả* est parfois traduit par « chef de village ». C'est l'homme le plus important du conseil des notables villageois et souvent le plus riche d'entre eux. Sans attribution fixe, son aura dépend de sa personnalité, de ses capacités et de son désir de s'impliquer dans la vie publique.

[45] Le *hương chủ* est respecté en raison de son âge. Il joue un rôle de sage et forme un binôme avec le *hương cả*.

[46] Le *hương sư* est fréquemment le plus instruit. En charge des questions d'éducation, c'est potentiellement le maître d'école. Conseiller des habitants pour toutes les questions administratives, il est consulté sur les affaires difficiles et veille également aux bonnes mœurs.

[47] Le *hương chánh* est le juge de paix du quotidien et, ponctuellement, juge en deuxième instance. C'est le conseiller juridique de la commune et il revoit, à ce titre, les sentences du maire.

[48] Le *xã-trưởng* a le statut de maire du village. Comme son nom ne l'indique pas, c'est la fonction la plus inférieure des *hương*. Il s'agit d'un grade qui a été ajouté par l'administration pour servir de courroie de transmission entre elle et le village. L'administration le nomme sur proposition du conseil des notables. Il est notamment chargé de la collecte des taxes. En interne, il est responsable de l'exécution des ordres du conseil. Sa fonction en fait plutôt un exécutant. Il faut avoir été maire pendant un temps pour occuper un poste plus important au sein du conseil de village.

[49] Dusson, 1911, 62.

[50] Coulet, 1926, 433.

Établir avec certitude les effectifs des triades par groupes géo-dialectaux est délicat. La composition sociale varie selon les époques et les lieux. De plus, le regard colonial peut être faussé par la catégorisation administrative des communautés. En Indochine française, les implantations chinoises ont tout d'abord été désignées sous le nom de « sociétés/villages de ceux qui encensent la dynastie Ming » (*Mingxiangshe*, 明香社/*Minh Hương xã*)[51]. Au fil du temps, la référence à une dynastie tombée en 1644 a dû paraître incongrue. Dans les années 1820, par un jeu d'homophonie sur le caractère *xiang*, le parfum légitimiste qui entourait ces implantations chinoises laisse place à un marqueur temporel : « groupe établi localement durant la dynastie Ming » (*Mingxiangshe*, 明鄉社/*Minh Hương xã*). L'appellation distingue les Chinois résidant de longue date des migrants arrivés de Chine sous la dynastie mandchoue des Qing. En raison de la politique assimilationniste de la cour vietnamienne, l'appellation *Minh Hương* évolue : le terme désigne, non plus les Chinois en tant qu'ensemble allogène, mais les métis sino-vietnamiens et les descendants de Chinois nés au Vietnam. Dès lors, le chercheur ne peut pas savoir si les agents coloniaux identifient les membres des triades en raison de considérations géo-dialectales ou administratives. D'après le directeur de la Sûreté générale indochinoise Louis Marty, la part des Vietnamiens dans ces fraternités jurées augmente considérablement au début du XX^{e} siècle, signe d'une porosité entre les communautés. Leur nombre croît au point d'en déstabiliser les équilibres. Des branches vietnamiennes sont donc créées[52]. Sociologiquement, la dichotomie semble crédible en prison où la solidarité pourrait s'organiser par groupe d'appartenance[53]. Au sein des triades, elle est plus difficile à saisir. Comment interpréter le fait qu'en 1906, des membres chinois d'une fraternité jurée vietnamienne joueraient un rôle de « professeurs », tandis que les Vietnamiens n'en seraient que les séides qui terrorisent des villages[54] ? En l'état, rien ne permet de déterminer s'il s'agit d'une situation pérenne ou transitoire qui durerait le temps que cette fraternité s'autonomise. La question devient inextricable quand les agents coloniaux mêlent triades, groupuscules politiques vietnamiens et activistes chinois dans le grand tout des « sociétés secrètes ».

Le procureur Henri Dusson part du principe que les triades sont des organisations à vocation insurrectionnelle – de ce fait, il oblitère la question de la solidarité du quotidien. Distinguant trois strates[55], il place au sommet l'élément chinois. Cette considération se fonde sans doute sur quelques cas de « Chinois », récemment immigrés, qui ont créé des entités apparues lors de soulèvements ou de tentatives d'attentat. L'échelon intermédiaire, très imprécis, est dit mi-chinois, « mi-annamite instruits, intelligents et riches ». Il serait composé d'individus ouverts aux idées politiques nouvelles. Cette catégorie semble correspondre à ceux qui s'intéressent aux écrits du réformiste Phan Bội Châu et les relaient. Ce sont eux qui financent le nationalisme vietnamien, notamment à travers les écoles gratuites et les cercles de discussion qui se développent à l'époque (voir plus bas). Le niveau inférieur serait « la lie du peuple », pour laquelle aucune nationalité n'est évoquée. À travers cette répartition, Henri Dusson

---

[51] Cette dénomination n'induit pas forcément un réel sentiment légitimiste. Claudine Salmon (2014) a démontré que, rapidement, l'appellation « ceux qui encensent les Ming » a été très lâche.
[52] Marty, 1916, 6.
[53] Coulet, 1926, 278-279.
[54] Engelbert, 2007, 76.
[55] Dusson, 1911, 31-32.

exclut les notables villageois qui tiennent les triades à la campagne et qui peuvent appartenir ou non à plusieurs strates.
Pour Henri Dusson, les chefs des triades « chinois » seraient les producteurs d'une pensée nationaliste vietnamienne. Le directeur de la Sûreté générale indochinoise Louis Marty ajoute à la confusion entre réformistes et fraternités jurées. Selon lui, une part importante des cotisations des Annamites alimente les caisses du Parti nationaliste chinois jusqu'à la révolution de 1911[56]. Le chercheur Georges Coulet, qui ne fait pas face à l'urgence d'une situation insurrectionnelle, contourne l'obstacle en évitant d'aborder la question des fins politiques de ces fraternités. Il adopte une perspective plus sociale : un noyau structuré, des naïfs et des illuminés embarqués dans des coups d'éclat qui les dépassent, le tout-venant des bas-fonds ramassé au gré des soulèvements et des attaques de prison.

UN PIVOT SYMBOLIQUE ET HEURISTIQUE : YI 義/NGHIA

Deux surgeons de la Société du ciel et de la terre (*Thiên Địa Hội*) retiennent plus particulièrement l'attention des agents coloniaux : la *Yixing* 義興/*Nghĩa Hưng*/*Ngãi Hùng*[57] et la *Yihe* 義和/*Nghĩa Hòa*/*Ngãi Hòa*. La signification de leur caractère commun, *Yi* 義/*Nghĩa*, n'a jamais été clairement établie[58]. Ces entités l'emploient vraisemblablement en référence au serment de fidélité réciproque (*jieyi*, 結義) passé par trois des héros du roman chinois *Les Trois Royaumes*[59] : Liu Bei, Zhang Fei et Guan Yu. L'imaginaire populaire lié à cette union symbolique nourrit un grand nombre de fraternités jurées[60]. Guan Yu est également le dieu de la prospérité entrepreneuriale. À ce titre, il est prié dans de très nombreux *huiguan*. En un mot, il est le saint patron idéal des triades.
Yi/*Nghĩa* a, de plus, une force contraignante dans le monde des marchands. Le terme apparaît dans le règlement intérieur d'une *huiguan* cantonaise fondée à Pékin en 1715 (*xiancheng huiguan*, 僊城會館)[61]. Sa portée pratique découlerait de ses acceptions philosophiques. Les ponts entre ces mondes restent peu étudiés. Si les grands penseurs chinois – Confucius, Mencius, Xunzi, Mozi – utilisent la notion, ils ne la définissent pas et sa traduction fait toujours débat[62]. Invoquer le *Yi*/*Nghĩa*, c'est appeler à la droiture, la rectitude, l'équité, le juste, la justesse, la justice, l'adéquation, le devoir, la moralité, l'intégrité, la probité, la fidélité, la loyauté, l'honneur, l'harmonie, la signification ou encore la norme sociale. Il en ressort « une aspiration à… », « un sens de… », une éthique ou un code de conduite attendus. La notion peut être interprétée comme une obligation d'agir correctement, moralement, loyalement,

---

[56] Marty, 1916, 7.
[57] D'après Schlegel (1866, 4 et 17), la *Yixing*, à l'origine, n'était pas le nom d'une structure *Hongmen*/*tiandihui*/*sanhehui*, mais un mot de reconnaissance (*hao*, 號) d'un de ses fondateurs mythiques. Dans le premier cas, il traduit *Yixing* de manière erronée par « soulèvement patriotique » ou « soulèvement de la justice », et dans le second, *Yi*, pris isolément, par « patriotisme » (voir *infra*).
[58] Malgré les apparences, leur nom se distingue de la *huiguan* des Chaozhou dénommée *Yi'an*/*Nghĩa An* (*Yi'an huiguan*, 義安會館/*Nghĩa An Hội Quán*). Ici, *Yi'an*/*Nghĩa An* correspond à l'ancienne appellation de leur région d'origine.
[59] La version la plus connue aurait été écrite au XIVe siècle par Luo Guanzhong à partir d'un texte du IIIe siècle.
[60] Favre, 1918-1919.
[61] Liu Kwang-Ching, 1988, 11.
[62] Che, 2019 ; Yang Soon-ja, 2021.

dans une situation donnée. Il est remarquable que si la notion implique des normes reçues (d'« économie morale »), celles-ci sont sous-entendues, tandis que l'accent est mis sur l'action. Appliquée à l'univers des *huiguan*, elle serait normative pour le fonctionnement et l'action du groupe[63]. Retenons l'idée d'une attente comportementale articulant le respect de valeurs collectives avec la recherche individuelle de gains. Transposée aux fraternités jurées, la notion *Yi*/*Nghĩa* serait d'autant plus structurante que celles-ci ne peuvent pas s'appuyer sur une entraide régionale, linguistique ou clanique. La notion serait le vecteur symbolique de l'éthique « naturellement » sociale attendue pour la construction artificielle d'une « famille idéalisée » (yimen, 義門). Le serment ferait de cet espace ésotérique, la loge, un lieu qui serait garant de son apprentissage et de son application. En son sein, la notion se concrétiserait par une justice distributive[64] qui définit le rôle et le rang de chacun. Il en découlerait des règles collectives de fonctionnement, ainsi que des obligations et des attentes[65] selon une verticalité fraternelle se fondant sur le respect des aînés. Incidemment, la référence à cette valeur romanesque et philosophique rehausse l'autoreprésentation des marges sociales qui l'utilisent ; de la sorte, ces dernières s'inscrivent dans une filiation prestigieuse ayant une haute valeur morale. Dans les années 1880, en Indochine, des notables, membres des triades, dénoncent des violences fratricides au nom de l'éthique *Yi*/*Nghĩa* que personnifient Guan Yu, Liu Bei et Zhang Fei[66].

La *Yixing* 義興/*Nghĩa Hưng* est détectée entre la fin du XVIII[e] et le début du XIX[e] siècle dans le détroit de Malacca. Transcrite à partir du hokkien (dialecte *minnan*, 閩南), elle est connue sous les phonétiques *Ghee Hin*[67] et *Ghee Heng*. En cantonais, elle est prononcée *Nghee Hung*. Entre les années 1850 et 1870, on la retrouve dans les réseaux de pirateries qui agissent entre Singapour, l'Indochine et Hong Kong[68]. Sa présence est également signalée à Shanghai[69]. Dans les années 1880, la *Yixing*/*Nghĩa Hưng* semble impliquée dans l'affermage de l'alcool de riz[70]. L'entité s'affiche *huiguan* ou *gongsi*[71] tout en étant une fraternité *Hongmen*. Cet aspect économique est renforcé par le second caractère *xing* 興/*Hưng* qui compose son nom. Le terme est également polysémique : il évoque tant la joie, la richesse que le soulèvement ou l'essor. L'ensemble, formé par la juxtaposition des deux notions, signifierait, à l'origine, l'exigence d'un comportement fraternel entre membres du collectif en vue de leur réussite entrepreneuriale, quelle qu'elle soit[72]. Dans les années 1900, la *Yixing*/*Nghĩa Hưng* est considérée comme la plus puissante des triades en Indochine. Pour le procureur Henri Dusson, elle se diviserait en deux sous-sections que rien ne semble différencier clairement sinon que l'ensemble serait surtout composé de Fujianais et de Vietnamiens et que l'un de ses sous-groupes compterait davantage de Cantonais et de Vietnamiens. Ses membres seraient plutôt des com-

---

[63] Cheng, 1972, 270.
[64] Tan Sor-hoon, 2014.
[65] King, 2016, 75.
[66] Cooke et Li, 2010, 151.
[67] Et ses variantes *I hing*, *Yee Hing*…
[68] Cooke, 2010, 56.
[69] Schlegel, 1885.
[70] Cooke, 2010, 63, note 104.
[71] Schlegel, 1866, 32, notes 3 et 4, p. 48, 50, 54.
[72] Définition esquissée par Yong Ching Fatt (1966, 271, note 2).

merçants, des boys ou des cuisiniers[73]. La composition de ses groupes est souvent très localisée et elle varie d'un canton à l'autre.
Le nom de la *Yihe* 義和/*Nghĩa Hòa* appartient au même registre que la *Yixing*/*Nghĩa Hưng* mais elle met davantage l'accent sur les valeurs liées à l'harmonie (*he*, 和/*hòa*) interne. Cet aspect moins immédiatement économique explique peut-être pourquoi elle se revendique comme étant une *tang* 堂 *duong*. Au début du XXe siècle, elle est principalement composée de Chaozhou et de Vietnamiens. Les membres d'une de ses branches seraient plutôt des Cantonais maçons et menuisiers ainsi que des Vietnamiens dont on ignore les professions. Son essor parmi les artisans serait la conséquence de l'urbanisation coloniale de la Cochinchine, qui a nécessité un grand déplacement de main-d'œuvre[74]. Au début des années 1900, une de ses excroissances est fortement implantée parmi les Chaozhou et tente de contrôler la filière rizicole dans l'Ouest de la Cochinchine. À cette époque, alors que la production s'accroît considérablement[75], elle recrute parmi les Vietnamiens[76].
La *Yixing*/*Nghĩa Hưng* et la *Yihe*/*Nghĩa Hòa* s'affrontent violemment au début des années 1880. Ce conflit est lié à la redéfinition coloniale du marché de l'opium. Jusque-là, les Français ont mis l'exploitation de la drogue en affermage, que des marchands cantonais et fujianais convoitent et obtiennent à tour de rôle. Ce monopole est d'autant plus rentable qu'une partie considérable du flux disparaît par le biais de la contrebande ; de ce fait, il enrichit les réseaux chinois en échappant aux taxations coloniales[77]. Le passage de l'affermage à la régie a pour principale conséquence de tarir ce flux[78]. Les détenteurs de ce marché cherchent alors à s'emparer des axes de trafic et d'écoulement de la drogue qui resteront hors de portée des Français. Les deux triades sont des instruments des *huiguan* de chaque congrégation. Celle des Chaozhou semble mener la partie[79].

PASSERELLES POLYSEMIQUES ENTRE SOCIAL ET POLITIQUE

Les agents coloniaux, confrontés à la multiplication des troubles à l'ordre public et à la montée en puissance des réformistes vietnamiens, voient dans les fraternités jurées des structures politiques dangereuses. Ils cherchent dans l'ouvrage pionnier de l'interprète des Indes néerlandaises Gustaaf Schlegel (1866) des clés de compréhension. L'ouvrage est traduit en français en février-mars 1916[80]. Décontextualisée, son interprétation ne peut qu'être biaisée. Gustaaf Schlegel a récupéré une importante littérature triadique lors de perquisitions menées dans la colonie hollandaise. Il la traduit avec l'intention de comprendre les ressorts de cette altérité pour en faire un acteur potentiel d'une cogestion informelle des territoires[81]. Son décodage des livrets initiatiques relève d'un décryptage à vocation anthropologique. Ses traduc-

[73] Dusson, 1911, 33.
[74] *Ibid*., 35-37.
[75] Brocheux, 2009.
[76] Engelbert, 2007, 76.
[77] Cooke, 2010, 62.
[78] Fourniau, 2002, 196-198 et 492 ; Cooke, 2010, 62-63.
[79] Cooke, 2010, 65-66.
[80] Coulet, 1926, 405.
[81] Schlegel, 1885.

tions, qui ne sont pas stabilisées, sont celles d'un lettré qui a dédié sa vie à la langue et à la culture chinoises. Dans les années 1900-1910, les Français poursuivent un autre but : écarter la menace que les nationalistes vietnamiens font planer sur l'Indochine.

Rassemblements factieux

Au début du XXe siècle, le terme de « parti politique » se diffuse en Asie par l'intermédiaire de traductions japonaises de la littérature européenne[82], qui innovent en accolant ce sens à *dang* 黨. Historiquement, ce caractère désigne péjorativement des factions au sein de la cour impériale[83]. Son appropriation par les activistes chinois et vietnamiens s'en trouve contrariée. Dans ses *Mémoires*, écrits ultérieurement, Phan Bội Châu évoque un « Parti révolutionnaire» (*gemingdang*, 革命黨). Cette dénomination est certes celle du « parti » de Sun Yat-sen (1866-1925). Cependant, sous sa plume, le terme semble désigner l'idée de mouvance, dans laquelle il englobe indistinctement les différents courants chinois en rivalité plus ou moins frontale. Il faudra plusieurs décennies pour que le mot s'impose[84]. En attendant, *dang* cohabite en Indochine avec plusieurs dénominations[85].

Pour les mouvements politiques modernes qui avancent en ordre dispersé, la notion la plus structurante à disposition est celle de « rassemblement » (*hui*, 會/*hội*), éprouvée par les fraternités jurées. Ces dernières leur offrent un cadre : en interne, leur culture du secret convient à tout conventicule émergent. En externe, le serment permet d'engranger des loyautés sans passer par des chefs traditionnels parce qu'il transcende les liens familiaux et les clivages géo-dialectaux. Dans cette perspective, les *hui*/*hội* constituent l'antichambre d'un recrutement au sein de tous les groupes sociaux, qu'ils soient ouverts ou non à la pensée politique avant-gardiste. Chaque proto-parti a intérêt, pour se fondre dans le paysage social, à se présenter comme un rassemblement supplémentaire afin d'attirer de nouveaux membres. Suivant les lieux et le public ciblé, la palette des possibles est large.

Ressembler à une *hui*/*hội* permet de flatter les frères jurés les plus éclairés par le biais d'un narratif qui fait des *Hongmen* les protos-révolutionnaires de la nation chinoise, détenteurs de la tradition révolutionnaire qu'incarnent les nouveaux activistes[86]. Aux yeux des fauteurs de troubles habituels, le prosélytisme révolutionnaire s'inscrit dans le prolongement des slogans anti-étrangers insurrectionnels. Face à un public plus modéré, la rhétorique légitimiste atténue la radicalité des postures révolutionnaires. Les marchands non politisés peuvent y voir une nouvelle forme de *huiguan*/*gongsi* au service de leur recherche de gains. L'habitude des cotisations facilite la collecte de fonds. Se construit ainsi un monde entre deux eaux.

Trois exemples, puisés aussi bien chez les réformistes que chez les révolutionnaires, illustrent

---

[82] Youn, 2007.

[83] Blitstein, 2018, 3-5. Le document publié est en espagnol et sa version française a été gracieusement fournie par l'auteur.

[84] Même remarque à propos de la « chose ». En Chine, les *dang* 黨 ne commencent pas à se structurer en « partis » modernes avant la période de l'institutionnalisation républicaine (1912-1914). Ils pâtissent ensuite de la désinstitutionnalsiation. Le flambeau est repris par les partis de masse qui deviennent des organisations dictatoriales sous les régimes du Guomidang et communiste. Voir Chevrier, 2022, 1132.

[85] Guillemot, 2009, 150.

[86] Jourda, 2019.

cette situation. En 1900, les statuts de la branche hawaïenne de la « Société de protection de l'Empereur » du réformateur chinois Kang Youwei (1858-1927) mentionnent explicitement que ses membres sont « frères » et se dénomment ainsi, comme dans les triades[87]. En mai 1904, des intellectuels vietnamiens, dont Phan Bội Châu, créent la « Société réformiste du Vietnam » (*Việt Nam Duy tân Hội*). Dans un premier temps, l'existence de cette conjuration n'est actée par aucun document écrit, par peur des fuites. Ses membres, pour ne pas être découverts, s'interdisent l'emploi du terme *hội* et se désignent uniquement par le qualificatif de « jeune frère » (*anh em*)[88]. Le 20 août 1905 à Tokyo, trois groupuscules révolutionnaires chinois s'unissent pour former la « Société de l'alliance » (*tongmenghui*, 同盟會 ; généralement traduit par « Ligue jurée », voir *infra*). Elle est organisée avec serments et mots passe tout en se dotant des attributs d'un parti politique moderne : une structure hiérarchique, un programme, un organe de propagande, un plan d'action[89].
Ce glissement du social au politique rend complexe la traduction de *hui*/*hội*. Les termes « d'association », de « société » ont été employés un temps. Ils se sont estompés au profit de « ligue ». Par ce prisme politique, la *Việt Nam Duy tân Hội*, fondée en 1904 par Phan Bội Châu et le prince Cường Để, devient la « Ligue réformiste du Vietnam » et la *tongmenghui*, la « Ligue jurée[90] ». En Indochine, la lecture de l'œuvre de Gustaaf Schlegel a probablement contribué à cette évolution ainsi qu'à l'amalgame qui en résulte entre triades et révolutionnaires. En son temps, Gustaaf Schlegel avait traduit *Hongmen* par la « Ligue Hong » et *tiandihui* par la « Ligue du ciel et de la terre », sans en tirer de conséquences analytiques.

Mystique et politique

Le mélange des genres est entretenu par les croyances populaires. Dans le monde sinisé, de nombreux récits mettent en scène des lettrés en rupture de ban et repliés dans des temples. Au début du XX^e^ siècle en Indochine, l'entourage du dernier vétéran de la lutte anti-Français du XIX^e^ siècle (*Cần Vương*)[91] Hoàng Hoa Thám (1858-1913), dit le *Đề* Thám (Général Thám), consulte un devin pour décider du calendrier de ses actions violentes[92]. Il fait fabriquer du poison chez un sorcier[93]. Phan Bội Châu parvient à approcher le prince dissident Cường Để (1882-1951), alors en exil au Japon, par l'intermédiaire d'un diseur de bonne aventure[94]. Des bonzes font office de messagers entre les différentes entités insurrectionnelles. Des révoltes sont menées par des chefs qui se réclament de prophéties pour asseoir leur autorité.

---

[87] Armentrout Ma, 1990 [2019], 48.
[88] Vĩnh Sính et Wickenden, 1999, 71.
[89] Bergère, 1994, 151-152.
[90] En raison de la polysémie de *meng* 盟, les traductions varient. En anglais, elles tournent autour de la notion de société d'alliance ; *hui* est pris dans son sens social et *meng* dans celui de fédération. La référence à l'habitus des fraternités jurées s'en trouve gommée. Sur ce point, l'approche française semble meilleure. *Meng*, compris en tant que serment, caractérise cet entre-deux juré. À cette époque, le terme qualifie, en Chine, des structures fraternelles de petite taille qui n'ont pas de dénomination symbolique en raison de leur petite taille. Voir Favre, 1918-1919, 15.
[91] Klein, 2021.
[92] Boudarel, 1969, 69-70.
[93] Le Jariel, 2008, 89.
[94] Boudarel, 1968, 32.

Les insurgés ingurgitent des amulettes réduites en cendres qui leur confèreraient des pouvoirs d'invisibilité et d'invincibilité face aux balles des fusils[95]. Des temples au Siam serviront de base arrière au mouvement, une fois qu'il sera mis en déroute[96].

Le mythe fondateur des triades, qui évoque des moines de Shaolin entrés en rébellion face à la dynastie mandchoue, est évocateur pour certains Vietnamiens d'Indochine. Le mot d'ordre « Renverser les Mandchous, restaurer les Ming » est considéré par les Français comme une analogie mobilisatrice pour rétablir un régime vietnamien contre leur présence coloniale. En 1904, Paul d'Enjoÿ (1866-1915), un magistrat français en poste au Tonkin, orientaliste à ses heures et membre délégué de la Société d'anthropologie de Paris, donne crédit à la possibilité que des bonzes dits « patriotes » se cacheraient dans un monastère de la haute-région tonkinoise en attendant un futur soulèvement. Ils auraient élevé des descendants Ming afin qu'ils reprennent le trône par les armes[97].

Si Guan Yu, l'un des héros du roman *Les Trois Royaumes*, dans une histoire sociale « par le bas », est le saint patron des marchands et des triades, il en va tout autrement dans sa représentation politique « par le haut ». Pour le pouvoir chinois, il est le dieu de la guerre[98]. Son histoire romanesque conforte une lecture insurrectionnelle légitimiste. Comme les moines du mythe fondateur des triades, le héros répond à un appel impérial pour combattre les forces ennemies qui menacent l'ordre politique. Dans le roman, Guan Yu sert son frère juré Liu Bei, rejeton d'une branche paupérisée de la dynastie Han qui a pour ambition de restaurer la grandeur de sa dynastie passée en instaurant la sienne. Phan Bội Châu indique, dans ses *Mémoires*, partir en 1903 à la recherche d'un prince de la trempe de Liu Bei[99]. Cela n'a rien d'étonnant tant les lettrés modernistes vietnamiens sont imprégnés de culture chinoise. En 1916, le groupuscule qui veut libérer le roi Duy Tân (1900-1945) se réfère au serment des trois frères jurés pour libérer la patrie des Français[100]. L'invocation de Guan Yu dans les temples et les *huiguan* de la diaspora, ainsi que les écrits triadiques belliqueux encouragent les Français à penser que se trame un complot aux multiples ramifications derrière chaque autel.

Cette configuration symbolique se double du défi à l'ordre public que représentent les mages itinérants. Leur capacité à parcourir de longues distances sans éveiller l'attention leur permettrait de véhiculer tout type de prophéties ou de messages politiques. Les procédures judiciaires françaises regorgent de bonzes, moines, diseurs de bonne aventure, devins, géomanciens, magiciens, sorciers, voyants, prophètes, thaumaturges… La situation n'est en rien propre à ce monde colonial. En 1930, en Chine, alors que le Parti communiste chinois cherche à construire son soviet, Mao Zedong (1893-1976) les stigmatise également[101]. Toute l'Asie orientale connaît ces mouvements messianiques en période de crise politique et sociale[102].

---

[95] Pour que la supercherie fonctionne, des complices se tirent dessus avec des balles de riz. Voir Arnoux, 1923, 2, note 1.
[96] Goscha, 2015.
[97] Enjoÿ, 1904, 385.
[98] Duara, 1988.
[99] Boudarel, 1968, 30.
[100] Coulet, 1926, 115-116.
[101] Jourda, 2023, 37-38.
[102] Culas, 2005.

Dévouement pour la juste cause

La vertu *Yi* 義/*Nghĩa*, qui sert de ciment social aux triades, est très marquée politiquement. En 1863, face à l'avancée des troupes coloniales françaises, la cour royale de Huế cherche à mobiliser des partisans pour former une « armée de justes » (*yijun*, 義軍/*nghĩa quân*)[103]. Cette démarche autorise des rapprochements avec les fraternités jurées. Il faut attendre le traité de 1874 pour que la cour renonce à cette forme d'action face à l'envahisseur[104].

Au début du XX^e^ siècle, cette vertu reste mobilisatrice pour défier le pouvoir colonial. Phan Bội Châu estime que son engagement politique doit consister à agréger les derniers maquisards anti-français et « tous les hommes épris de justice » (*người trung nghĩa*)[105]. Par la suite, *Yi*/*Nghĩa* devient un marqueur de l'engagement au service du nationalisme vietnamien émergent, y compris dans des projets en apparence non belliqueux. La création en 1907 de l'École pour l'enseignement libre au Tonkin, la *Đông Kinh Nghĩa thục* (*Dongjing yi shu*, 東京義塾), en est l'illustration.

Cette école d'initiative citoyenne est destinée à diffuser le savoir politique et technique occidental afin d'élever la conscience et le savoir-faire national de la jeunesse vietnamienne. Comme le suggère la seconde partie de son nom[106], la structure s'inspire de la *Keiō Gijuku* (*Qingying yishu* 慶應義塾/*Khánh Ứng nghĩa Thục*), symbole de la réussite des réformes Meiji au Japon. Là aussi, *Yi*/*Nghĩa* ouvre un champ des possibles. Pour les lettrés vietnamiens, qui collaborent plus ou moins avec les Français et n'ont pas été mis dans la confidence du projet réformiste, le terme signifie « l'étude des classiques confucéens[107] ». Rien de dangereux, donc. Vis-à-vis du public, le lieu, financé par des dons, est gratuit et ouvert à tous, ce qui explique la traduction en anglais d'école *Yi*/*Nghĩa* par *free school*. Le procédé produit deux variantes en français : « école gratuite[108] » ou « école libre[109] ». Pour l'équipe pédagogique, *Yi*/*Nghĩa* a une connotation d'engagement bénévole au service du projet nationaliste. Le lettré moderniste vietnamien, proche de Louis Marty, Nguyễn Văn Vĩnh la qualifie « d'école privée du dévouement[110] ». L'institution, ne pouvant ouvertement proclamer son objectif nationaliste, se qualifie « d'école pour la juste cause ». Les agents coloniaux voient rapidement dans ce creuset de diffusion de la pensée réformiste la base d'un « parti rebelle » (*nghĩa đảng*) au sein duquel se prépare un « soulèvement » (*khởi nghĩa*)[111]. Par conséquent, l'institut est rapidement interdit par les autorités du protectorat et ferme en 1908.

Ultérieurement, plus Phan Bội Châu s'engage dans la lutte armée, plus il mobilise cette notion de dévouement. Pendant la Première guerre mondiale, il supervise un martyrologe intitulé *Histoire des héros tombés pour la juste cause du Vietnam* (*Yuenan yi lishi*, 越南義歷史/*Việt Nam nghĩa Lịch sử*). On retrouve encore cette idée de résistance insurrectionnelle dans la tentative d'évasion du roi en mai 1916, dénommée « le soulèvement pour l'Empereur

---

[103] Marr, 1971, 33 ; McLeod, 1993, 92.
[104] Nguyễn Thế Anh, 1978, 180.
[105] Boudarel, 1968, 27, notes 25 et 62.
[106] Pour la première partie, voir *infra*.
[107] Marr, 1971, 164.
[108] Boudarel, 1968, 54.
[109] Goscha, 2001, 324.
[110] Affidi, 2009.
[111] Marr, 1971, 164.

Duy Tân » (*khởi nghĩa Duy Tân*). Dès lors, les agents de la Sûreté générale interprètent *Yi/Nghĩa* dans un sens politique. Ils réduisent les fraternités jurées à des entités à vocation complotiste et évacuent la notion économique de *Yi/Nghĩa* de l'histoire des triades.
À leur décharge, le référentiel des fraternités jurées s'y prête. Dans le roman *Les Trois Royaumes*, le serment de fidélité entre les trois héros implique leur sacrifice au service d'un combat légitimiste. La symbolique est encore plus marquée dans le roman *Au bord de l'eau*[112]. Les bandits, après avoir reçu un message divin qui leur intime de s'engager, rebaptisent leur antre en « loge de la loyauté politique et de la fraternité réciproque » (*zhongyitang*, 忠義堂).

Des poings au service de la juste cause

Pour démontrer l'ampleur et la persistance de l'action anti-française des fraternités jurées, le directeur de la Sûreté générale Louis Marty s'appuie sur un savoir orientaliste, les écrits de Gustaaf Schlegel et une actualité insurrectionnelle chinoise. Aux orientalistes, il emprunte l'idée que les triades seraient des entités politiques créées à la chute des Ming pour résister à l'autorité mandchoue des Qing. De manière surprenante, il fait de la Société du ciel et de la terre une excroissance vietnamienne de la *Yihe* 義和/*Nghĩa Hòa*[113]. Plus surprenant encore, il voit en elle une « milice », *tuan* 團/*đoàn*. Ainsi dénommée, il confond cette triade présente en Indochine depuis plusieurs décennies avec les Boxeurs (*yihetuan*, 義和團/*Nghĩa Hòa Đoàn*). Ce mouvement religieux, apparu dans le Nord de la Chine en 1899-1900, s'est étendu jusqu'à Pékin. L'appellation « Boxeurs » découle de son premier nom chinois « les poings de justice et d'harmonie » (*yihequan*, 義和拳), qui met l'accent sur la mystique de ses arts martiaux. L'officialisation de ce mouvement, au départ anti-Mandchou, entraîne sa transformation en une milice contre les Occidentaux. Cette subtilité a peut-être échappé aux Occidentaux qui interviennent en Chine du Nord contre les Boxeurs. En revanche, la notion de « milice » (*tuanlian*, 團聯, littéralement : milice entraînée), que la milice soit communautaire ou officielle, appartient au fonds des solidarités ainsi que des mobilisations et actions locales, notamment d'autodéfense, qui se développe durant la période antérieure (voir *supra*). Il n'est pas impossible que la triade *Yihe/Nghĩa Hòa* ait pu passer en Indochine pour une milice communautaire car les fraternités jurées pouvaient remplir cette fonction en Chine.
Louis Marty est sans doute conforté dans son erreur par la lecture de Gustaaf Schlegel tel qu'il a été traduit en français pour les besoins de la Sûreté. En 1866, l'interprète indique avoir collecté dans les Indes néerlandaises des documents d'une triade originaire du Shandong, province d'où viennent les Boxeurs. Schlegel n'en dit guère plus sur le sujet. Le lien avec cette province du Nord de la Chine est sujet à caution. Louis Marty résout peut-être involontairement la question. Il évoque, plutôt que le Shandong, une « montagne de l'Est » (*dongshan*, 東山)[114].

---

[112] Écrit au XIVe siècle et attribué à Shi Nai'an.
[113] À moins qu'une loge Société du ciel et de la terre ait été créée localement à partir de la *Yihe* 義和/*Nghĩa Hòa*, qui, elle-même, découle de la Société du ciel et de la terre originelle…
[114] Marty, 1916, 5.

L'essor de l'insurrection

Quant à la *Yixing* 義興/*Nghĩa Hưng*, Louis Marty n'envisage pas le fait qu'elle puisse se considérer comme une *gongsi*. Là encore, cette perception erronée pourrait provenir d'une lecture biaisée de Gustaaf Schlegel. L'orientaliste néerlandais traduit parfois le nom de la triade par « soulèvement patriotique » ou « soulèvement pour la justice » ; il ne le traduit pas quand il mentionne que la fraternité se présente comme une *huiguan* ou une *gongsi*[115]. Malheureusement, il n'explique pas pourquoi. L'option politique au détriment de l'option économique est également travaillée par les rares spécialistes de la Chine de l'époque. En 1865, l'interprète Alexander Jamieson suggère la « révolution juste[116] ». Cela s'explique sans doute par l'actualité chinoise et, en particulier, par l'extension des soulèvements en Chine, notamment celui des Taiping, le Royaume céleste de la Grande Paix (*Taiping Tian Guo*, 太平天國[117]) qui a fait sombrer le pays dans la guerre civile (1851-1864). Pendant longtemps, les orientalistes puis les fonctionnaires coloniaux assimileront de manière erronée triades et Taiping. Dès lors, l'idée d'une traduction facile d'accès se diffuse chez ceux qui veulent donner une cohérence à leur perception politique des triades en Chine et en Indochine. En 1904, le magistrat Paul d'Enjoÿ s'approprie probablement les textes de Schlegel lorsqu'il mentionne que « patriotisme » est le mot de passe et que le cachet de l'association désigne la « Ligue des patriotes[118] ».

Pour leur part, les activistes chinois ont, à plusieurs reprises, utilisé le caractère *xing* 興/*Hưng* pour nommer des structures *ad hoc* destinées à fédérer les fraternités jurées. En 1894 à Hawaï, Sun Yat-sen crée la « Société pour la renaissance chinoise » (*xingzhonghui*, 興中會)[119]. Elle s'adresse à son réseau villageois et chrétien tout en ayant des références triadiques. En 1900, à Hong Kong, Sun forme la « Société pour le redressement des Han » (*xinghanhui*, 興漢會) pour rassembler autour de lui les triades cantonaises et les Sociétés des aînés et des anciens (*gelaohui*, 哥老會) du bas Yangzi. En 1903, au Hunan, Huang Xing (1874-1916) fonde, avec un chef *gelaohui*, la « Société pour le renouveau de la Chine » (*huaxinghui*, 華興會). En 1936, dans le Shaanxi, Mao Zedong crée la « Société pour l'essor de la Chine » (*xinghuashan*, 興華山) afin de mobiliser autour de lui les *gelaohui* et l'ensemble des fraternités jurées du continent.

Pour Louis Marty, la *Yixing*/*Nghĩa Hưng* est une organisation politique. Il note que *Xing*/*Hưng* est un terme politique signifiant « restaurer, relever[120] ». Cela doit lui paraître d'autant

---

[115] Schlegel, 1866, 4 et 32.

[116] Jamieson, 1865, 274.

[117] Hong Xiuquan (1814-1864), le leader charismatique de ce mouvement religieux hétérodoxe, s'allie en partie avec les triades du Sud de la Chine pour se soulever contre la dynastie mandchoue. La répression qui fait suite à la défaite de la rébellion contraint les révoltés à s'enfuir dans le pourtour de la mer de Chine, déstabilisant un temps les colonies occidentales.

[118] D'Enjoÿ, 1904, 384. Sur la reprise de Schlegel non mentionnée comme telle, voir la note 53.

[119] La variété des traductions de *Xing* 興/*Hưng*, pour éviter les répétitions, se conforme à la pratique sinologique. Les sinologues des années 1960-1970 avaient tendance à ajouter à l'emploi purement politique de *Xing*/*Hưng* un qualificatif économique. Mary Clabaugh Wright (1968, 45) traduit *xingzhonghui* par l'équivalent de « Société pour la renaissance de la prospérité chinoise ». Cette pratique, qui fait écho au sens social initial de la *Yixing* 義興/*Nghĩa Hưng*, est tombée en désuétude depuis lors, tout comme la référence à l'« économie morale » qui l'inspirait.

[120] Marty, 1916, 14.

plus évident qu'une loge *Yixing*/*Nghĩa Hưng* a été spécialement créée pour empoisonner la garnison de Hanoi le 27 juin 1908. Ce complot avait été fomenté depuis le Japon et organisé par le *Đề* Thám, en lien avec des membres de l'École pour l'enseignement libre au Tonkin, la *Đông Kinh Nghĩa Thục*[121].

L'OMBRE DE KANG YOUWEI ET DE LIANG QICHAO

Kang Youwei (1858-1927) et son disciple Liang Qichao (1873-1929), les principaux réformistes chinois de la fin du XIX^e^ siècle, ont exercé une forte influence sur les lettrés réformistes vietnamiens. Leurs écrits ont structuré le nationalisme vietnamien naissant[122]. En revanche, les retombées organisationnelles restent difficilement perceptibles en Indochine. Une raison principale à cela : dans ses *Mémoires*, Phan Bội Châu aborde peu le sujet. Cette lacune étaye l'idée d'un nationalisme autonome. Pourtant, jusqu'en 1908, Kang et Liang semblent dessiner la ligne directrice, pour ne pas dire le modèle clé en main, de l'activisme vietnamien et de sa déclinaison en direction des fraternités jurées. Le mot « modèle » ne doit pas laisser supposer une transposition mimétique, non plus qu'une dépendance intellectuelle ou organisationnelle. Il faut l'entendre comme une source d'inspiration accompagnée de soutiens occasionnels, et comme la prévalence de certaines sources dans un paysage activiste chinois contrasté et conflictuel. En soulignant le rôle de réformistes distincts du courant révolutionnaire chinois, cette approche relativise la mise en avant de Sun Yat-sen et de la révolution chinoise de 1911-1912 comme modèle global. D'autre part, nous verrons ci-dessous qu'au sein même du mouvement révolutionnaire chinois, Phan Bội Châu trouve des références auprès d'une mouvance qui est en conflit ouvert avec Sun Yat-sen. Enfin, pour en revenir aux réformistes, notre hypothèse doit tenir compte de la transformation du « modèle ». Après 1902, en effet, Liang Qichao troque son activisme d'opposant farouche contre un constitutionnalisme qui le fait se rallier au régime impérial réformé après 1901. Pour sa part, Kang Youwei continue de combattre le pouvoir en place au nom de sa fidélité à l'empereur, mis aux arrêts et marginalisé depuis 1898. Quant au mouvement révolutionnaire chinois, il prend son essor tout en se détachant idéologiquement du monde des triades. Notre hypothèse implique donc de revenir sur les grandes étapes croisées des dynamiques chinoises et vietnamiennes. Elle s'appuie sur une phrase de Phan Bội Châu tellement sibylline qu'elle a donné lieu à de multiples traductions.

En juillet 1905, Phan Bội Châu effectue son premier retour au Vietnam. Sous l'impulsion de Liang Qichao, il travaille désormais à l'élaboration à long terme d'un nationalisme réfléchi plutôt qu'à un hypothétique soulèvement armé imminent. Il montre à son ami le médecin Đặng Nguyên Cẩn (1867-1923)[123] une lettre de Liang Qichao. Pour Georges Boudarel, le Chinois lui a proposé « d'accorder une aide clandestine au Vietnam[124] ». Une simple fourniture de moyens ? Il est avéré que des maisons de crédit et de commerce ainsi que des marchands chinois, en lien avec Kang Youwei, octroient à Phan Bội Châu des prêts et lui

[121] Boudarel, 1968, 122, note 128. Pour l'occasion, Boudarel traduit « *Nghĩa Hưng* » par « restauration du bon droit ». En 1969, il privilégie « restauration de la juste cause » (Boudarel, 1969, 68-69).
[122] Ngô, 2001 ; Nguyễn Phương Ngọc, 2015 ; Joyaux, 2022.
[123] Nguyễn Văn Hoàn, 2009, 125-133.
[124] Boudarel, 1968, 54.

fournissent une aide ponctuelle. La traduction de Nguyễn Văn Hoàn est plus précise dans la mesure où elle évoque « un projet d'organisation secrète d'aide au Vietnam[125] », mais l'on ne sait rien de son contenu et du rôle que chacun joue dans ce projet. L'empreinte de Liang Qichao est davantage palpable dans la version de Vĩnh Sính et Nicholas Wickenden : il est question d'un plan pour « organiser secrètement (les Chinois d'outre-mer) afin de soutenir le Vietnam[126] ». Est ici suggérée l'implication de Liang Qichao face à la situation indochinoise, reflet sans doute d'une empathie paternaliste pour cet ancien pays tributaire. La formule peut être interprétée comme la transposition locale des démarches faites par Kang Youwei auprès de la diaspora chinoise.
La déconstruction de ce mécanisme autorise à connecter la production d'une conscience politique vietnamienne, la recherche de fonds pour financer le « voyage vers l'Est » [le Japon] (*Đông Du*/*dongyou,* 東遊) destiné à créer une élite technique et militaire et le développement d'une économie nationale sur un modèle sino-japonais.

Inspiration réformiste

De fait, les écrits de Kang Youwei et Liang Qichao sont accessibles en Indochine dès la fin du XIX[e] siècle et influencent les jeunes lettrés vietnamiens sinisés[127]. Figures de proue du mouvement réformiste chinois (*weixin*, 維新)[128], Kang et Liang sont, durant l'été 1898, les acteurs de la réforme des Cent Jours (*bai ri weixin*, 百日維新) qu'engage l'empereur Guangxu qui règne de 1875 à 1908. L'impératrice douairière Ci Xi (1835-1908) y met un coup d'arrêt en liaison avec les secteurs anti-réformistes du pouvoir et avec les chefs de l'armée, hostiles à la faction de l'empereur. Ce dernier est écarté du pouvoir et Cixi règne à sa place jusqu'à sa mort en 1908. Pour échapper à la répression, le maître et le disciple s'enfuient au Japon.
En 1899, en Colombie britannique, Kang Youwei crée la « Société de protection de l'empereur » (*baohuanghui*, 保黃會) afin de promouvoir une monarchie constitutionnelle et de remettre l'empereur Guangxu au pouvoir. Le modèle politique est doublement japonais : comme en 1868 avec l'inauguration de l'ère Meiji, il s'agit de réformer l'Empire et de rétablir un empereur légitime. Kang avait d'abord envisagé de nommer cette structure la « Société réformiste » (*weixinhui*, 維新會)[129]. En 1903, Liang Qichao continue de l'appeler ainsi[130]. À la même époque, Phan Bội Châu cherche lui aussi son prince réformateur[131]. Après quelques hésitations, il jette son dévolu sur Cường Để (1882-1951), alors en exil au Japon[132]. C'est avec ce dernier qu'en 1904, les activistes vietnamiens fondent leur propre « Société réformiste » (*Duy Tân Hội* /*weixinhui*, 維新會). L'influence des idées de Kang Youwei paraît ici évidente.

---

[125] Nguyễn Văn Hoàn, 2009.
[126] Vinh et Wickenden, 1999, 92. La différence est due à un ajout de Phan Bội Châu dans ses *Mémoires* en 1956 (*ibid*., 34).
[127] Vĩnh Sính, 1993.
[128] Xiao-Planes, 2013.
[129] Armentrout Ma, 1990 [2019], 40.
[130] Wong K. Scott, 1992, 21, note 5
[131] L'idée n'est pas de Phan Bội Châu mais de Nguyễn Hàm, autre fondateur de la société réformiste (Boudarel, 1969, 10-11). Il n'est pas dit si Nguyễn Hàm puise son inspiration dans les textes de Kang Youwei et Liang Qichao.
[132] Trần Mỹ-Vân, 2005.

Inspiration pour un projet autonome à long terme

En 1899, Kang Youwei part en Amérique pour se soustraire à la tutelle japonaise et s'imposer auprès de la diaspora. La situation est difficile et son camp est fracturé. En 1900, l'aile radicale tente vainement des soulèvements à Hankou et Canton, et Kang Youwei profite de ces échecs pour promouvoir sa Société de protection de l'empereur afin de rassembler autour de lui. Il espère étouffer la violence de ce courant radical qui séduit alors Liang Qichao. Après le lancement des réformes institutionnelles en Chine (1901-1902), ce dernier adopte une position conservatrice. Cette mutation remarquable, qui a fait couler beaucoup d'encre, l'éloigne davantage de Kang Youwei au lieu de l'en rapprocher. Mettant entre parenthèses la restauration de Guangxu, Liang mise désormais sur le renforcement de l'État, puis sur l'évolution constitutionnelle de l'Empire, selon le modèle japonais de l'ère Meiji (après 1868), tandis que Kang, cramponné à la situation chinoise de 1898, continue de donner la priorité à la restauration de l'empereur, qu'il lit à la lumière de la « révolution-restauration » japonaise de 1868. On peut voir en lui un radical autoritaire enclin à l'action violente – ce qui n'a pas déplu à Mao[133].

Six ans plus tard, en 1905, après la victoire japonaise sur les Russes, Phan Bội Châu débarque à Tokyo en vue d'acquérir des armes et de s'allier avec les Nippons pour frapper rapidement le pouvoir colonial en Indochine. La première personne qu'il rencontre est Liang Qichao, avec lequel il s'entretient longuement. C'est alors qu'il abandonne l'option militaire pour adopter une stratégie autonome visant à former une élite vietnamienne dans le domaine des sciences, du savoir militaire et de la conscience politique. Les deux hommes conviennent de faire venir dans l'archipel des étudiants vietnamiens et le prince Cường Để pour former l'élite de demain : ce sera le « voyage vers l'Est » (*Đông Du*). Le projet s'accompagne d'un plan d'action en plusieurs volets.

Volet rédactionnel

Pour élever la conscience nationale vietnamienne et financer ce projet, Liang Qichao incite Phan Bội Châu à écrire. En tout premier lieu, ce sera *L'histoire de la perte du Vietnam* (*Việt Nam nghĩa Lịch sử*). La trame prend pour modèle les textes de Liang Qichao[134] sur la mobilisation nationale et politique des « nouveaux citoyens ». Liang édite l'ouvrage pour le diffuser en contrebande.

L'empreinte des deux réformateurs chinois sur Phan Bội est également perceptible par la suite. Après avoir rédigé, en 1907, sa « Lettre d'outre-mer écrite avec le sang » (Hải ngoại huyết thư, 海外血書), Phan Bội Châu présente une taxinomie en dix classes de la société vietnamienne qu'il s'agit d'unifier, à partir d'une répartition inspirée de Kang Youwei[135].

---

[133] Chevrier, 2022, 340-385, 1101-1102, 1105-1107. La fidélité de Liang Qichao à la relation « personnelle » maître-disciple masque la divergence politique. La rupture ne sera consommée qu'en 1917 au moment où Liang, devenu partisan du régime républicain, désavouera une tentative de restauration des Qing soutenue par Kang Youwei.

[134] Youn, 2006, 119.

[135] Boudarel, 1968, 69, note 80.

Volet constitutionnel

En septembre 1906, un édit impérial ouvre la voie à une constitution. Sans renoncer à replacer Guangxu sur le trône, Kang Youwei réorganise la Société de protection de l'empereur. En février 1907, il en fait la « Société impériale constitutionnelle » (*diguo xianzhenghui*, 帝國憲政會). Tout en adhérant au projet constitutionnel pour l'Empire restauré, Kang ne perd pas de vue son objectif prioritaire qui est de reprendre le pouvoir par la force. Liang se situe à l'opposé et prône, notamment contre les révolutionnaires républicains, non seulement l'acceptation de la dynastie Qing mais le soutien au pouvoir en place et son renforcement, comme au Japon, à la faveur de l'évolution constitutionnelle. En d'autres termes, Kang conserve une attitude d'opposant – il ambitionne notamment de structurer militairement les triades[136] – tandis que Liang devient légitimiste en acceptant et en théorisant une dynamique d'institutionnalisation politique. Le positionnement de Kang ne fait pas de son « parti » le pôle central d'un paysage politique chinois en pleine transformation. La nouvelle polarisation est repérable à travers l'évolution de Liang Qichao. Nullement isolée, elle illustre une dynamique conservatrice d'institutionnalisation dont le moteur est le vaste monde des notables aux échelles locale et provinciale. Cette dynamique, loin d'être homogène localement et idéologiquement, divise notamment les partisans de la Cour, sensibles au discours de Liang Qichao, et les constitutionnalistes provinciaux, désireux de limiter le pouvoir de Pékin. La faille, avant de jouer un rôle primordial en 1911-1912 et de provoquer la chute de l'Empire réformé, fournit localement des espaces de connexion et d'action pour les radicaux républicains, notamment à Canton et dans l'Est, au Zhejiang. Les noyaux révolutionnaires anti-Qing rejettent l'institutionnalisation, avant de s'y rallier en 1912, à la chute de l'Empire ; ils sont en marge de la dynamique structurante. Ils n'en sont pas moins visibles en raison de l'agitation qu'ils entretiennent, de la répression féroce qu'ils subissent et de la conversion des révolutionnaires aux idéologies modernes de l'anarchisme et du socialisme. Sans couper les liens, cette évolution tend à séparer l'univers des activistes radicaux du monde des triades. Ce monde, quant à lui, si l'on met l'accent sur la dynamique d'institutionnalisation plutôt que sur une première « révolution » chinoise, peut être considéré comme une marge de la marge[137].

Phan Bội Châu, grâce à l'entregent de Liang Qichao, place ses étudiants au Japon. En 1907, pour les encadrer au quotidien et former un gouvernement en exil, le lettré réformiste vietnamien crée sa « Société constitutionnelle » (*Công Hiến Hội*/*gongxianhui*, 公憲會)[138]. Mi 1907 à Hong Kong, il rédige son programme pour un Vietnam rénové dans le cadre d'une monarchie constitutionnelle[139]. En raison de la contrainte coloniale qui empêche l'institutionnalisation de la politique moderne au Vietnam, l'évolution constitutionnaliste de Phan Bội Châu le place dans le sillage politique de Kang Youwei, alors qu'il est proche de Liang Qichao. Toutefois, celui-ci tient compte des différences de contextes grâce à la déclinaison modulable qu'il donne du nationalisme. En Chine, l'impératif national consiste à moderniser l'État et à renforcer le pouvoir en place. Dans les colonies, cet objectif passe par la lutte pour l'indépendance. Le « modèle chinois » vu dans l'optique de Phan conserve ainsi son unité et

[136] Armentrout Ma, 1990 [2019], 108-109.
[137] Chevrier, 2022, 88, 1118-1119.
[138] Boudarel, 1968, 90-91.
[139] *Ibid*., 83, note 95.

son caractère activiste, mais à distance des révolutionnaires radicaux, avec toutefois un pont en direction des triades que maintient l'attitude de Kang Youwei.

Volet formation

Le modèle en question comporte un volet éducatif qui traverse l'ensemble du champ politique chinois en formation. En 1897, des notables de la diaspora chinoise de Yokohama, sensibles au mouvement de réforme lancé par Kang Youwei en 1895, souhaitent participer à la modernisation du pays. Ils se tournent vers Sun Yat-sen… qui les renvoie vers Kang Youwei. Comme nombre de ses contemporains, Kang veut élever le niveau technique des Chinois afin qu'ils puissent rivaliser avec les nations développées. Son originalité, en 1895 et dans les années qui suivent, est de ne pas s'en tenir à cet objectif et de lui associer une refonte institutionnelle de l'État calquée sur les réformes japonaises de l'ère Meiji. « *L'école de la grande harmonie* » (*datong xuexiao*, 大同學校), du nom de l'ouvrage qu'il est en train de rédiger (*datong shu*, 大同書), qu'il ouvre à Yokohama associe les deux volets, technique et politique. En 1899, une extension est créée à Tokyo : « L'école supérieure de la grande harmonie » (*gaodeng datong xuexiao*, 高等大同學校)[140].

Durant la première décennie du XX^e^ siècle, de nombreuses cellules de formation politique voient le jour au Japon dans les rangs de la diaspora chinoise en exil. Compte tenu de l'influence de Kang Youwei et de Liang Qichao sur Phan Bội Châu et Phan Chu Trinh (1872-1926), il est possible que l'intitulé de l'École pour l'enseignement libre au Tonkin, la *Đông Kinh Nghĩa Thục,* créée en 1907, s'y réfère. On ne saurait toutefois négliger sur ce plan encore l'inspiration japonaise. La seconde partie du nom évoque la *Keiō Gijuku* de Fukuzawa Yukichi (1835-1901)[141], tout en convoquant les idées de gratuité / de juste cause / de dévouement (voir *supra*) ; quant à la première partie, ce pourrait être une référence à l'école de Kang Youwei. À ce stade de la recherche, il est difficile de repérer les canaux par lesquels transitent les influences. On peut supposer que les réformistes vietnamiens perçoivent les modalités du modèle nippon principalement à travers les deux penseurs chinois[142]. Quoi qu'il en soit, on peut voir dans l'appellation *Đông Kinh* (*Dongjing*, 東京/capitale de l'Est) un jeu de mots pour souligner cette filiation[143]. *Đông Kinh* fait allusion à Tokyo et c'est aussi l'un des anciens noms utilisés pour désigner la capitale du royaume du Đại Việt, par la suite devenue Hanoi ; le mot *Đông Kinh* est également à l'origine du toponyme « Tonkin ». Dès lors la *Đông Kinh Nghĩa Thục* serait l'école de la cause nationale implantée au Tonkin sur le modèle de l'école de la grande harmonie de Tokyo inspirée du modèle Meiji. Cette filiation chinoise, plus exactement sino-japonaise, n'a rien de surprenant. Loin de traduire une « occidentalisation » plus

---

[140] Davies, 2001, 70 ; Smith, 2017.

[141] Un des principaux intellectuels et penseur de l'ère Meiji. Cette figure des Lumières japonaises fut entrepreneur, journaliste et fondateur de l'université de Keiō. Il est l'un des piliers du Japon moderne.

[142] Phan Chu Trinh (1872-1926) aurait visité la première fois la *Keiō Gijuku* en 1906 par l'intermédiaire de contacts japonais (Boudarel, 1968, 65, note 75). Rien n'est cependant dit sur ce qui retient son attention. C'est une piste qui reste à creuser.

[143] En 1906, Phan Bội Châu, Cường Để et Phan Chu Trinh ont eu recours à ce type de raisonnement par analogie. Ils nomment alors leur résidence au Japon par un jeu de mots qui évoque le Vietnam (Boudarel, 1968, 64, note 74).

ou moins enthousiaste ou réticente, le creuset de la politique moderne en Asie orientale met en action des savoirs et des circulations dont le Japon modernisé est le centre.

Volet économique

Kang Youwei accorde très tôt une grande importance aux questions économiques dans son combat politique. Lors des débats de 1899 pour dénommer la Société de protection de l'Empereur, il envisage la formation d'une « Société de protection du commerce » (*baoshanghui*, 保商會) avec ses soutiens de la diaspora. En bon lettré chinois, c'est-à-dire en esprit attentif aux nécessités pratiques de la gouvernance, il ne néglige pas les intérêts matériels et estime que c'est à travers cette structure qu'il amènera les commerçants à s'intéresser à son combat et qu'il glanera des fonds. Il pense ainsi dépasser la culture régionaliste qui fragmente la diaspora à travers les *huiguan*[144]. Après les stériles tentatives de soulèvement de 1900, son action vise le développement économique à long terme. Ce pragmatisme économique est mis au service de buts politico-philosophiques. En 1905, Kang estime que si la Chine devient un pays hautement développé sur le plan commercial et industriel, elle pourra devenir l'État utopique de la grande harmonie[145].

Pour mobiliser autour de son projet, il en appelle à l'intérêt individuel. Il confie à certains la gestion des entreprises lancées entre 1905 et 1907 et promet à tous ceux qui le suivent un fort retour sur investissement. Des banques et des mines ouvrent. Des placements sont effectués dans l'immobilier, des lignes de tramway, l'hôtellerie… Ces initiatives s'inscrivent plus largement, en Chine, dans le vaste mouvement de mobilisation des notables locaux, prompts à reconvertir leur action traditionnelle dans le cadre de « l'autonomie locale » qui leur a été concédée en 1901. Pour la propagation des idées et des savoirs, des écoles sont ouvertes et des journaux créés[146].

Durant les premiers mois de 1906, Nguyễn Tiểu La (1863-1911) ouvre 72 sociétés commerciales dans la province du Quảng Nam (Annam)[147]. En novembre 1906, Phan Bội Châu et Đặng Nguyên Cẩn décident de créer une maison de commerce à Vinh, dans la province du Nghệ An[148]. Elle fermera sous la pression des autorités françaises un an plus tard. En février 1907, un programme de création de sociétés coopératives commerciales nationales est édité à Tokyo. Au début de 1907, à Hong Kong, est créée l'Association commerciale vietnamienne[149], qui est rapidement déclinée dans le Quảng Nam et le Quảng Ngãi[150]. Dans le Nord, au Tonkin, l'École pour l'enseignement libre au Tonkin, la *Đông Kinh Nghĩa Thục*, œuvre notamment à ce développement économique. Entre 1905 et 1906, dans le Nord de l'Annam, des maisons de commerce sont également créées[151]. Ces projets, souvent éphémères, ne financent que très modérément le voyage vers l'Est.

---

[144] Armentrout Ma, 1990 [2019], 40-42.
[145] *Ibid*., 101.
[146] Xiao-Planes, 2001.
[147] Boudarel, 1969, 22.
[148] Boudarel, 1968, 54 et 79.
[149] *Ibid*., 70-71, note 81.
[150] *Ibid*., 78.
[151] Dương Thị Thanh Hả *et al*., 2019, 17.

Il en va autrement en Cochinchine où l'avocat Gilbert Trần Chánh Chiếu (1867-1919), également directeur du journal *Lục Tỉnh Tân Văn*[152], deviendra le coordinateur du réseau économique et un propagateur de la pensée nationaliste. Mi 1907, à Hong Kong, Phan Bội Châu côtoie le fils de cet homme bien introduit ; il le convainc d'y faire venir son père. Gilbert Chiếu sert de relais auprès des riches notables légitimistes du Sud cochinchinois afin de les conduire à rejoindre « l'Association pour la modernisation » *Duy Tân Hội*/*chữ Hán* (維新會, 1904-1912). Ceux-ci, plus nombreux en Cochinchine qu'en Annam et au Tonkin, sont plutôt enclins à soutenir le prince Cường Để.

Une quinzaine d'organisations œuvrent entre Saigon et les provinces du sud du delta du Mékong, de Biên Hòa à Rạch Giá. Tous les secteurs sont concernés : commerce de riz, restaurants, imprimeries, organismes de crédit à faible taux d'intérêt, fonderies pour des machines à filer le coton, filatures, savonneries, tanneries, fabrications de médicaments, peinture en bâtiment mais aussi agriculture, pêcheries et défrichage des forêts. La vente directe est privilégiée de manière à se soustraire aux Chinois, aux Indiens et aux Français, dans une logique d'économie circulaire vertueuse. Les gains réalisés doivent alimenter les maisons de commerce. Le tout doit promouvoir la culture, le savoir, les arts. Des structures de formations professionnelles sont mises sur pied afin d'améliorer la qualité des productions[153].

L'ensemble du projet est dénommé la « Ligue des patriotes et le socialisme par le commerce[154]». L'oxymore n'est qu'apparent et se résout par un retour à Kang Youwei. La « grande harmonie » est pensée comme une avancée technique vers un capitalisme ayant une morale collective. Dans cette configuration, le socialisme représente une première étape vers la « grande harmonie[155] ».

Louis Marty, comme ses contemporains, ne comprend pas la portée de ce plan pensé pour la Cochinchine. Il y agrège, de manière biaisée, les triades. Il n'appréhende ni l'histoire longue de la *Yihe* 義和/*Nghĩa Hòa*, ni l'autoreprésentation de la *Yixing* 義興/*Nghĩa Hưng* en *gongsi*. Il ne voit dans le nom de cette dernière qu'une signification politique (voir *supra*). Dès lors, il conclut que les sociétés qui ont les caractères *yi* 義/*nghĩa*, *he* 和/*hòa*, ou *xing* 興/*hưng* dans leur nom ne sont que des « maisons de commerce n'ayant pas d'autre réalité que celle de l'enseigne et de la patente[156] ».

Volet triadique

Quelles qu'aient été les préventions de lettrés comme Kang Youwei et Liang Qichao contre les *Hongmen*, le choc de 1898, la rupture avec les milieux officiels chinois, le positionnement frontal contre le pouvoir en place, l'exil et l'isolement imposent un changement d'attitude à partir de l'automne 1898. L'univers *Hongmen* s'avère incontournable pour la recomposition

---

[152] Littéralement, *Nouvelles des Six Provinces* [de Cochinchine]. Il s'agit de l'un des premiers journaux de Cochinchine non catholique édité en *quốc ngữ*, transcription romanisée du vietnamien par les missionnaires pour les besoins de l'apostolat, puis par l'administration coloniale pour « déchinoiser les Vietnamiens » avant que les lettrés modernistes n'en fassent l'écriture nationale.

[153] Coulet, 1926, 291-292.

[154] *Ibid*., 288.

[155] Bernal, 1976, 26-32.

[156] Marty, 1916, 14.

de leur action, notamment en Amérique du Nord. Cette nébuleuse semble être la solution pour armer les insurrections auxquelles s'est associé Liang Qichao, trouver des assassins pour éliminer l'impératrice mandchoue comme le souhaitait Kang Youwei ou encore donner une formation militaire aux cadets. Les deux hommes cherchent à mobiliser les chefs *Hongmen* d'Amérique du Nord, notamment en leur promettant un retour sur investissement économique et politique en cas de succès : assignats, obligations, promesses de titres. Cela n'a rien d'original, tous les activistes chinois ont fait de même ; Kang et Liang ne s'en distinguent que par la recherche d'un développement à long terme.

Avant de chercher des soutiens au Japon, Phan Bội Châu comprend la nécessité de se rapprocher des derniers opposants vietnamiens du mouvement de résistance lettrée aux colonisateurs, le *Cần vương* (« Aider, secourir le Roi »), alors incarné par le *Đề* Thám (voir *supra*)[157]. La nécessité de financer le voyage vers l'Est accélère et structure sans doute sa démarche auprès des fraternités jurées. On ignore si le « plan secret » de Liang Qichao inclut ce volet. On ne peut le supposer qu'à la lumière de l'évolution du modèle d'action analysée ci-dessus. Les lacunes des archives rendent difficile la caractérisation de ce processus.

En l'état, la seule preuve directe repose sur des cambriolages commis par des groupes criminels pour forcer les plus riches à participer à la renaissance du pays, notamment au financement des étudiants au Japon[158]. Néanmoins, une inférence est possible à travers l'exploitation par le trio Gilbert Chiếu, Nguyễn Văn Lương et Bùi Chi Nhuận de la rumeur d'une invasion nippone de la Cochinchine.

En janvier 1905, le rapport du gouverneur de Taiwan, Kodama Gentarō (1852-1906), mentionne que le Japon se préparerait à attaquer l'Indochine en 1908. En mai 1905, la flotte nippone défait la marine russe lors de la bataille de Tsushima. L'Empire du Soleil levant devient le champion du Panasiatisme en quête d'émancipation face à la domination occidentale. La Russie, alliée des Français, a été vaincue. Une psychose d'une infiltration japonaise se répand alors chez les Français d'Indochine[159]. Immédiatement, l'armée, notamment le général Léon de Beylié qui commande la Cochinchine et le Cambodge, propose un plan de défense des côtes de l'Union indochinoise et fait élever des batteries d'artillerie côtières pour les protéger[160]. Quant aux milieux d'affaires coloniaux, ils s'inquiètent de la concurrence des produits japonais fabriqués à bas coût.

Gilbert Chiếu et Nguyễn Văn Lương s'appuient sur un argumentaire nationaliste mobilisateur qui inclut cette nouvelle donne. Ce dernier explique que ceux qui souscrivent aux sociétés nouvellement créées « seront, à l'arrivée des Japonais dans le pays, les seuls qui ne pourront pas être inquiétés[161] ». Il promet également que les enfants confiés au réseau réformiste, après deux ou trois ans de formation dans une académie militaire japonaise, seront envoyés à la disposition du *Đề* Thám (« général » Thám) et bénéficieront de l'aide militaire de Tokyo pour libérer le pays[162]. On peut comprendre l'inquiétude des autorités policières et militaires françaises d'Indochine lorsqu'elles prennent connaissance de ces promesses.

---

[157] Gendre, 2007 ; Fourniau, 2002.
[158] Dương *et al.*, 2019, 18.
[159] Fourniau, 2002, 577.
[160] Klein, 2010.
[161] Delacroix, 1909, 8.
[162] *Ibid.*, 2.

On retrouve un argumentaire similaire dans les dossiers sur les triades du procureur Henri Dusson. Entre 1905 et 1908, circule l'idée que l'appartenance aux fraternités jurées d'Indochine aurait une fonction d'assurance vie lors du débarquement des Japonais. À l'appui, il est expliqué que les Nippons en seraient membres. Cette affiliation éviterait aux nouvelles recrues d'être décapitées ou massacrées et, surtout, permettrait d'offrir un avenir à leurs enfants. Dans une affaire datée de 1907, des triades incitent leurs affiliés à envoyer leurs enfants au Japon pour se former au métier des armes. En 1908, il est promis que non seulement les Japonais épargneront ceux qui seront préalablement affiliés, mais accorderont également des dignités à leurs enfants qui feront la guerre pour délivrer la Cochinchine. Ailleurs, on assure qu'en contrepartie d'une cotisation, les Japonais donneront un titre aux adhérents ainsi que des dignités et des grades d'officiers à leurs descendants qui auront chassé les Français[163].

Ces affaires restent d'autant plus difficiles à sérier qu'elles ne reposent sur aucune réalité géostratégique[164]. Dans certains cas, il pourrait s'agir d'un pur opportunisme crapuleux. Cependant, ces arguments présentent d'étonnantes similitudes avec ceux qu'avancent Gilbert Chiếu et Nguyễn Văn Lương. Peut-être est-ce parce que Bùi Chí Nhuận, qui aurait persuadé l'avocat Gilbert Chiếu de rejoindre la cause, se substitue à Phan Bội Châu pour mener les opérations de propagande les plus compromettantes[165]. Parmi celles-ci, le démarchage des triades. D'après Louis Marty, Bùi Chí Nhuận serait « le plus actif » pour « capter la force latente [des fraternités jurées][166] ».

L'OMBRE INSURRECTIONNELLE DE LA SOCIETE POUR LA RESTAURATION

On considère souvent qu'en 1912, Phan Bội Châu, admiratif devant la réussite de la révolution de 1911 et l'instauration de la République de Chine, devient « sunyatséniste » et se convertit au républicanisme pour relancer la lutte armée. Rien n'est moins sûr. Dans ses *Mémoires*, Phan Bội Châu affirme qu'il est attiré très tôt par les idées neuves de la mouvance révolutionnaire[167]. Cette déclaration de principes doit être contextualisée sous deux angles qui relativisent la référence « sunyatséniste ». Tout d'abord, on peut estimer que cette référence englobe sans distinction tous les opposants aux Qing… dont Kang Youwei et le jeune Liang Qichao font partie. Comme nous l'avons vu, et contre toute attente, la proximité de Phan avec Liang Qichao a pu contribuer à l'amalgame et le prolonger en dépit de l'évolution légitimiste-conservatrice de Liang. Lors de leurs premières rencontres en 1905, Liang Qichao lui fait lire son *Histoire des trois héros de l'Italie* que sont Mazzini, Garibaldi et Cavour[168]. Phan Bội Châu aurait été enthousiasmé par le premier d'entre eux, qui considère que « l'éducation et la violence doivent aller de pair ». En second lieu, au lieu d'aboutir à Sun Yat-sen,

---

[163] Dusson, 1911, 51-54.

[164] Le Japon, allié de la Grande-Bretagne, ne peut pas se permettre d'attaquer la colonie française. Dès 1908, Phan Bội Châu sait qu'il n'a plus rien à en attendre.

[165] Delacroix, 1909, 3-5 ; Nguyễn Thế Anh, 1988, 11-12.

[166] Marty, 1916, 7.

[167] Boudarel, 1968, 61, 86, 133-134.

[168] *Ibid*., 68. Il est étonnant que, dans ses *Mémoires*, Phan Bội Châu déclare lire l'ébauche de *L'histoire des trois héros de l'Italie*. L'ouvrage avait été publié en 1902.

cette piste met en lumière un lien plus fort qu'on ne le dit avec le « Mazzini de la Chine[169] » et adversaire de Sun Yat-sen au sein de la Ligue jurée qu'est Zhang Binglin (1869-1936). La transformation en 1912 de la société réformiste de Phan en « Société pour la restauration » est un signe qui ne trompe pas et incite à chercher à nouveau des clés d'action du mouvement vietnamien, notamment vis-à-vis des triades, dans l'histoire des activistes chinois en conflit avec Sun Yat-sen.

Brillant lettré, maître d'une immense érudition littéraire, historique et philologique, porté à la réflexion fondamentale, Zhang est, comme Kang Youwei, le grand intellectuel que Sun Yat-sen n'est pas. Il associe violence et action démocratique dans ses écrits très influents et dans les cours de philosophie et de politique très fréquentés par les exilés qu'il donne au Japon. Son ralliement en 1907 au concept cardinal et anti-anarchiste de la démocratie instituée dans l'État démocratique ne l'empêche pas de soutenir la lutte armée, la mobilisation du peuple et le soulèvement populaire en vue de la conquête du pouvoir. Autour de 1902, il a théorisé l'idée d'une « restauration nationale » (*minzu guangfu*, 民族光復). Le concept est pensé à partir d'une lecture ethnique du passé chinois dont la connotation lignagère – les Chinois appartiennent tous à un même lignage agnatique (*zu*, 族) – est typique du racialisme anti-mandchou des premiers révolutionnaires (mais pas de Sun Yat-sen et des réformistes Kang Youwei et Liang Qichao). Dans l'élaboration de la politique chinoise moderne et de son lexique riche en néologismes venus du Japon afin de traduire les concepts occidentaux[170], *minzu* (« peuple-lignage ») a fini par désigner la « nation » via l'idée de « peuple-nation », distincte de *min* 民, « peuple » au sens proprement politique du terme, que l'on retrouve dans *guomin* 國民, « national » ou « nationaliste » au sens citoyen, sans référence ethnique (par exemple dans *Guomindang*). Selon l'interprétation de Zhang Binglin, la restauration de la nation véhicule l'idée d'une révolution rétablissant la nation biologique dans ses droits politiques usurpés par les empereur-conquérants étrangers et dans son authenticité culturelle (dite « quintessence nationale » à partir de 1905), trahie par deux millénaires d'orthodoxie au service de pouvoirs antipopulaires[171].

En 1904, des étudiants chinois du Zhejiang qui ont séjourné au Japon s'organisent pour passer à l'action révolutionnaire. À Shanghai, ils s'agrègent à la « Société pour la restauration » (*guangfuhui*, 光復會), principale mouvance du Bas Yangzi autour de Cai Yuanpei (1868-1940), dont Zhang Binglin se rapproche alors. Leur axe opérationnel porte sur le démarchage des fraternités jurées pour en faire leur bras armé. Rapidement, les chevilles ouvrières de ce projet se révèlent être Tao Chengzhang (1878-1912), fondateur de la Société pour la restauration avec Cai Yuanpei, la passionaria Qiu Jin (1875-1907) et son cousin éloigné Xu Xilin (1873-1907). Ce petit groupe ne rejoint la Ligue jurée qu'en 1906 (alors que Cai participe à la fondation de la Ligue en 1905). Un an plus tard, Qiu Jin et Xu Xilin provoquent des soulèvements insuffisamment préparés et contrôlés. Leur aventure sans lendemain (ils sont exécutés en 1907) affaiblit la structure. Tao Chengzhang continue quant à lui de se rapprocher de fraternités jurées pour mieux les modeler. Ses résultats restent cependant mitigés. En 1907, il se rallie à Zhang Binglin dans la « guerre des chefs » qui oppose Zhang à Sun Yat-sen. Outre-mer, la Société pour la restauration est le réceptacle de cet affrontement, qui s'avère, en

[169] Bergère, 1994, 123.
[170] *Ibid*., 125.
[171] Chevrier, 2022, 419-437, 1172-1173.

1908, particulièrement corrosif dans l'Indochine vietnamienne[172]. En 1910, la Société rompt avec la Ligue jurée telle que l'incarne Sun Yat-sen, contre qui elle concentre ses critiques. Sun n'a jamais dominé la Ligue jurée. Outre l'hostilité et le mépris de Zhang Binglin, il doit faire face à l'ascendant des idées anarchistes qui battent en brèche ses choix en faveur d'une démocratie instituée dans l'État et d'une révolution sociale dirigée par l'État. Le ralliement de Zhang Binglin à l'État démocratique n'apaise pas l'affrontement personnel et factionnel. Il rejaillit et devient politique avec les événements révolutionnaires de l'automne 1911, la partition Nord-Sud du pays et la chute de la dynastie Qing (février 1912). Au nom de l'unité, Zhang contribue à évincer Sun Yat-sen de la présidence de la République (proclamée dans le Sud) en échange du ralliement du Nord au régime républicain. Il pousse également à la transformation de la Ligue jurée en un parti parlementaire, le premier *Guomindang* (août 1912).
Sur le terrain local, après les événements d'octobre 1911, Tao Chengzhang tente de relancer la Société pour la restauration dans le Zhejiang afin de peser dans les rivalités entre factions. Il fait notamment face à Chen Qimei (1878-1916), un proche de Sun Yat-sen et membre notable de la Bande verte de Shanghai. L'influence de Chen lui permet de conquérir la ville en novembre et d'en devenir le gouverneur militaire. En janvier 1912, Chen Qimei envoie des sbires tuer Tao Chengzhang (14 janvier). Chiang Kai-shek (1887-1975), « protégé » de Chen, qui le « présente » à Sun Yat-sen, aurait procédé lui-même à l'élimination[173]. Zhang Binglin en a toujours été convaincu[174].
Il n'est pas nécessaire d'aller plus avant dans cette histoire « chinoise » pour comprendre, selon nous, un événement « vietnamien » dont l'interprétation est problématique. En mars 1912, Phan Bội Châu transforme sa société réformiste en « Société pour la restauration du Vietnam » (*Việt Nam Quang phục Hội* / *guangfuhui*, 光復會). Rien dans ses *Mémoires* n'indique une quelconque filiation intellectuelle entre les entités homonymes. Il n'évoque jamais la Société pour la restauration de Tao Chengzhang[175]. Ce silence ne peut être un oubli. Il pourrait s'expliquer par la volonté de Phan Bội Châu d'échapper à des querelles chinoises qui ne le concernent pas. L'évocation de son amitié tant avec le sulfureux Chen Qimei, devenu l'un des pivots de la faction de Sun Yat-sen, qu'avec l'altier Zhang Binglin pourrait être interprétée en ce sens[176]. S'il est néanmoins curieux qu'à l'époque nul n'ait noté la proximité temporelle et nominale entre l'une et l'autre structure, à nouveau le silence peut révéler de l'embarras. Il reste que le modèle d'action mis en œuvre par la Société vietnamienne suit fidèlement le modèle chinois, dont la filiation remonte à Zhang Binglin. La place accordée à Zhang dans les *Mémoires* de Phan Bội Châu minore son influence véritable. Les liens ne sont pas seulement intellectuels. Durant l'hiver 1905, Zhang Binglin emploie des étudiants vietnamiens sans le sou dans le *Minbao* (*Journal du peuple*[177]), l'organe de la Ligue jurée, dont il assume la direction. À l'été 1907, il est élu président de l'Alliance des nations opprimées de

[172] Barlow, 1979, 40.
[173] Roux, 2016, 38.
[174] Rankin, 1971, 149.
[175] David Marr (1971, 216, note 11) hésite pour cette raison entre une filiation avec la Ligue jurée de Sun Yat-sen ou avec la Société pour la restauration de Kang Youwei et Liang Qichao. Georges Boudarel (1968, 184, note 184) s'étonne que Phan Bội Châu n'y fasse aucune référence alors qu'il en reprend le nom.
[176] *Ibid*., 132-133, 137, 185.
[177] Journal fondé à Tokyo en 1905 qui devient l'organe des opposants au régime impérial mandchou, regroupés autour de Sun Yat-sen (Wang, 2021).

l'Asie orientale[178]. En 1908, Phan Bội Châu rejoint cette structure révolutionnaire internationaliste après avoir connu des déboires auprès des autorités nippones[179]. La rivalité qui oppose Zhang Binglin à Sun Yat-sen[180] ne peut être ignorée par le Vietnamien. Après avoir transformé la Société réformiste en Société pour la restauration, il se tourne vers le mouvement anarchiste chinois de Canton et crée, en août 1912, une société internationaliste tournée vers la propagande par le fait.

Enfin, Phan Bội Châu rapporte qu'en 1922, de passage au Zhejiang, il se rend sur la stèle de Xu Xilin et au temple commémoratif de Qiu Jin[181]. Dans les années 1910, leurs profils ont tout pour l'inspirer. Qiu Jin et Xu Xilin évoluent entre deux mondes, à la fois nationaliste et anarchiste, mais restent marqués par la figure du héros sacrificiel prêt à tout pour sauver le pays ancestral. Leur vision de la Société pour la restauration intègre l'anarchisme et le terrorisme occidental sous ce prisme. Leur romantisme révolutionnaire est renforcé par leur frustration de ne pouvoir faire tomber le pouvoir. Activistes à l'état pur, Qiu Jin et Xu Xilin n'ont aucune culture d'appareil et choisissent de se sacrifier pour la révolution sans aucune considération pour la préservation de leur organisation[182].

La prévalence de l'activisme « autonome » et de l'action directe sur le cadre institutionnel, y compris dans le mouvement révolutionnaire, est souvent attribuée, du côté chinois, à l'influence de l'anarchisme. Il ne s'agit pas d'une modalité constante et uniquement attribuable à ce facteur, comme on peut l'observer à la lumière du chassé-croisé entre Vietnam et Chine. Outre le rapport aux fraternités jurées, qui prend lui aussi des modalités variables (voir *infra*), les avatars du processus d'institutionnalisation de la politique moderne fournissent une explication plus pertinente. Dans la décennie qui suit la fondation de la Société pour la restauration vietnamienne et celle de la République chinoise (1912), la démocratie parlementaire est gelée en Chine (1913), les libertés républicaines sont abolies (1914), le pays vole en éclats (1916-1917). À la partition Sud-Nord s'ajoutent un regain de micro-militarisation locale et le militarisme territorial des « Seigneurs de la guerre ». Dans ce climat de « démocratie naufragée » (Yves Chevrier), Zhang Binglin se retire de l'action politique, et Sun Yat-sen, installé alternativement à Canton et à Shanghai, incapable de rétablir les institutions de 1912 et l'unité du pays, se met à la remorque du militarisme méridional et du communisme international. La nouvelle génération activiste diffère de la précédente. Plaçant l'action sociale et le combat culturel contre l'emprise des traditions au-dessus de la question du pouvoir, elle renonce à la violence terroriste comme à la lutte armée. Mais les liens avec le passé immédiat demeurent solides. Le culturalisme antérieur continue de modeler la conscience activiste en dépit des professions de foi occidentalistes et l'exemple des héros sacrificiels reste d'actualité. Et lorsque les partis de masse fondés entre 1919 et 1921 (le Parti communiste et le Parti nationaliste *Guomindang*) doivent territorialiser et militariser leur action à l'écart des grandes métropoles (années 1930-1940), la question du lien avec les fraternités jurées ressurgit en reposant de manière plus aiguë, à cause de l'enracinement de la modernité politique, celle du rapport entre l'action passéiste et l'action révolutionnaire en mal de modernité sociale et économique.

---

[178] Bergère, 1994, 166.
[179] Boudarel, 1968, 111.
[180] Bergère, 1994, 168-170.
[181] Boudarel, 1968, 184.
[182] Rankin, 1968, 320 ; Chevrier, 2022, 388 ; sur l'activisme, l'héroïcité, voir index de l'ouvrage, 1042-1043.

La ligne d'action de Tao Chengzhang, Qiu Jin et Xu Xilin à l'égard des fraternités jurées pourrait avoir été une source d'inspiration lors de la fondation de la « Société pour la restauration du Vietnam » / *Việt Nam Quang phục Hội* en 1912. Phan Bội Châu abandonne alors le projet réformiste à long terme au profit de l'immédiateté de la lutte armée. Selon le chef de la Sûreté générale de l'Indochine Louis Marty, de 1912 à 1916, la *Việt Nam Quang phục Hội* tente de rassembler à grande échelle les triades d'Indochine. La Société pour la restauration chinoise affichait la même ambition dans une logique de court terme : Tao Chengzhang à Shanghai, Qiu Jin et Xu Xilin au Zhejiang. Toujours selon Louis Marty, la volonté d'absorber toutes les sections de la Société du ciel et de la terre relève d'une instrumentalisation des triades car la démarche se fait « peu à peu à leur insu », en procédant à une « substitution [de leurs] statuts[183] ». Les agents coloniaux doivent donc lutter à la fois contre les lettrés modernistes, leurs potentiels alliés chinois de la Ligue jurée, les Japonais mais aussi, à l'intérieur, contre les triades chinoises.

L'embrigadement des triades et leur politisation ne constituent pas une nouveauté. Les révolutionnaires chinois sont des adeptes de cette stratégie. En 1904, à San Francisco, Sun Yat-sen réécrit les statuts du *Chee Kung Tong* (*zhigontang*, 致公堂) pour tenter de fédérer les *Hongmen* des États-Unis autour de son projet politique. Au Zhejiang, entre 1904 et 1908, Tao Chengzhang fonde sa propre société jurée en empruntant le nom d'une entité préexistante : la « Société du dragon de Chine » (*longhuahui*, 龍華會) qu'il place sous l'autorité de son Association révolutionnaire (*geming xiehui*, 革命協會). Variation sur le même thème, Qiu Jin et Xu Xilin décalquent les grades de la Société pour la restauration sur ceux des fraternités jurées. Leur Armée pour la restauration (*guangfujun*, 光復軍) doit formater le tout. En 1936, l'équipe de Mao Zedong rédige les statuts d'une supra-loge *gelaohui*, créée de toutes pièces, en espérant y fondre progressivement l'ensemble des fraternités jurées du continent. Cette reconnaissance a pour objectif de les dévitaliser politiquement au profit du Parti communiste tout en captant les forces non négligeables que les fraternités peuvent mobiliser sur le terrain local – où se joue le sort du Parti communiste passé à la lutte armée. La marge de l'Empire et du mouvement révolutionnaire anti-Qing devient une marge de la révolution communiste à laquelle sont appliquées les techniques d'hégémonie du Front uni[184].

Y a-t-il une coalition de toutes les fraternités jurées sous la seule égide de la Société pour la restauration du Vietnam, comme on peut le lire dans les sources coloniales ? Les dissensions internes et les actions menées en ordre dispersé relativisent la capacité de la *Việt Nam Quang phục Hội* à y parvenir. À l'époque, le clivage entre le républicanisme de Phan Bội Châu et le monarchisme de Cường Để, qui s'accentue depuis que les Cochinchinois participent au programme du voyage vers l'Est, devient patent. Il semblerait plus pertinent d'envisager une tentative de ralliement et d'activation de la nébuleuse triadique par chacun des deux camps. Au regard des documents collectés par Georges Coulet, l'auteur de *Cultes et religions de l'Indochine annamite* (1926), l'argument légitimiste du prince Cường Để paraît lui donner un avantage sur Phan Bội Châu. Des serments de loges *Yihe*/*Nghĩa Hòa* mentionnent désormais explicitement leur engagement pour la monarchie vietnamienne et Cường Để au nom d'un sentiment anticolonial. Chacun tenterait donc de rallier des fraternités jurées, chinoises et sino-vietnamiennes, à sa cause sans qu'il soit possible de déterminer qui domine. Entre

[183] Marty, 1916, 15.
[184] Jourda, 2023, 44-47.

février et juin 1913, Cường Để quitte Hong Kong pour fédérer des partisans vietnamiens de l'Indochine avant de retourner prudemment dans la colonie britannique. D'après un rapport de la Sûreté indochinoise, il aurait effectué une partie de ce périple sous la protection d'une triade[185]. Il faut peut-être y voir une banalisation du climat quasi insurrectionnel qui règne alors dans la partie vietnamienne de l'Indochine. Néanmoins, l'ambition affichée de la *Việt Nam Quang phục Hội* fait écho à son pendant chinois, y compris dans sa propension à susciter des soulèvements insuffisamment préparés et contre-productifs qui affaiblissent sa structure.

CONCLUSION

Envisager les triades en Indochine à la fin du XIX^e^ siècle à partir d'un référentiel chinois permet de les inclure dans une trajectoire socio-économique et politique telle qu'elle se dessine progressivement dans le pourtour de la mer de Chine méridionale. L'histoire croisée des activismes chinois et vietnamien au début du XX^e^ siècle montre l'importance qui leur est accordée. En dépassant le vietnamo-centrisme des *Mémoires* de Phan Bội Châu, il est possible de préciser les méandres du politique tel qu'il s'écrit en Chine, en Indochine et aux États-Unis. La caractérisation d'une interaction sino-vietnamienne met en lumière une époque, un monde sinisé ouvert aux influences japonaises qui inclut les Vietnamiens, un monde qui cherche sa modernité dans le cadre d'un horizon politique d'avant le temps des partis de masse.

Cependant, on est confronté à l'impossibilité d'identifier Chinois et Vietnamiens au sein des fraternités jurées indochinoises et de qualifier leur relation. Sur le plan politique, cela rend difficile une répartition entre réseaux sensibles aux appels des révolutionnaires et des réformistes chinois et ceux qui rallient l'activisme vietnamien, notamment durant la période 1905-1908. Dans l'attente d'autres recherches, et, surtout, dans l'espoir de découvrir d'autres sources, la part conjecturale de notre interprétation n'est donc pas négligeable. Il semble toutefois que, loin des clivages induits par les imaginaires nationaux, on doive souligner au sein de la diaspora chinoise d'Indochine et des États-Unis l'influence du réformisme de Kang Youwei et de Liang Qichao. Tous deux semblent avoir joué un rôle plus important qu'on ne leur a accordé jusqu'ici dans les idées de Phan Bội Châu, dans son positionnement réformiste et anticolonial en particulier. Le regain d'activisme que l'on constate chez ce dernier à partir de 1912 n'est pas sans faire écho à l'effondrement de l'État démocratique chinois après celui de la monarchie constitutionnelle. Le devenir chinois de la « démocratie naufragée » rejoint la situation coloniale de la démocratie impossible. Comme en Chine, les difficultés induites par la politique moderne expliquent le recours à l'ancien fonds des fraternités jurées. Le rôle que les acteurs de la politique moderne assignent à celles-ci révèle les spécificités de la construction du politique ainsi que leur évolution.

[185] Coulet, 1926, 108-115.

Sun Yat-sen et les triades

Le lien privilégié qu'aurait entretenu Sun Yat-sen avec les triades relève du mythe. D'après la maigre littérature disponible sur le sujet, le personnage fait preuve d'un utilitarisme court-termiste au Tonkin et dans le Nord-Annam[186] dans les années 1900. Son objectif est de préparer des coups de force de l'autre côté de la frontière, qui restent sans lendemain[187]. En ce qui concerne le Sud cochinchinois, où se trouve une importante diaspora chinoise, les écrits font encore la part trop belle à une Ligue jurée supposément dominante, qui mènerait une action coordonnée outre-mer et en Chine à partir du Japon. Depuis longtemps, il est établi que, à la suite de fractures internes, la Ligue jurée en Asie du Sud-Est n'est souvent qu'une coquille vide. Elle ne soutient pas la comparaison avec la Société pour la restauration, souvent effacée de l'histoire nationaliste chinoise, qui, elle, mène un réel travail de sape à la fin de la décennie.

Sur le plan de l'histoire politique, en 1911, Sun Yat-sen, à la différence des autres activistes chinois, est comptable des promesses qu'il a faites aux triades en cas de victoire. Dès 1912, des dissensions éclatent avec les chefs de la fraternité américaine *Chee Kung Tong* et les *Hongmen* d'Amérique, probablement parce que ces derniers demandent à obtenir les contreparties institutionnelles, financières ou honorifiques qui leur ont été promises en échange de leur soutien. En 1916, Louis Marty donne quelques détails sur les raisons de ce désamour en Indochine même : « les Annamites[188] souscripteurs bénévoles de la cause de la révolution chinoise se plaignent aujourd'hui que les Chinois ne leur ont pas distribué les décorations et récompenses qui étaient promises dans les circulaires secrètes relatives aux appels de fonds[189] ».

En novembre 1914, Sun Yat-sen sollicite, depuis le Japon, des chefs *Hongmen* pour bâtir son « Parti révolutionnaire de Chine » (*Zhonghua gemingdang*, 中華革命黨), centré sur sa personne. Échaudés, les chefs *Hongmen* se maintiennent dans un attentisme prudent ou restent fidèles aux autres anciennes figures de la Ligue jurée[190]. En 1915, les triades indochinoises se tournent vers le *Chee Kung Tong* qui appuie Chen Jiongming (1878-1933), chef militaire membre de la ligue, soutien puis adversaire de Sun Yat-sen[191].

La brouille semble définitive durant la décennie 1920, lorsque Sun Yat-sen dresse un portrait à charge des *Hongmen* d'outre-mer dans ses *Mémoires* et s'oppose à ce que leur soit consacré un tome de l'histoire de la révolution[192]. La rupture avec les *Hongmen* américains semble être consommée en 1923. Aux États-Unis, Sun Yat-sen est sollicité par le *Chee Kung Tong* au début de la décennie 1920 pour intercéder dans des *Tong wars*[193] qui éclatent en Californie et se ramifient ensuite à Chicago, New York, Portland et Seattle[194], et même au Mexique. Il refuse. Son statut de membre lui est retiré[195]. En Chine, le divorce entre Sun Yat-sen et Chen Jiongming est acté. Ce dernier pactise avec des dirigeants des *Hongmen* américains pour se relancer outre-mer, tandis que Sun Yat-sen obtient le soutien de Moscou et du Komintern.

En 1925, peu après la mort de Sun Yat-sen, Chen Jiongming et le *Chee Kung Tong* de San Francisco créent, au sein de la diaspora, le Parti politique *Zhigongdang* (致公黨). La mort de Chen Jiongming et la montée en puissance de Chiang Kai-shek au sein de l'appareil *Guomindang* bride l'essor du parti. Totalement inféodé à Pékin, il figure aujourd'hui parmi les (petits) partis politiques théoriquement associés au Parti communiste à la tête de la République populaire de Chine, toujours au nom du Front uni.

---

[186] Les deux régions les plus sinisées du Vietnam.

[187] Barlow, 1979.

[188] Durant la période coloniale, « Annamite » désigne tous les Vietnamiens et pas uniquement les habitants de l'Annam, le centre du pays.

[189] Marty, 1916, 7.

[190] Jourda, 2019, 119-120.

[191] Barlow, 1979, 36.

[192] Jourda, 2019, 120.

[193] Guerres inter-triadiques.

[194] *Tong* est la transcription cantonaise de *tang* 堂 (voir *supra*, 35).

[195] González, 2023, 21.

L'auteur

Docteur en science politique (EHESS), Emmanuel Jourda (1972-2024) était chercheur associé au Centre d'études sur la Chine moderne et contemporaine (EHESS). Spécialiste d'histoire politique chinoise, il a renouvelé l'histoire du Front uni et celle des triades dans le cadre de la politique chinoise moderne. Il s'agit là de son dernier article, écrit dans une approche d'histoire connectée et d'histoire comparée. Il projetait de réunir ses études sur le Front uni et sur les triades dans un livre liant le phénomène de la marge non pas à un centre, mais à la construction et à l'évolution d'un champ politique dont la marge définit les clés.

About the author

Emmanuel Jourda (1972-2024) holds a PhD in political science from EHESS. He was associate researcher at the Centre for Modern and Contemporary Chinese Studies (EHESS). As a specialist in Chinese political history, he renewed the history of the United Front and that of the triads within the frame of modern Chinese politics. This paper, using a Connected History and Comparative History approach, is his last. He planned to gather his studies on the United Front and on the triads in a book relating the margin phenomenon not to a center, but to the construction and to the evolution of a political field whose keys are defined by the margin.

RÉFÉRENCES

Affidi, Emmanuelle, (2009), « La revue Đông Dương Tạp Chí, une expérience franco-vietnamienne dans le sillage de l'école Đông Kinh Nghĩa Thục », *in* De Gantes, Gilles et Nguyễn, Phương Ngọc (dir.), *Vietnam. Le moment moderniste,* (Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence), pp. 249 264.

Armentrout Ma, L. Eve, (1990 [2019]), *Revolutionaries, Monarchists and Chinatowns: Chinese Politics in the Americas and the 1911 Revolution,* (Honolulu: University of Hawaii Press).

Arnoux, Paul, (1923), *Importante note décrivant la situation générale, les sociétés secrètes, les associations, les organes de presse, en annexe notices individuelles sur les journaux et certaines personnalités, extraits de presse, Documentation réunie par le directeur de la Sûreté générale à Hanoi*, Archives nationales d'Outre-mer (Anom), Fonds Slotfom III 138.

Barlow, Jeffrey G., (1979), « Sun Yat-sen and the French, 1900-1908 », *China Research Monograph*, nº 14, (Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California).

Bergere, Marie-Claire, (1994), *Sun Yat-sen,* (Paris : Fayard).

Bernal, Martin, (1976), *Chinese Socialism to 1907,* (Ithaca: Cornell University Press).

Blitstein, Pablo Ariel, (2018), « El concepto de "partido político" y los mandarines chinos en el exilio: concepto y experiencia entre China y las Américas (fines del siglo XIX-principios del XX) », *Araucaria. Revista iberoamericana de filosofía, política, humanidades y relaciones internacionales*, vol. 20, nº 40, pp. 159 184.

Boudarel, Georges, (1968), « Phan Boi Châu, "Mémoires de Phan Bôi Châu", traduction et notes de Georges Boudarel », *France-Asie/Asia*, nº 194-195, pp. 26-43 et pp. 62-69.

Boudarel, Georges, (1969), « Phan Boi Chau et la société vietnamienne de son temps », *France-Asie/Asia*, nº 199, pp. 355 535.
Brocheux, Pierre, (2009), *Une histoire économique du Viet Nam, 1850-2007. La palanche et le camion,* (Paris : Les Indes savantes).
Che, Philippe, (2019), « Faut-il retraduire les Entretiens de Confucius ? », *Impressions d'Extrême-Orient*, nº 9, URL : https://journals.openedition.org/ideo/833#:~:text=Cette%20traduction%20n'est%20pas,la%20notion%20vague%20et%20plut%C3%B4t (consulté le 2 janvier 2025).
Cheng, Chung-Ying, (1972), « On Yi as a universal principle of specific application in Confucian morality », *Philosophy East and West*, vol. 22, nº 3, pp. 269 280.
Chesneaux, Jean, Davis, Feiling et Nguyễn, Nguyệt Hồ (dir.), (1970), *Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine aux XIXe et XXe siècles* (Paris : François Maspero).
Chevrier, Yves, (2022), *L'Empire terrestre. Histoire du politique en Chine aux XXe et XXIe siècles. I. La démocratie naufragée (1895-1976),* (Paris : Seuil).
Clabaugh Wright, Mary, (1968), « Introduction: the rising tide of change », *in* Clabaugh Wright, Mary (dir.), *China in Revolution: The First Phase, 1900-1913,* (New Haven: Yale University Press), pp. 1 65.
Cooke, Nola, (2010), « The Heaven and Earth Society upsurge in early 1880s French Cochinchina », *Chinese Southern Diaspora Studies*, vol. 4., pp. 42 73.
Cooke, Nola et Li, Tana, (2010), « An early 1882 Heaven and Earth Society letter from Cambodia », *Chinese Southern Diaspora Studies*, vol. 4, pp. 150 152.
Coulet, Georges, (1926), *Les sociétés secrètes en terre d'Annam,* (Saigon : Imprimerie commerciale C. Ardin).
Culas, Christian, (2005), *Le messianisme hmong aux XIXe et XXe siècles. La dynamique religieuse comme instrument politique,* (Paris : CNRS édition/Éditions de la Maison des sciences de l'homme).
Dalloz, Jacques, (2008), « Boudarel Georges, Marius », in Pennetier, Claude (dir.), *Le Maitron. Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier et du mouvement social,* (Paris : Éditions de l'Atelier), URL : https://maitron.fr/spip.php?article17425 (consulté le 2 janvier 2025).
Davies, Gloria, (2001), « Liang Qichao in Australia: a sojourn of no significance? », *East Asian History*, nº 21, pp. 65 110.
Delacroix, Juge instruction, (1909), « Affaire Gilbert Chiêu et consort, ordonnance », *Anom Slotfom* III 138, pp. 1 23.
D'Enjoÿ, Paul, (1904), « Associations, congrégations et sociétés secrètes chinoises », *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 5, pp. 373 386.
Duara, Prasenjit, (1988), « Superscribing symbols: the myth of Guandi, Chinese God of War », *The Journal of Asian Studies*, vol. 47, nº 4, pp. 778 795.
Dương, Thị Thanh Hả, Ngọc, Trai Mai Phương et Dương, Thị Kim Oanh, (2019), « Phan Bôi Chau and the "Dong Du Movement" in Nord-Annam in the early 20th Century », *Journal of Science*, vol. 48, nº 2B, pp. 14 22.
Dusson, Henri, (1911), *Les sociétés secrètes en Chine et en terre d'Annam*. Réquisitoire prononcé à l'audience du Tribunal correctionnel de Long-Xuyên du 19 novembre 1909, (Saigon : Imprimerie Phat-Toan).

Engelbert, Thomas, (2007), « “Go West” in Cochinchina: Chinese and Vietnamese illicit activities in the Transbassac (c. 1860-1920s) », *Chinese Southern Diaspora Studies*, vol. 1, pp. 56 82.

Favre, Benoît, (1918-1919), « Les sociétés de “frères jurés” en Chine », *T'oung Pao*, vol. 19, nº 1, pp. 1 40.

Fourniau, Charles, (2002), *Vietnam. Domination coloniale et résistance nationale, 1858-1914,* (Paris : Les Indes savantes).

Gendre, Claude, (2007), *Le Dê Thám (1858-1913). Un résistant vietnamien à la colonisation française,* (Paris : L'Harmattan).

González, Fredy, (2023), « The rise and spread of the Hong Men Chee Kung Tong in the Cantonese Pacific and beyond », *Pacific Historical Review*, vol. 92, nº 1, pp. 1 29.

Goodman, Bryna, (1995), *Native Place, City, and Nation: Regional Networks and Identities in Shanghai, 1853-1937,* (Berkeley: University of California Press).

Goscha, Christopher E., (2001), « “Le barbare moderne” : Nguyên Van Vinh et la complexité de la modernisation coloniale au Vietnam », *Outre-mers*, nº 332-333, pp. 319 346.

Goscha, Christopher E., (2015) *Indochine ou Vietnam ?,* (Paris : Vendémiaire).

Guillemot, François, (2009), « Penser le nationalisme révolutionnaire au Việt Nam : identités politiques et itinéraires singuliers à la recherche d'une hypothétique “Troisième voie” », *Moussons*, nº 13-14, pp. 147 184.

Heidhues Somers, Mary, (1993), « Chinese organizations in West Borneo and Bangka: Kongsis and Hui », *in* Ownby, David et Heidhues Somers, Mary (dir.), *“Secret Societies” Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia,* (Armonk: M.E. Sharpe), pp. 68 88.

Hemery, Daniel, (2008), « Chesneaux Jean », in Pennetier, Claude (dir.), *Le Maitron. Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier et du mouvement social,* (Paris : Éditions de l'Atelier), URL : https://maitron.fr/spip.php?article19807 (consulté le 2 janvier 2025).

Hobsbawm, Eric J., (2008 [1972]), *Les Bandits, édition revue et augmentée,* (Paris : La Découverte).

Hobsbawm, Eric J., (2012 [1967]) *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne, édition revue et augmentée* (Paris : Fayard).

Jamieson, Alexander, (1865), « Masonry in China, Freemasons », *Magazine and Masonic Mirror*, nº 302 pp. 273 279.

Jourda, Emmanuel, (2019), « Inventions et récupérations du mythe politique des sociétés secrètes, de la révolution de 1911 à Hongkong 2020 », *Études chinoises*, vol. 38, n° 1-2, pp. 97 167.

Jourda, Emmanuel, (2022), « Regards missionnaires croisés face à l'écosystème chinois dans la péninsule malaise du XIXe siècle », *in* Vu Thanh, Hélène (dir.), *Les missions religieuses à l'épreuve des empires coloniaux, XVIe-XXe siècle,* (Paris : Maisoneuve & Larose/ Hémisphères éditions), pp 251 275.

Jourda, Emmanuel, (2023), « Mao et les bandits. L'enrôlement des brigands et des sociétés secrètes dans la révolution chinoise (1919-1954) », *Sociétés politiques comparées*, URL : https://fasopo.org/sites/default/files/varia2_n60.pdf (consulté le 2 janvier 2025).

Joyaux, François, (2022), *Nouvelle histoire de l'Indochine française,* (Paris : Perrin).

King, Richard A. H., (2016), « Along the grain: yi 義 (“justice”) in the Xunzi », *Oriens Extremus*, vol. 55, pp. 73 103.

Klein, Jean-François, (2010), « Le sabre et le pinceau : un colonial peu commun. Le général Léon Marie Eugène de Beylié (1849-1910) », *in* Bal, Danièle (dir.), *Le général de Beylié, 1849-1910. Collectionneur et mécène,* (Grenoble/Milan : Musée de Grenoble/5 Continents), pp. 45 68.

Klein, Jean-François, (2021), *Pennequin, le « sorcier de la pacification ». Madagascar-Indochine (1849-1916),* (Paris : Hémisphères éditions).

Kuhn, Philip A., (1970), *Rebellion and its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796-1864,* (Cambridge: Harvard University Press).

Le jariel, Yves, (2008), *Phan Bôi Chau (1867-1940). Le nationalisme vietnamien avant Hô Chi Minh,* (Paris : L’Harmattan).

Liu, Kwang-Ching, (1988), « Chinese merchant guilds: an historical inquiry », P*acific Historical Review*, vol. 57, nº 1, pp. 1 23.

Mann Jones, Susan et Kuhn, Philip A., (1979), « Dynastic decline and the roots of rebellion », *in* Fairbank, John K. et Twitchett, Denis (dir.), *The Cambridge History of China. Vol. 10: Late Ch’ing, 1800-1911. Part 1*, (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 107 162.

Marr, David G., (1971), *Vietnamese Anticolonialism, 1885-1925,* (Berkeley: University of California Press).

Marty, Louis, (1916), « Note pour contribuer à l’histoire des sociétés secrètes en Indo-Chine », Hanoi, 25 avril, Anom Indochine, nouveau fonds, carton 8, dossier 28 (2).

Mcleod, Mark W., (1993), « Trương Định and Vietnamese anti-colonialism, 1859–64: a reappraisal », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 24, nº 1, pp. 88 105.

Murray, Dian H. et Qin Baoqi, (1994), *The Origins of the Tiandihui: The Chinese Triads in Legend and History,* (Stanford: Stanford University Press).

Ng, Wing Chung, (1992), « Urban Chinese social organization: some unexplored aspects in Huiguan development in Singapore, 1900-1941 », *Modern Asian Studies*, vol. 26, nº 3, pp. 469 494.

Ngo, Van, (2001), « Rousseau et quelques figures de la lutte anticolonialiste et révolutionnaire au Viêt Nam », *Cahiers du mouvement ouvrier*, nº 13, pp. 99 110.

Nguyễn, Phương Ngọc, (2015), « Vents d’Est, vents d’Ouest. L’introduction de l’esprit des Lumières au Vietnam au début du XXe siècle », *in* Aubert-Nguyễn, Hoai Hươn et Espagne, Michel (dir.), *Le Vietnam. Une histoire de transferts culturels,* (Paris : Demopolis), pp. 49 67.

Nguyễn, Thế Anh, (1978), « Secret societies: some reflections on the court of Huê and the Government of Cochinchina on the Eve of Tu-Duc’s death (1882–1883) », *Asian Affairs*, vol. 9, nº 2, pp. 179 185.

Nguyễn, Thế Anh, (1988), « Phan Bôi Chau et les débuts du mouvement Dong Du », *in* Vĩnh Sính (dir.), *Phan Bôi Chau and the Dong Du Movement,* (New Haven: Council on Southeast Asia Studies, Yale Center for International and Area Studies).

Nguyễn, Văn Hoàn, (2009), « Đặng Nguyên Cẩn (1867-1923) et ses amis dans le mouvement moderniste », in De Gantes, Gilles et Nguyễn, Phương Ngọc (dir.), *Vietnam. Le moment moderniste,* (Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence), pp. 125 133.

Qin, Yucheng, (2016), *The Cultural Clash: Chinese Traditional Native-Place Sentiment and the Anti-Chinese Movement,* (Lanham: University Press of America).
Rankin, Mary Backus, (1968), « The Revolutionary movement in Chekiang: a study in the tenacity of tradition », *in* Clabaugh Wright, Mary (dir.), *China in Revolution: The First Phase, 1900-1913,* (New Haven: Yale University Press), pp. 297 318.
Rankin, Mary Backus, (1971), *Early Chinese Revolutionaries: Radical Intellectuals in Shanghai and Zhejiang, 1902-1911,* (Cambridge: Harvard University Press).
Roux, Alain, (2016), *Chiang Kaï-shek. Le grand rival de Mao,* (Paris : Payot).
Salmon, Claudine, (2014), *Ming Loyalists in Southeast Asia as Perceived through Various Asian and European Records,* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag).
Schlegel, Gustave, (1866), *Thian Ti Hwui: The Hung-League, or Heaven-Earth-League. A Secret Society with the Chinese in China and India,* (Batavia: Lange & Co).
Schlegel, Gustave, (1885), « L'organisation des Kongsi à Bornéo », *Revue coloniale internationale*, vol. 1, pp. 448 465.
Seradin, Nicolas, (2015), *Les anciens prisonniers français de la guerre d'Indochine face à leur passé : stratégies mémorielles et écriture de l'histoire,* Thèse de doctorat en histoire contemporaine (Rennes : Université Rennes 2).
Smith, Craig A., (2017), « The Datong Schools and Late Qing Sino-Japanese cooperation », *Twentieth-Century China*, vol. 42, nº 1, pp. 3 25.
Sơn, Nam, (1971 [2003]), *Miền Nam đầu thế kỷ XX – Thiên Địa Hội và cuộc Minh Tân* [Le Sud au début du XXe siècle. La société du ciel et de la terre et le mouvement Minh Tân] (Hô Chi Minh-Ville : Éditions Trẻ).
Tan, Sor-Hoon, (2014), « The concept of *Yi* (义) in the Mencius and the problems of distributive justice », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 92, nº 3, pp. 489 505.
Ter Haar, Barend J., (1993), « The Gathering of Brothers and elders (Ko-Lao Hui): a new view », *in* Blussé, Leonard et Zurndorfer, Harriet (dir.), *Conflict and Accomodation in Early Modern China: Essays in Honour of Erik Zürcher,* (Leiden: Brill), pp. 259 283.
Ter Haar, Barend J., (2000) *The Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity,* (Leiden: Brill).
Trần, Mỹ-Vân, (2005), *A Vietnamese Royal Exile in Japan: Prince Cường Để (1882-1951),* (London: Routledge).
Trocki, Carl A., (1993), « The rise and fall of the Ngee Heng Kongsi in Singapore », *in* Ownby, David et Heidhues Somers, Mary (dir.), *"Secret Societies" Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia,* (Armonk: M.E. Sharpe), pp. 89 119.
Vĩnh, Sính, (1993), « Chinese characters as the medium for transmitting the vocabulary of modernisation from Japan to Vietnam in early 20th Century », *Asian Pacific Quarterly*, vol. 25, nº 1, pp. 1 16.
Vĩnh, Sính et Wickenden, Nicholas (trad.), (1999), *Overturned Chariot: The Autobiography of Phan Boi Chau,* (Honolulu: University of Hawaii Press).
Wang, Céline, (2021), « L'impact de la Révolution française sur l'évolution du concept de révolution en Chine (fin XIXe-début XXe siècle) », *Astérion*, nº 24, URL : https://journals.openedition.org/asterion/5959 (consulté le 2 janvier 2025).

Werner, Michael et Zimmermann, Bénédicte (dir.), (2004), *De la comparaison à l'histoire croisée,* (Paris : Seuil).

Wong, K. Scott, (1992), « Liang Qichao and the Chinese of America: a re-evaluation of his "Selected Memoir of Travels in the New World" », *Journal of American Ethnic History*, vol. 11, nº 4, pp. 3 24.

Xiao-Planes, Xiaohong, (2001), *Éducation et politique en Chine. Le rôle des élites du Jiangsu (1905-1914),* (Paris : Éditions de l'EHESS).

Xiao-Planes, Xiaohong, (2013), « La difficile réforme de l'État chinois », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, nº 109-110, pp. 4 9.

Yang, Soon-Ja, (2021), « Yi as "meaning-bestowing" in The Xunzi », *Dao*, vol. 20, pp. 115 131.

Yong, Ching Fatt, (1966), *The Chinese in New South Wales and Victoria, 1901-1921, with Special Reference to Sydney and Melbourne*, History PhD (Canberra: The Australian National University).

Youn, Dae-Yeong, (2006), « Le Việt Nam vong quốc sử (Histoire de la perte du Viêt-nam) et les mouvements réformistes en Extrême-Orient », *Aséanie*, nº 17, pp. 113 142.

Youn, Dae-Yeong, (2007) *Les idées et les mouvements réformistes en Corée et au Vietnam, 1897-1911. La tradition, le « nouveau savoir » (sinhak ou tân học) à travers les « nouveaux écrits » (sinseo ou tân thu) interactions*, Thèse de doctorat en histoire contemporaine (Paris : Université Paris 7).